

**José Francisco Lopes Xarão**

**Crise e Revolução**

*Lugar e Modo da Transformação Social, segundo Karl Marx*

**São Leopoldo  
UNISINOS  
2013**

**José Francisco Lopes Xarão**

**Crise e Revolução**

*Lugar e Modo da Transformação Social, segundo Karl Marx*

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, da Universidade do Vale dos Sinos – UNISINOS, Linha de Pesquisa: Filosofia Social e Política, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton

**São Leopoldo  
UNISINOS  
2013**

ATA DE DEFESA PÚBLICA DE TESE Nº 01/2013

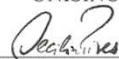
Às quatorze horas do dia trinta de abril de dois mil e treze, na sala 1 A 262, no Centro Humanas, reuniu-se a banca examinadora integrada pelos Professores **Dr. Alfredo Santiago Culleton (Orientador)**, **Dr. Castor Mari Martin Bartolomé Ruiz, da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)**, **Dr. Cecília Maria Pinto Pires, da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)**, **Dr. Mauro Luis Iasi, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)** e **Dr. José Andre da Costa, do Instituto de Filosofia Berthier (IFIBE)**, para a arguição pública de **JOSÉ FRANCISCO LOPES XARÃO** com base no texto escrito da tese doutoral apresentada pelo candidato, intitulada: **CRISE E REVOLUÇÃO LUGAR E MODO DA TRANSFORMAÇÃO SOCIAL, SEGUNDO KARL MARX**. Finda a arguição, o grau apurado, resultante da média aritmética dos graus atribuídos à avaliação do texto, à apresentação e à defesa da tese foi 9,8 (NOVE E OITO), que corresponde ao conceito EXCELENTE. Em face desse resultado, o candidato foi considerado aprovado e foi-lhe outorgado o título acadêmico de DOUTOR EM FILOSOFIA pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. A entrega da versão definitiva da tese deverá ser feita no prazo de 60 (sessenta) dias a contar desta data, na Secretaria Compartilhada de Pesquisa e Pós-Graduação, da Área de Ciências Humanas. Para constar, esta ata foi assinada pelos membros da banca examinadora. São Leopoldo, RS, 30 de abril de 2013.



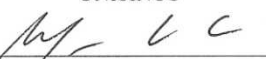
Dr. Alfredo Santiago Culleton  
UNISINOS



Dr. Castor Mari Martin Bartolomé Ruiz  
UNISINOS



Dr. Cecília Maria Pinto Pires  
UNISINOS



Dr. Mauro Luis Iasi  
UFRJ



Dr. José Andre da Costa  
IFIBE

X2c

Xarão, José Francisco Lopes.

Crise e revolução : lugar e modo da transformação social, segundo Karl Marx / José Francisco Lopes Xarão. – 2013.

185 f. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós Graduação em Filosofia, 2013.

"Orientador: Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton."

1. Filosofia marxista. 2. Crise (Filosofia). 3. Revoluções – Filosofia. I. Título.

CDU 141.82

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Bibliotecário: Flávio Nunes – CRB 10/1298)

Às mulheres da minha vida  
*Lorena, Margarete e Bruna*

## *AGRADECIMENTOS*

---

À professora Dra. Cecília Pires, minha primeira orientadora, na Graduação e no Doutorado, pelo incentivo e o suporte necessários à construção desta tese.

Ao professor Dr. Alfredo Culleton, orientador no Doutorado, que, de maneira paciente e competente, contribuiu para tornar esta tese possível.

Aos meus pais, irmãos e amigos, pela presença constante, apoio e companheirismo.

À Margarete, por todos esses anos de convívio e cumplicidade.

À Bruna, pela imensa paciência e colaboração.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação da UNISINOS, cujas discussões nos seminários e disciplinas muito contribuíram para o aprimoramento da minha formação.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNISINOS, por ter proporcionado sempre oportunidades de intercâmbio e seminários de formação com outras universidades, além da estrutura oferecida para que o levantamento bibliográfico pudesse ser feito em diferentes bases.

Aos colegas do doutorado, pelas discussões estimulantes sobre nossas teses e caminhos futuros na filosofia.

Aos funcionários e funcionárias da secretaria do PPG em Filosofia e da Biblioteca Central, pela cordialidade, competência e presteza que sempre tiveram no cumprimento de seu trabalho.

À Fundação Milton Valente, que subsidiou parte do curso.

## **Resumo:**

Crise e revolução: lugar e modo da transformação social, segundo Karl Marx é um estudo sobre a correlação entre os conceitos de crise e revolução na obra marxiana. Comumente esses termos têm sido associados de forma subordinada, ou a uma teoria da revolução cujo estopim é a crise, ou a uma teoria das crises cujo desfecho é a revolução. Neste trabalho, sustentamos a tese de que somente sob um enfoque filosófico reunindo os dois termos em uma teoria da criação e revolução das formas políticas é que ambos os termos podem ser coerentemente relacionados, tornando plausível a abordagem política (teoria da revolução) e a abordagem econômica (teoria das crises).

Palavras-Chave: Crise, Revolução, Dialética, Totalidade, História.

## **Abstract:**

Crisis and revolution: place and manner of social change, according to Karl Marx it is a study on the correlation between the concepts of crisis and revolution in the marxian work. Commonly these terms have been associated as subordinated either to the theory of revolution, which the spark is a crisis, or to a theory of crisis, which the outcome is a revolution. In this paper we defend the thesis that just under a philosophical focus combining the two terms into the theory of creation and revolution of the political forms is that both terms may be coherently related, becoming plausible the political approach (theory of revolution) and the economical approach (theory of crisis).

Key Words: Crisis, Revolution, Dialectics, Totality, History.

# SUMÁRIO

Introdução.....	9
Capítulo I: A revolução antes da crise.....	16
1. Do idealismo ativo ao materialismo histórico.....	16
2. Materialismo e história .....	31
3. Um conceito filosófico de revolução.....	45
Capítulo II: A crise antes da revolução.....	56
1. As tormentas pré 48: a natureza da crise .....	56
2. O espectro do comunismo.....	69
3. Um conceito conjuntural da Crise.....	84
Capítulo III: Crise e revolução: lugar e modo da transformação social.....	99
1. O sentido das revoluções de 1848 na obra de Marx.....	99
2. Luta de classes, bonapartismo e revolução.....	121
3. O conceito marxiano de revolução.....	142
Epílogo .....	161
Referências .....	171



## Introdução

Marx é, provavelmente, entre todos os pensadores da história da filosofia, o mais controvertido<sup>1</sup>. Há, talvez, inúmeros pensadores que provocaram polêmicas em sua época e suas ideias mudaram o rumo da filosofia e de seu tempo. Contudo, nenhum despertou tantas paixões contraditórias como Marx. São incontáveis as publicações em filosofia, economia, direito, psicologia, política e sociologia que versam sobre seu pensamento<sup>2</sup>. Não há disciplina das ciências humanas e sociais que não tenha recorrido a Marx para sustentar suas análises ou explicar seus métodos. Trabalhos teóricos e empíricos, nos mais diversos níveis e com os mais variados objetivos, procuraram interpretá-lo ou criticá-lo. Nenhum pensador que tenha abordado algum tema social ou econômico, no século XX, escapou de citar Marx, seja para apoiar suas teses, seja para confrontá-lo.

No entanto, formou-se uma ideia no senso comum acadêmico, em especial na filosofia, que não haveria, na obra teórica de Marx, senão um interesse histórico por uma

[...] relíquia do século XIX à medida que a Ciência Política conheceu, depois da revolução comportamentalista e da reação neo-institucionalista a ela, um notável avanço no século XX, tanto em termos de quantidade de conhecimento produzido como em qualidade de reflexão acumulada<sup>3</sup>.

Portanto, quem se atrevesse a revisitar essa obra estaria fadado a uma produção intelectual anacrônica em face dos desenvolvimentos da ciência e da filosofia. Por isso, antes de entrar no assunto do nosso trabalho, cabe alguns esclarecimentos. Começemos, com a advertência de Kurz<sup>4</sup>, de que:

[...] para todo pensamento teórico que ultrapasse a data de validade de um determinado espírito do tempo, faz-se sempre necessário, a cada vez, uma reaproximação que descubra novas facetas e repudie velhas interpretações. [...] Entre uma teoria e seus receptores, tanto adeptos quanto oponentes, sempre se desenvolve uma relação de tensão na qual se manifesta a contradição interna da teoria, a partir do que, só então, será gerado conhecimento [novo].

Assim, ainda que a morte filosófica da obra marxiana já tenha sido proclamada várias vezes<sup>5</sup>, ela sempre tem ressurgido. Agora, mal se inicia a segunda década do século XXI e

<sup>1</sup> “Marx é o autor mais incômodo que surgiu até hoje na filosofia”. KONDER, Leandro. Por que ler marx hoje? *Folha de São Paulo*. Caderno Ilustrada, 22/02/2013. Disponível On line <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrada/94961-por-que-ler-marx-hoje.shtml>, acesso em 22/02/2013.

<sup>2</sup> Para um apanhado geral e histórico desta vasta produção, veja-se HOBBSAWM, Eric. *História do marxismo*. São Paulo: Paz e Terra, 1985-1989. CODATO, Adriano; PERISSINOTTO, Renato. Ler Marx, Hoje: Um programa de Pesquisa e de Interpretação. *Mediações*, Londrina, v. 15, n. 2, pp. 219-230, Jul./Dez. 2010, p. 220 et seq.

<sup>3</sup> CODATO, Adriano; PERISSINOTTO, Renato. *Op. Cit.*, 2010. p. 221.

<sup>4</sup> KURZ, Robert. As leituras de Marx no Século XXI. In.: KURZ, Robert. *Marx Lesen*. Introdução (pp. 13 a 48). Frankfurt am Main: Eichborn, 2001. Disponível On line: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz97.htm>, acesso em 22/02/2013.

<sup>5</sup> BOBBIO, N. *Nem com Marx, nem contra Marx*. Trad.: Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Unesp, 2006. p. 301.

testemunhamos um florescer de novas e velhas abordagens do pensamento marxiano. Novos trabalhos, até de velhos marxistas, recolocam na pauta a necessidade de ler Marx de novo<sup>6</sup>.

É impossível, na perspectiva deste trabalho, sequer trazer à tona o conjunto das controvérsias que se desenvolveram dentro do movimento nomeado de marxismo, ou entre estes e seus opositores. Porém, é preciso assinalar o trágico destino do pensamento marxiano tanto na corrente que reivindicou sua herança teórica, quanto naqueles que abertamente proclamaram-se inimigos de suas ideias. Após a queda do Muro de Berlim<sup>7</sup>, como assinalou Bobbio<sup>8</sup>, abandonou-se “[...] uma difusa e acrítica *Marxlatría*”, sobretudo aquela oficial dos países do leste europeu, por uma “[...] igualmente difusa e acrítica *Marxfobia*”. Um número significativo de renomados marxistas participou de um movimento de abjuração pública de Marx. Alguns com tamanha *Marxfobia* que causaram estranhamento até em reconhecidos antimarxistas. Mas, o movimento seguinte ao da abjuração, a tentativa de reabilitar Marx, também não teve melhor destino. Sob essa justificativa se promoveu, nos anos finais do século XX e no início do século XXI, a fusão de marxismo com outras filosofias como o existencialismo, a fenomenologia ou o neokantismo, com resultados ruins para ambas. Do ponto de vista histórico, dado que a obra de Marx é uma filosofia da teoria e prática do movimento dos trabalhadores, sua crise significou a crise do movimento social de emancipação dos explorados, com resultados catastróficos em todo o mundo.

Hoje, após a vitória avassaladora do capital sobre o trabalho em todo o mundo, estamos, paradoxalmente, em uma posição melhor para repensar criticamente a prática, a teoria e a história do movimento de emancipação social dos trabalhadores do que o cenário Pós-Segunda Guerra Mundial, no século XX. No entanto, somente estaremos em condições de realizarmos essa tarefa se formos igualmente capazes de ouvir o próprio Marx. E essa escuta precisa ser feita sem a pretensão de encontrar o “verdadeiro Marx”, porque o que tem de verdadeiro em Marx é ser uma obra aberta e inacabada. Assim, como escreveu Hobsbawm, “Kautsky e inclusive Bernstein foram herdeiros de Marx tanto (ou, se se prefere, tão pouco) como Plekhanov e Lênin”<sup>9</sup>.

Porém, deixar de procurar pelo verdadeiro Marx não significa imputar à sua obra qualquer tipo de ideologia ou estrutura argumentativa estranha a seu modo próprio de

---

<sup>6</sup> Por que ler marx hoje? *Folha de São Paulo*. Caderno Ilustrada, 22/02/2013. Disponível on line: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrada/94961-por-que-ler-marx-hoje.shtml>, acesso em 22/02/2013. Ver também KURZ, Robert, 2001. HOBBSAWM, Eric. *Cómo Cambiar El Mundo*. Trad.: Silvia Furió, Barcelona: Crítica, 2011.

<sup>7</sup> A derrubada do Muro de Berlim, em 9 de novembro de 1989, é reconhecida hoje como o evento símbolo do fim da experiência comunista em todo o leste Europeu. Cf. AVILA, Carlos Federico Domínguez. A Queda do Muro de Berlim: um estudo com fontes brasileiras. *Revista Sociologia e Política*, Curitiba, v. 18, n. 37, p. 93-110, out., 2010.

<sup>8</sup> BOBBIO, N. *Op. Cit.*, 2006, p. 300.

<sup>9</sup> HOBBSAWM, Eric. *Op. Cit.*, 2011, p. 23.

elaboração filosófica. Esse parece ser o primeiro desafio de quem se coloca a tarefa de ler Marx de novo, pois o volume de obras que interpreta seu pensamento é tão vasto que às vezes fica difícil saber ao certo qual é o Marx que se está estudando. Com esse cuidado, metodologicamente, nosso procedimento é a análise crítica imanente, de modo a fazer o texto marxiano explicitar os seus próprios pressupostos, que são colocados face a face com a tradição interpretativa de sua obra. Dado esse passo, procuramos por novas conexões conceituais.

Escolhemos crise e revolução como conceitos-chave para abrir todas as portas do edifício filosófico marxiano porque, embora existam muitas divergências sobre aspectos de seu pensamento, pela plêiade de intérpretes já referida, todos parecem concordar que o conjunto de sua obra pode ser resumido como a teoria e a prática da revolução proletária. Como assinalou Lênin, “[...] a doutrina de Marx é um resumo das lições da experiência, iluminadas por uma concepção filosófica profunda e um rico conhecimento da história”<sup>10</sup>.

Em sua crítica implacável do capitalismo, Marx desenvolveu um método que redefiniu o próprio conceito de crítica como crise, tanto externa, quanto interna ao movimento das contradições específicas do modo de produção capitalista. Isso lhe permitiu comparar o grau real de satisfação das necessidades humanas atendidas por essa forma mais recente das relações sociais de produção com a potencialidade liberada por ela mesma e que poderia ser melhor desenvolvida em uma sociedade comunista. Por isso, podemos resumir a filosofia marxiana como uma tentativa de explicitar a forma material determinante da sociedade capitalista, porque ela é desta forma e como ela se transforma. Embora Marx negue, explicitamente, que esteja filosofando ao conceitualizar essas definições, fato que induziu muitos de seus intérpretes a traduzir a maioria de seus conceitos como meras descrições operacionais de uma teoria econômica e da história, mostraremos, ao longo de nossa exposição, que seus principais conceitos são afirmações filosóficas, no sentido de que oferecem princípios e fundamentos universais capazes de sustentar uma teoria da criação e revolução das formas políticas, semelhante, na forma, às tentativas empreendidas desde Platão até Hegel.

Nossa abordagem, portanto, no sentido apontado acima, é filosófica porque busca, na análise política, sociológica ou econômica da história empreendida por Marx, capturar aqueles princípios e fundamentos que tornam racionalmente explicáveis as condições pelas quais diferentes formas políticas são criadas e transformadas, e não uma receita de como mudar a

---

<sup>10</sup> LÊNIN, W. El Estado y La Revolucion. In.: LÊNIN, W. *Obras escogidas em três tomos*. Tomo II, pp. 289-387. Moscou: Progreso, 1978. p. 312.

sociedade. Nosso enfoque ilumina aspectos da filosofia política de Marx que mostram que é mais coerente ler sua proposta de transformação social como um elemento de sua filosofia da criação e revolução das formas políticas do que tratá-la como uma teoria específica. Essa abordagem torna aceitável agrupar teorias tão díspares como as de Lênin, Mao Tsé Tung ou Fidel Castro e Che Guevara sob o rótulo de marxistas, porque aqui se trata de reconhecer o mérito político e teórico desses revolucionários em preencher de conteúdo histórico aquelas formas abstratas e genéricas, tornando-as capaz de alavancar a mudança social pretendida.

Neste sentido, nosso estudo considera que, se houver uma filosofia da criação e revolução das formas políticas em Marx, não seria adequado se falar em determinação causal de uma ou outra, pois, nesse caso, seria preciso descrever todas as variáveis históricas, políticas, econômicas e sociais que conduziriam necessariamente à revolução, o que só pode ser feito se torturarmos o texto marxiano até ele confessar o que não faz: uma teoria causal da revolução. Ao contrário, quando tratamos seus *insights* sobre crise e revolução como uma filosofia das formas políticas, encontramos uma série de condições que precisam ser preenchidas para que seja possível a formulação de uma teoria da transformação social. Compreendida assim, uma filosofia política que apresenta o lugar e o meio da criação de novas formas políticas de organização das relações sociais de produção revela-se mais como um modelo abstrato do que uma teoria específica. Uma filosofia política que estabelece as condições necessárias sob as quais as sociedades se transformam, mas não uma receita de como fabricar uma revolução.

O que pretendemos acrescentar de novidade neste velho debate é a descoberta do lugar específico onde as transformações sociais podem ocorrer. Quais condições históricas criam o melhor ambiente para que a transformação social aconteça? Por que meios homens e mulheres podem ultrapassar essas barreiras históricas e criar novas formas políticas? E, sobretudo, sob quais condições se rompe o invólucro político da transformação, fazendo surgir uma nova forma social de reprodução das relações sociais de produção?

Até agora, as múltiplas e divergentes leituras de Marx sobre o tema privilegiaram a discussão dos meios para a transição entre uma forma e outra de organização das relações sociais de produção, deixando como complemento secundário a explicação de por que todas as formas políticas, até aqui, se deterioram e inauguram uma época revolucionária. Há aí algum determinismo? Há uma prevalência das forças sociais de produção material sobre o aparato do Estado? É a política um caminho possível para essas transformações?

Para iniciar a resolver essa gama de questões suscitadas, nos propusemos apreender a filosofia política marxiana através de uma abordagem nova dos materiais produzidos durante

e depois das revoluções de 1848, correlacionando os conceitos de crise e revolução. A leitura da análise marxiana das revoluções de 1848 oferece uma oportunidade ímpar de estudar as formas de transição entre sociedades e a criação de novas formas políticas. O material posto à disposição, através dos artigos produzidos para a *Nova Gazeta Renana*, merece uma pesquisa detalhada para observar a distinção, estabelecida por Marx, entre sua visão anterior aos acontecimentos de 1848 e sua ótica da Revolução Francesa, que o induz a acreditar no caráter revolucionário da burguesia europeia. Os fatos e derrotas de 1848, especialmente na Alemanha, reformam essa opinião. Sua análise, posterior aos acontecimentos, reconstitui as diversas determinações do que ele denomina a miséria alemã e as razões pelas quais a próxima revolução social terá de ser a revolução dos trabalhadores, a revolução socialista.

Para apresentar o itinerário que leva Marx da filosofia à economia política e de volta à filosofia, organizamos a exposição da tese em três capítulos. No primeiro - A revolução antes da crise, traçamos o desenvolvimento do pensamento de Marx desde sua inserção no movimento dos jovens hegelianos de esquerda até seu rompimento com Hegel no acerto de contas concluído com a elaboração da *Ideologia Alemã*<sup>11</sup>. O título do capítulo sintetiza a conclusão de seu desenvolvimento, pois se refere à revolução acontecida no pensamento de Marx antes que ele tenha compreendido o papel das crises econômicas na eclosão das transformações sociais. Também alude à crise de seu próprio pensamento na transição de um idealismo ativo para uma cosmovisão materialista dialética da história, o que conduz à elaboração do que denominamos um conceito filosófico de revolução, para demarcar, neste primeiro capítulo, sua filiação à tradição da filosofia política ocidental, em especial, do legado hegeliano da filosofia da história.

No segundo capítulo - A crise antes da revolução - tratamos de apresentar o contexto histórico do surgimento e amadurecimento da filosofia própria de Marx, enfatizando o papel teórico importante que cumpre, no desenvolvimento das principais teses marxistas, sua participação ativa na revolução europeia de 1848.

Os anos de crise no continente europeu foram também os anos do surgimento e amadurecimento do pensamento próprio de Marx. Assim, quando estouram as revoluções de 1848, ele tem a oportunidade de pôr à prova sua teoria já formulada da revolução socialista.

Para fazer o enfrentamento teórico que julgava de fundamental relevância, ele cria, com Engels e alguns burgueses de Colônia, um diário, a *Nova Gazeta Renana*, intitulado

---

<sup>11</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1845-46] *A Ideologia Alemã*: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, Bruno Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. Trad.: Rubens Enderle, São Paulo: Boitempo, [1ª reimpressão], 2009.

*Órgão da Democracia*. Sediado em Colônia, capital da província do Reno, uma das regiões econômica e politicamente mais desenvolvidas da Alemanha, em 1848, na qual vigorava o burguês Código Napoleônico, garantindo uma liberdade de imprensa mais ampla do que a possibilitada pela legislação feudal-absolutista prussiana. A *Nova Gazeta Renana – Órgão da Democracia* foi publicado de 1/6/1848 a 19/5/1849.

Sob o impacto das revoluções de 1848, na Europa, Marx estabelece, no nível conceitual, a relevância das crises econômicas do capital para o surgimento da revolução das classes trabalhadoras. O filósofo de Trier nunca nutriu nenhuma ilusão sobre a possibilidade de promover a emancipação política e social dos trabalhadores sem que os mesmos realizassem sua emancipação teórica, ou seja, que formulassem sua própria visão de mundo com clareza de objetivos e cientes da condição de classe social oprimida. Essa foi a tarefa a que se propôs e levou a cabo até sua morte em 1883.

No capítulo três - Crise e Revolução: lugar e modo da transformação social - abordamos a correlação estabelecida por Marx entre os dois conceitos, sua interdependência e mútua determinação. Para tanto, iniciamos por situar o sentido das revoluções de 1848 na obra teórica de Marx, ou, dito de outro modo, o papel teórico dessa revolução na elaboração e revisão dos conceitos de crise e revolução. Percorremos os textos históricos e políticos produzidos logo após a derrota da revolução, para anunciar o conceito marxiano de revolução. Enfatizamos o problema da temporalidade cindida entre um tempo lógico, de caráter teleológico e tendencial, e um tempo histórico, cíclico e criador.

A abordagem que propomos é dialética, no sentido de que percorre o caminho do concreto ao abstrato dos conceitos marxianos e suas múltiplas determinações, ao mesmo tempo em que desvela as relações internas dos mesmos para encontrar uma formulação sintética que reúne os vários momentos. Por isso, assuntos tratados no primeiro capítulo são retomados no segundo e no terceiro, com acréscimos de elementos que conduzem à sua concretude ou determinação específica enquanto um conceito. Essa forma de abordar o problema da relação entre crise e revolução justifica a estrutura da tese em três capítulos, subdivididos em três seções cada um. Em termos de procedimento analítico, a abordagem proposta se desdobra em uma exposição cronológico-temática, onde se privilegia uma ou outra forma dependendo do assunto a ser tratado. Assim, se o primeiro capítulo é quase totalmente cronológico, porque se trata de apresentar a filogênese dos conceitos marxianos na sua relação com o idealismo alemão, o segundo capítulo é mais equilibrado entre uma exposição cronológica e uma aproximação temática do problema das crises, porque aqui é preciso analisar o termo crise, mais que estabelecer sua origem na obra de Marx. O terceiro

capítulo, no entanto, é quase totalmente temático porque se procede à análise da correlação entre os termos crise e revolução, sob a moldura de uma filosofia da criação e revolução das formas políticas.

Por fim, precisamos esclarecer que, embora nosso trabalho se detenha em avaliar os termos da filosofia política de um filósofo do século XIX, suas conclusões, com certeza, alcançam o século XXI, na medida em que poderão contribuir para o esclarecimento de como as crises capitalistas nascem e por que as revoluções, muitas vezes, são o único meio para sua superação. Assim, revisitar Marx é como voltar a estudar a descoberta do sistema circulatório feita por William Harvey<sup>12</sup> no século XVII. Provavelmente nada mais será acrescentado senão a descoberta de que ele lançou as bases para a moderna medicina alcançar todos os desenvolvimentos a que chegou, inclusive com a elaboração de novas drogas e a possibilidade de transplante de coração, que já salvaram muitas vidas. O princípio de Harvey de que não é o sangue em si, mas sua circulação o que mantém o corpo biológico vivo, equivale à descoberta de Marx de que não é o capital em si, mas sua circulação que mantém o corpo político vivo. Se economistas e filósofos políticos, na relação com Marx, imitassem os médicos e fisiologistas na relação com Harvey, levando a sério os princípios e fundamentos que ele lançou, talvez tivessem evitado muitas crises.

Neste trabalho, de maneira indireta, tento restabelecer esse entendimento, pois me parece que a tarefa principal da filosofia é sempre oferecer algum esclarecimento sobre princípios e fundamentos. Se alcançarmos alguma clareza sobre o lugar e os meios para a transformação social, podemos começar a responder à questão prática: o que fazer?

---

<sup>12</sup> REBOLLO, Regina André. A difusão da doutrina da circulação do sangue: a correspondência entre William Harvey e Caspar Hofmann em maio de 1636. *História, Ciência, Saúde – Manguinhos*, v. 9, n. 3, Set./Dez., 2002. Disponível on line: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-59702002000300002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702002000300002&lng=en&nrm=iso), Acesso em 29/03/2013.

# Capítulo I

## A Revolução antes da Crise

### 1 Do idealismo ativo ao materialismo histórico

A melhor biografia intelectual já escrita sobre a formação do pensamento de Marx talvez seja aquela redigida por ele próprio no prefácio de *Para a crítica da economia política*, de 1859<sup>13</sup>. Nessas três páginas, que antecedem seu primeiro trabalho maduro de economia política, o autor lembra seus dias de redator da *Gazeta Renana*<sup>14</sup>, quando se viu “[...] pela primeira vez em apuros por ter que tomar parte na discussão sobre os chamados interesses materiais”<sup>15</sup>.

No prefácio, ele apresenta o itinerário de seus estudos, identificando claramente o ponto de partida, os percalços e o ponto de chegada. Esclarece, por exemplo, que seus estudos iniciais eram sobre direito e jurisprudência e que, ainda assim, só emergiam em segundo plano ao lado da filosofia e da história. Esses últimos assuntos ocupavam a maior parte de suas preocupações desde a tese sobre a *Diferença da Filosofia da Natureza de Demócrito e de Epicuro*, de 1841<sup>16</sup>, com a qual obteve o título de doutor em filosofia.

Os debates e decisões do Parlamento renano sobre o furto de madeira e do parcelamento da propriedade fundiária, as controvérsias sobre os camponeses do Vale do Mosela, os debates sobre o livre-comércio e a proteção aduaneira, além da polêmica aberta com o diário conservador *Jornal Geral (Allgemeine Augsburger Zeitung)*, que se publicava em Augsburg desde 1810, provocaram suas primeiras incursões no terreno da economia. Pelo testemunho do autor, percebe-se que os apuros derivam do confronto de suas ideias com a situação da Alemanha. Esse enfrentamento abalou profundamente suas convicções

<sup>13</sup> MARX, K. [1859] *Para a crítica da economia política; salário, preço e lucro; O rendimento e suas fontes; A economia vulgar*. 2.ed., São Paulo: Nova Cultural, 1986. (col. Os Economistas).

<sup>14</sup> Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe (Gazeta Renana de Política, Comércio e Indústria) foi um diário que se publicou em Colônia, maior e mais desenvolvida cidade da Renânia, entre 01 de janeiro de 1842 e 31 de março de 1843. A partir de abril de 1842, Marx colaborou na Gazeta Renana e a partir de outubro do mesmo ano, tornou-se um dos seus redatores-chefe, passando o jornal a revestir-se de um caráter democrático revolucionário. Foi na Gazeta Renana que Marx encontrou-se com Friedrich Engels, pela primeira vez, em 16 de novembro de 1842. Devido à decisão dos acionistas de lhe atribuir um caráter mais moderado para fugir da censura, Marx decide, em 17 de março de 1843, deixar o jornal. Em 31 de março o jornal foi fechado.

<sup>15</sup> MARX, K. [1859], 1986, p. 24.

<sup>16</sup> MARX, K. [1841] *Diferença da Filosofia da Natureza de Demócrito e de Epicuro*. Tradução de Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1972.



filosóficas até o ponto de ele decidir por se retirar “do cenário público para o gabinete de estudos, [...] para resolver a dúvida que [o] assediava”<sup>17</sup>. Marx não revela, no *Prefácio de 59*, a natureza da dúvida que o assediava. Porém, ao relatar que o primeiro trabalho que empreendeu para resolvê-la foi uma *Crítica da filosofia do direito de Hegel*<sup>18</sup>, aponta o caminho para desvendá-la<sup>19</sup>.

Nessa obra, redigida em 1843, na forma de 39 cadernos e publicados, postumamente, em 1927, há uma análise crítica, do §261 ao §313, que trata especificamente da questão do Estado, do livro de Hegel *Princípios da Filosofia do Direito*, publicado em 1820<sup>20</sup>. O primeiro caderno, que deveria conter, provavelmente, a crítica aos §257 a §260, desapareceu. Em vida, apareceu, em 1844, nos *Anais Franco-Alemães*<sup>21</sup>, uma *Introdução* que contém diferenças com o texto de 43<sup>22</sup>.

A *Crítica de 43* ou *Crítica de Kreuznach*, como também é chamada a crítica da Terceira Parte dos *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel é centrada na questão do método especulativo. O autor da *Crítica* ataca Hegel por ele partir de abstrações arbitrárias, isto é, derivar das ideias as coisas concretas. Hegel teria trocado o predicado pelo sujeito: enxergara o Estado constituindo a sociedade, quando é a sociedade que constitui o Estado. Na leitura de Marx, em Hegel:

A Ideia é subjetivada e a relação *real* da família e da sociedade civil com o Estado é apreendida como sua atividade *interna imaginária*. [...] por toda a parte, faz da Ideia o sujeito e do sujeito propriamente dito, assim como da ‘disposição política’, faz o predicado”<sup>23</sup>.

Os *Princípios da Filosofia do Direito*, no exame de Marx, não tratam de relações reais, mas de relações lógicas entre ideias. Não apreende o objeto em sua especificidade, mas deriva sua particularidade da relação universal e necessária entre sujeito e predicado. O procedimento especulativo parte da Ideia subjetivada e procura para cada determinação singular as categorias abstratas correspondentes. Tal filosofia não encontra a contingência, pois em tudo vê a necessidade da Ideia em seu devir.

<sup>17</sup> MARX, K. [1859], 1986, p. 24.

<sup>18</sup> MARX, K. [1843] *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. 2. ed. revista, São Paulo: Boitempo, 2010.

<sup>19</sup> “Não é mais somente a identificação hegeliana entre o Estado racional e o Estado prussiano que será questionada (como em 1842), mas toda a teoria das relações entre Estado e sociedade civil etc.” LÖWY, M. [1970] *A teoria da revolução no Jovem Marx*. Trad.: Anderson Gonçalves. São Paulo: Boitempo, 2012. p. 68.

<sup>20</sup> HEGEL, G. W. F. [1820] *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

<sup>21</sup> *Deutsch-Französische Jahrbücher* (Anais Franco-Alemães) foi publicado em Paris, sob a direção de Karl Marx e Arnold Ruge, em língua alemã. Saiu apenas um número, duplo, em fevereiro de 1844. Incluía as obras de Marx: *Sobre a Questão Judaica* e *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. *Introdução*, assim como as obras de Engels: *Esboços para Uma Crítica da Economia Política* e *A Situação em Inglaterra: o Passado e o Presente*, de Thomas Carlyle. Divergências de princípios entre Marx e Ruge impediram a continuidade da revista.

<sup>22</sup> Cf. ENDERLE, Rubens. Apresentação à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. In.: MARX, K. [1843], 2010, p. 17.

<sup>23</sup> MARX, K. [1843], 2010, §262 e §267, p. 30 e 32.

Na glosa do §269 se aprofunda esse ponto de vista, agora de forma mais determinada, tendo como mira a concepção organicista de Estado proposta por Hegel. Nas palavras de Marx:

Hegel não faz senão dissolver a “constituição política” na abstrata Ideia universal de “organismo” [...]. Ele transformou em um produto, em um predicado da Ideia, o que é seu sujeito; ele não desenvolve seu pensamento a partir do objeto, mas desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica<sup>24</sup>.

Ora, essa maneira de filosofar, aplicada aos problemas da situação da Alemanha dos anos 40 do século XIX, produzia, no pensamento, questões sem muito sentido. Essa ausência do significado, sobre a gênese dos problemas sociais, começou a incomodar Marx.

Temos então que já em 1843 a crítica de Marx deslocava-o da convivência pacífica com o método especulativo hegeliano. O arcabouço conceitual com o qual enfrentava, nos tempos da *Gazeta Renana*, “os chamados interesses materiais” era o do idealismo ativo dos jovens hegelianos de esquerda<sup>25</sup>, que pretendia, adaptando o hegelianismo a um programa de reforma democrática de cunho liberal, transformar o Estado Prussiano no Estado racional proposto pelo mestre.

Para os jovens hegelianos, incluso Marx até 1843, a crítica era arma suficiente para dissolver os nódulos de irracionalidades incrustados no Estado Prussiano, que o impediam de se tornar “um verdadeiro Estado, isto é, em um Estado em conformidade com a razão”<sup>26</sup>. A vivência jornalística, conforme testemunha o próprio Marx no *Prefácio de 59*, lhe obrigou a ter de resolver “os chamados interesses materiais” com os dispositivos teóricos do Estado racional. Essa experiência mostrou os limites e inconsistências de sua base filosófica. Aqui se desvenda a dúvida que o incomodava naquele tempo quando ele mesmo admite que “[...] a boa vontade de ‘ir em frente’ ocupava muitas vezes o lugar do conhecimento do assunto”<sup>27</sup>. Ela pode ser descrita como a questão da relação real entre a gênese dos conflitos e contradições que emergem na sociedade e sua expressão ou acolhimento pelos aparatos do Estado<sup>28</sup>. Em suma, era a mesma problemática da filosofia política moderna: a relação entre a universalidade requerida para a legitimidade das leis positivas do Estado e os particularismos da propriedade privada em uma sociedade desigual e dividida em classes. No entanto, se a problemática era a mesma, veremos que a solução é completamente distinta.

<sup>24</sup> MARX, K. [1843], 2010, §269, p. 36.

<sup>25</sup> Cf. FLICKINGER, Hans. *Marx: nas pistas da desmistificação filosófica do capitalismo*. Porto Alegre: L&PM, 1985. p. 8. Também NAVES, Márcio Bilharinho. *Marx: Ciência e Revolução*. São Paulo: Moderna; Campinas (SP): Editora da UNICAMP, 2000. p. 13, entre outros.

<sup>26</sup> NAVES, M. B. 2000, p. 21.

<sup>27</sup> MARX, K. [1859], 1986, p. 24.

<sup>28</sup> Cf. NETTO, J. P. *Marxismo impenitente: contribuição à história da ideias marxistas*. São Paulo: Cortez, 2004. p. 17.

A base filosófica que animava as intervenções de Marx na *Gazeta Renana* era, sem exagero, toda a tradição da filosofia política ocidental, expressa no idealismo alemão, que concebia a política, na forma do Estado racional, como o modo de ser do homem. Somente para ilustrar essa tradição, pois voltaremos a esse tema mais adiante, pincelamos duas passagens clássicas. Uma de Hegel:

Se o Estado é o espírito objetivo, então *só como membro é que o indivíduo tem objetividade, verdade e moralidade* [grifo nosso]. A associação como tal é o verdadeiro conteúdo e o verdadeiro fim, e o destino dos indivíduos está em participarem numa vida coletiva; quaisquer outras satisfações, atividades e modalidades de comportamento têm o seu ponto de partida e o seu resultado neste ato substancial e universal<sup>29</sup>.

Outra de Aristóteles:

É claro, portanto, que a cidade [Estado] *tem precedência por natureza* [grifo nosso] sobre o indivíduo. [...] um homem incapaz de integrar-se numa comunidade ou que seja auto-suficiente a ponto de não ter necessidade de fazê-lo, não é parte de uma cidade, por ser um animal selvagem ou um deus<sup>30</sup>.

Bem entendido, a visão hegeliana do Estado é o ponto culminante da concepção de mundo organicista dos gregos, só que aqui realizada pela *razão* ao invés da natureza. Hegel resolve o problema da antinomia entre Estado e sociedade civil pela suprassunção (*aufheben*) desta naquele, de maneira que “*só como membro [do Estado] é que o indivíduo tem objetividade, verdade e moralidade*”. Antes de Hegel, também Rousseau, Hobbes e Locke buscaram na perfectibilidade do Estado Moderno a resposta para aquela contradição entre a universalidade do Estado e a particularidade da propriedade privada. Em todas essas filosofias políticas, o Estado, sob diversas formas, é reafirmado como única possibilidade de efetivação da razão e realização dos atributos humanos. No estudo realizado por Boaventura de Sousa Santos<sup>31</sup>, essas *soluções* são muitos diferentes:

Rousseau ataca-a frontalmente, recusando separar a liberdade da igualdade e deslegitimando as desigualdades sociais com base na propriedade. Hobbes suprime e oculta a antinomia, reduzindo todos os indivíduos a uma situação de extrema e idêntica impotência perante o soberano. Finalmente, Locke acolhe a antinomia, sem se exceder em consistência, através de uma justificação que legitima, simultaneamente, a universalidade da ordem político-jurídica [Estado Moderno] e as desigualdades de propriedade [sociedade burguesa].

<sup>29</sup> HEGEL, G. W. F. [1820], 1997, § 258 [nota], p. 217.

<sup>30</sup> ARISTÓTELES. *Política*. 2. ed; Trad.: Mário da Gama Kury. Brasília: Edunb, 1988. 1253a, p. 16.

<sup>31</sup> SANTOS, B. S. *Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência*. V. 1: Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. 7. ed.; São Paulo: Cortez, 2009. p. 138-139.

Na síntese oferecida por Bobbio<sup>32</sup>, a filosofia do direito de Hegel pode ser lida como uma “exasperação” dessa trajetória. O acabamento, por assim dizer, da filosofia política moderna na obra de Hegel é também a afirmação mais radical da política como substrato essencial para a definição da condição humana.

Todos os filósofos, a começar por Platão, o fundador da filosofia política ocidental, até Marx em 1842, são unânimes em afirmar que, fora do Estado enquanto tal, não há sociabilidade possível, nem se poderia sequer falar em humanidade. É o que Chasin descreveu como a “determinação *onto-positiva* da política”<sup>33</sup>. Essa determinação é apresentada como ontológica porque, desde a fundação do pensamento político ocidental, na obra de Platão, até seu aperfeiçoamento final na obra de Hegel, entende-se a política como atributo do ser humano, isto é, ser humano é o mesmo que ser um *zôon politikón*<sup>34</sup>. A tradução do *animal político* de Aristóteles por *animal social* de Tomás de Aquino<sup>35</sup> revela apenas a incapacidade da filosofia para pensar o ser social como instância ontológica própria (sujeito e não predicado). Para a determinação onto-positiva da política, explica Chasin<sup>36</sup>:

[...] o atributo da politicidade não só integra o que é de mais fundamental do ser humano-societário – é intrínseco a ele – mas tende a ser considerado como sua propriedade por excelência, a mais elevada, espiritualmente, ou a mais indispensável pragmaticamente; tanto que conduz à indissolubilidade entre política e sociedade, a ponto de tornar quase impossível, até mesmo para a simples *imaginação*, um formato social que independa de qualquer forma de poder político.

Realizamos essa digressão esquemática sobre o desenvolvimento da relação Estado e sociedade civil na filosofia moderna, para realçar o fato de que Marx chega ao gabinete de *Kreuznach*, em 1843, nadando em águas da tradição do idealismo alemão, ou seja, tentando resolver a dúvida que lhe assediava pela radicalização do aperfeiçoamento do Estado, na forma de uma radicalização da democracia. Agora é preciso mostrar que não foi só a vivência jornalística que lhe impôs uma revisão de sua base filosófica. É preciso olhar também o programa de reforma dos jovens hegelianos de esquerda para rastrear ali a origem da *Crítica de 43*.

Os jovens hegelianos de esquerda foram um grupo de estudantes e jovens professores da Universidade de Berlim, onde lecionou Hegel desde 1818 até sua morte em 1831, auto-

<sup>32</sup> BOBBIO, N. *Nem com Marx, nem contra Marx*. Trad.: Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Unesp, 2006. p. 152.

<sup>33</sup> CHASIN, J. Posfácio; Marx: Estatuto Ontológico e resolução metodológica. In.: TEIXEIRA, Francisco José Soares. *Pensando com Marx: uma leitura crítico comentada de O Capital*. São Paulo: Ensaio, 1995. p. 368.

<sup>34</sup> ARISTÓTELES, 1988, 1253a, p. 15. Mário da Gama Kury, seguindo a tradição medieval da tradução de Aristóteles, verte *Zôon Politikón* para o português como animal social, denunciando com isso o quanto a determinação onto-positiva da politicidade está “naturalizada” no pensamento ocidental.

<sup>35</sup> AQUINO, T. *Suma Teológica*. Trad. Aimom-Marie Roguet et. al. São Paulo: Loyola, 2001. v. II, IV. I, 96, 4, C.

<sup>36</sup> CHASIN, J., op. cit, loc. Cit.

denominado *Die Freien* (Os Livres) e que formavam o *Doktorclub* – Clube dos doutores, em fins dos anos 30 e meados dos 40 do século XIX<sup>37</sup>. As figuras centrais desse grupo foram: Max Stirner, Bruno Bauer, David Strauss e Arnold Ruge. Membros mais jovens foram August von Cieszkowski, Karl Schmidt, Edgar Bauer, Ludwig Feuerbach, Friedrich Engels e Karl Marx. O tema comum dos jovens hegelianos era a aplicação do método dialético especulativo de Hegel, no sentido de radicalização da crítica das formas históricas inacabadas em relação ao Estado racional, com o intuito de fundamentar a necessidade da transformação burguesa do Estado Prussiano. Isso se materializou em críticas radicais à religião, sendo as mais conhecidas delas *A Vida de Jesus*, de David Strauss; e *A Essência do Cristianismo*, de Ludwig Feuerbach<sup>38</sup>.

Os jovens hegelianos se opuseram ao popular grupo dos hegelianos de direita, ou velhos hegelianos que detinham as cátedras da Universidade e outras posições de prestígio no governo prussiano. A divisão entre os dois grupos dizia respeito à interpretação do sistema de Hegel. Para os velhos, o mestre teria concluído, no plano das ideias, as séries de evoluções dialéticas históricas. O Estado Prussiano, realmente existente, seria a culminação de todo o desenvolvimento social anterior, representando o Estado Racional em sua forma histórica, pois já havia desenvolvido um extenso sistema de serviços civis, boas universidades, industrialização e alta empregabilidade. Os jovens hegelianos acreditavam que ainda haveria mudanças dialéticas mais extensas para acontecer, e que a sociedade da Prússia da época estava longe da perfeição, não era mais que uma caricatura do Estado Racional hegeliano, pois continha focos de pobreza, censura e os não luteranos sofriam com a discriminação religiosa. Para uns a história havia chegado ao fim, o sistema fechou; para outros o sistema estava em aberto. Para os velhos hegelianos, já havia se completado a plena adequação do Espírito do mundo a si mesmo. Para os jovens, era preciso completar a crítica da religião<sup>39</sup>.

Foi a essa tarefa que se propôs Feuerbach n’*A essência do cristianismo*<sup>40</sup>. Marx não menciona, na breve autobiografia intelectual de 1859, a influência que recebeu dessa obra, publicada em 1841, nem das *Teses provisórias para a reforma da filosofia*<sup>41</sup>, escritas em 1842 e publicadas em 1843, nem dos *Princípios da filosofia do futuro*<sup>42</sup>, editada em julho de 1843.

<sup>37</sup> Cf. McLELLAN, D. *Karl Marx: vida e pensamento*. Trad.: Jaime Clasen, Petrópolis: Vozes, 1990. p. 42 et seq.

<sup>38</sup> Cf. FEDOSSEIEV, P. N. (org.). *Karl Marx: biografia*. Lisboa: Avante; Moscou: Progresso, 1983. p. 27 et seq.

<sup>39</sup> NAVES, M. B. 2000, p. 14.

<sup>40</sup> FEUERBACH, L. [1841] *A essência do cristianismo*. Tradução e notas de José da Silva Brandão. Petrópolis (RJ): Vozes, 2007.

<sup>41</sup> FEUERBACH, L. [1842] *Teses provisórias para a reforma da filosofia*. Disponível em: [http://ensinarfilosofia.com.br/pdfs/e\\_livros/12.pdf](http://ensinarfilosofia.com.br/pdfs/e_livros/12.pdf), acesso em 19/09/2011.

<sup>42</sup> FEUERBACH, L. [1843] *Princípios da filosofia do futuro*. Disponível em: [http://www.lusosofia.net/textos/feuerbach\\_ludwig\\_principios\\_filosofia\\_futuro.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/feuerbach_ludwig_principios_filosofia_futuro.pdf), acesso em 19/09/2011.

Ele reconheceu essa influência nos *Manuscritos econômico-filosóficos*<sup>43</sup>, redigidos em Paris em 1844 e publicados, em russo, pela primeira vez, em 1932. Engels, em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, publicado em 1886, admite que a leitura d'A *essência do cristianismo* causou uma impressão tão forte que “[...] momentaneamente todos nós nos transformamos em ‘feuerbachianos’”<sup>44</sup>. É possível rastrear, na obra de Feuerbach, a fonte da *crítica de 43*, pois foi ele o pioneiro no dismantelamento da metafísica hegeliana. Foi o primeiro a contestar o pressuposto hegeliano de que o pensamento era o sujeito, o ser era o predicado e a lógica era o pensamento que se pensava a si próprio.

Para Feuerbach, e por influência dele, depois também para Marx, o absoluto nunca poderia ser sujeito, porque se o fosse, necessariamente, teria de dissolver-se no predicado. Portanto, a entificação do absoluto, sua transformação em sujeito, resultou na deterioração do sujeito em predicado. As determinações reais do objeto e que garantem seu conhecimento só podem ser apreendidas do próprio objeto. O que é o ser determinado só se define por suas próprias particularidades e contingências e nunca pelas especificações do absoluto.

Na explicação mais clara de Feuerbach:

As determinações que garantem o conhecimento real são sempre apenas as que determinam o objecto [*sic*] pelo próprio objecto - as suas determinações próprias, individuais – portanto não são universais, como as determinações lógico-metafísicas que, por se estenderem a todos os objectos sem distinção, não determinam objecto algum. Com toda a razão, pois, Hegel transformou as determinações lógico-metafísicas de determinações de objectos em determinações autónomas – autodeterminações do conceito; de predicados, que elas eram na antiga metafísica, fez sujeitos, e deu assim à metafísica ou à lógica a significação do saber auto-suficiente e divino<sup>45</sup>.

A partir da leitura da obra de Feuerbach, ficou claro para Marx que a crítica filosófica não poderia restringir-se a confrontar o caráter racional do Estado moderno com a irracionalidade do real. Isso ele já havia experimentado em sua atividade jornalística e defrontou-se com a insuficiência desse procedimento. Nos artigos da *Gazeta Renana*, em especial naquela série dedicada a debater as deliberações do Parlamento Renano sobre o furto de madeira e *As Novas Instruções do Governo Prussiano acerca da Censura*, o jovem Marx exercitou esse procedimento crítico à exaustão. Aparece ali a contraposição do caráter universal do Estado com a circunstância específica da existência da propriedade privada. Já

---

<sup>43</sup> “De Feuerbach data, em primeiro lugar, a crítica positiva humanista e naturalista. Quanto menos ruidosa, tanto mais segura, profunda, extensa e duradoura é a eficácia dos escritos feuerbachianos, os únicos nos quais – desde a Fenomenologia e a Lógica de Hegel – se encerra uma efetiva (*wirkliche*) revolução teórica.” MARX, K. [1844] *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 20.

<sup>44</sup> ENGELS, F. [1886] Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. In.: ENGELS, F.; MARX, K. *Textos I*. São Paulo: Edições Sociais, 1975. p. 87.

<sup>45</sup> FEUERBACH, L. [1843] *Princípios...*, p. 68.

nesses artigos transparecia o ceticismo de Marx sobre a capacidade de o Estado prussiano impedir a infiltração “dos interesses materiais” e irracionais no âmago da racionalidade política, ou seja, do próprio Estado<sup>46</sup>.

Ouve-se o eco do ponto de vista filosófico naturalista-humanista de Feuerbach na conclusão de Marx na análise do §270 da *Filosofia...*, ao censurar Hegel por não cuidar de compreender o objeto, mas apenas considerá-lo “[...] como determinações lógico-metafísicas em sua forma mais abstrata”<sup>47</sup>. O que a *Crítica...* contestava era a dissolução das determinações próprias do objeto, aqui especificamente o Estado, nas determinações gerais da lógica. O ataque à especulação levava com ele também à derrocada dos produtos da mesma, ou seja, o Estado racional. Assim, se o pensamento não é o sujeito, se o ser não é predicado dele e a lógica não pode ser o pensamento pensando a si mesmo, então é o estatuto da própria filosofia praticada até ali que estava sendo questionado. E se a filosofia especulativa não alcança compreender o objeto em suas próprias determinações, então as qualidades específicas nomeadas por essa filosofia não são mais que abstrações lógico-metafísicas, incapazes de dizer: “Eis o Estado Prussiano em sua singularidade”.

Aprofunda-se e ganha contornos de ruptura o estranhamento do jovem Marx com uma tradição de pensamento político que não permitia que a filosofia frequentasse ruas e praças, que não protestasse, que não gritasse ou chorasse com o sofrimento da humanidade. Uma filosofia que olhava com desconfiança e até desprezo pelos negócios humanos, a ponto de absorver o conteúdo concreto, “as determinações que garantem o conhecimento real” na forma inteiramente abstrata das “determinações lógico-metafísicas que, por se estenderem a todos os objectos sem distinção, não determinam objecto algum”. Marx, ao contrário, queria a filosofia nos jornais próxima do homem comum e rejeitava a filosofia contemplativa antipopular<sup>48</sup>.

Essa “crítica da especulação”<sup>49</sup> deriva imediatamente das leituras marxianas de Feuerbach como reformador da filosofia e transforma-se em uma rebelião contra toda a tradição da filosofia política ocidental, que sempre buscou uma forma de Estado que pudesse livrar o filósofo dos “interesses materiais” e permitir-lhe viver *ad aeternum* no mundo das ideias. O que a vivência jornalística ensinou a Marx é que, por mais que o filósofo tente sair

---

<sup>46</sup> Cf. EIDT, C. A razão como tribunal da crítica: Marx e a Gazeta Renana. Ensaios AD HOMINEM 1, Tomo IV – Dossiê Marx; São Paulo: Estudos e edições Ad Hominem; Ijuí: EdUnijui, 2001. p. 79-100, passim.

<sup>47</sup> MARX, K [1843] 2010, §270, p. 38.

<sup>48</sup> EIDT, C. Op. Cit., p. 97.

<sup>49</sup> Cf. CHASIN, M. A Crítica da Especulação nas Glosas de Kreuznach. Ensaios Ad Hominem 1, Tomo IV – Dossiê Marx; São Paulo: Estudos e edições Ad Hominem; Ijuí: EdUnijui, 2001. p. 145-161.

do mundo material, ele pertence a esse mundo e sua cabeça é mundana, embora na imaginação do filósofo apareça como apartada do corpo [da esfera material].

Nesse sentido, é interessante o argumento de Arendt<sup>50</sup> sobre por que, afinal, no mito da caverna de Platão, o filósofo retorna do mundo das ideias se lá era o lugar onde ele sempre quis estar. Para ela, o retorno é a admissão de Platão de que a alma não sobrevive sem o corpo e, se é assim, o filósofo deve providenciar o ordenamento desse mundo material para que seja liberado a retornar ao seu verdadeiro habitat: o mundo da contemplação das ideias. De forma precipitada, ela conclui que o fim da tradição política ocidental em Marx se dá pelo salto da filosofia para a história e pela intenção dele, frustrada, segundo ela, de realizar a filosofia na história. Veremos que é possível deduzir da negação da especulação operada por Marx uma fuga para a história enquanto processo de produção do homem, mas esse não é o movimento que Marx faz. Se Platão fugiu da caverna dos negócios humanos para ver melhor a verdade fulgurante das ideias, porque a escuridão da caverna lhe impedia de ver a verdade, Marx abandona o mundo das ideias pelo excesso de claridade que o cega e impede de ver a realidade. Sua opção por tatear na penumbra entre os “chamados interesses materiais” não é puramente metodológica; não é simplesmente aliviar a vista do excesso de explicação hegeliana, mas é a confissão de que primeiro precisa-se entender o corpo para chegar à compreensão da alma. Mais grave ainda, talvez o que Marx quisesse dizer é que tal separação não faz sentido, que só podemos compreender o homem como unidade, através de sua autoatividade na história.

O questionamento da filosofia especulativa conduz à conclusão, implícita na *Crítica...*, de que o momento filosófico é a compreensão do *Ser* em todas as suas determinações. A atitude filosófica por excelência seria solucionar a relação pensamento e objeto pela “lógica da coisa”, isto é, pela apreensão das determinações reais do objeto, no caso da *Crítica...*, do Estado. A relação do pensamento com as irracionalidades do mundo sensível levaria, no âmbito da autoconsciência, à contradição que moveria o filósofo do pensamento à ação contra o próprio mundo e seu caráter irracional, mas, de outro modo, também conduziria ao retorno ao pensamento rebelando-se contra suas próprias insuficiências filosóficas. Talvez seja essa a compreensão subjacente ao procedimento crítico que obriga Marx a concluir o julgamento do §270 afirmando que:

---

<sup>50</sup> ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro* [A tradição e a época moderna]. 2.ed., Trad.: Mauro Barbosa de Almeida; São Paulo: Perspectiva, 1988. p. 64.



O verdadeiro interesse [de Hegel] [...] não é a filosofia do direito, mas a lógica. O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatilizem no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica<sup>51</sup>.

Começava a surgir aqui, na forma de uma crítica da especulação, os contornos da solução marxiana da dúvida que ele carregou para Kreuznach. O momento filosófico seria compreender a coisa, o mundo material, físico, em sua própria manifestação. Significa descer à caverna e romper os grilhões ali onde eles aprisionam os homens e mulheres. Mas, por mais paradoxal que possa parecer, isso não quer dizer que a filosofia não seja mais possível, pois o que a especulação vê como determinações do conceito lógico na compreensão dos objetos, a nova perspectiva que brota da crítica à especulação, vê a coisa em sua própria lógica. É preciso registrar que nem mesmo Marx, provavelmente, estivesse totalmente consciente e seguro desse passo, pois em Kreuznach ele ainda entendia a filosofia como sinônimo do idealismo alemão.

Ao analisar a nota de Hegel do §302, Marx retoma e aprofunda a crítica ao método especulativo enquanto método filosófico. Ele censura o que qualifica como erro da filosofia especulativa ao tomar a contradição da manifestação do mundo material como “*unidade no ser*, na Ideia”. Marx é categórico: “Extremos reais não podem ser mediados [...] eles não precisam de qualquer mediação, pois eles são seres opostos”<sup>52</sup>. O procedimento especulativo, sempre segundo a leitura de Marx, mistura *essência* e *existência*, como se fossem meras categorias lógicas. Sua insistência nesse aspecto da crítica que pratica é uma boa pista para encontrarmos o caminho que vai trilhar mais adiante na solução “[...] da antinomia de *Estado político e sociedade civil*, da *contradição do Estado político abstrato* consigo mesmo”<sup>53</sup>.

O autor da *Crítica de 43* se vale da própria argumentação hegeliana, para, através de uma crítica imanente às suas categorias, fazer aparecer a contradição do método especulativo. Ainda é dialética, mas com início na negação do negado pela especulação. O resultado é uma crise no interior da dialética hegeliana que a revela como uma dialética dogmática, porque fechada, autorreferenciada e totalizante. A saída do sistema não é por uma crítica comum, vulgar; que procura solucionar a crise atacando os termos da contradição, mas sim por uma crítica filosófica verdadeira, radical, que ataca a contradição em si. Na explicação de Marx<sup>54</sup>:

<sup>51</sup> MARX, K. [1843], 2010, §270, p. 38-39.

<sup>52</sup> MARX, K. [1843], 2010, §302 [nota], p. 105.

<sup>53</sup> Ibid. [nota], p. 107.

<sup>54</sup> Ibid. [nota], p. 108.

A crítica vulgar cai em um erro *dogmático* oposto. [...] *luta* contra seu objeto, do mesmo modo como, antigamente, o dogma da santíssima trindade era eliminado por meio da contradição entre um e três. [...] a crítica verdadeiramente filosófica [...] não indica somente contradições existentes; ela *esclarece* essas contradições, compreende sua gênese, sua necessidade. Ela as apreende em seu significado *específico*. Mas esse *compreender* não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer por toda parte as determinações do Conceito lógico, mas em apreender a lógica específica do objeto específico.

Talvez por isso, Avineri<sup>55</sup> conclua que o surgimento de uma dialética materialista elaborada por Marx “pode ser chamada de uma das consequências dialéticas da filosofia especulativa de Hegel”. Seria seu lado negativo. Penso que é mais do que isso. A dialética materialista marxiana é a antítese da dialética especulativa hegeliana, mais que sua oposição é sua negação. O resultado da “crítica verdadeiramente filosófica” de Marx foi sua saída do sistema hegeliano<sup>56</sup>.

Essa consequência foi interpretada por especialistas na obra de Marx como a negação da filosofia *strictu sensu*. Tal leitura dominou por tanto tempo os círculos acadêmicos e políticos que se tornou senso comum que Marx deixou a filosofia pela economia política. Trocou o mundo de ideias abstratas e conceitos verdadeiros, que seria o mundo da filosofia, pelas categorias operacionais da economia e da pragmática política. Extinguiu a filosofia ao realizá-la na política. Transformou os conceitos filosóficos de Hegel em categorias econômicas e sociais. Sua obra, desde os primeiros escritos, “expressa a negação da filosofia”<sup>57</sup>.

Tal opinião do senso comum filosófico pode ter sido formada, como de resto se formam todas as opiniões do senso comum, por um preconceito oriundo dos hegelianos que tratam o seu sistema não como *uma* filosofia, mas como *a* filosofia. De outra parte, com a colaboração de certa hermenêutica da imputação do marxismo vulgar que atribuiu a filosofia de Marx o duvidoso epíteto de não *uma*, mas *a* ciência da história.

Em ambos os pontos de vista se exclui a dedução de Marx do caráter revolucionário da filosofia hegeliana, ou, antes, de uma nova filosofia assentada em pressupostos negados pela especulação. Quando o polo positivo da dialética hegeliana é dissolvido no polo negativo de

<sup>55</sup> AVINERI, S. *The social & political thought of Karl Marx*. Cambridge: University Press, 1968. p. 06.

<sup>56</sup> “Essa concepção da história, que fez época, foi a premissa teórica direta da nova concepção materialista, e já isso criava também um ponto de ligação para o método lógico. [...] Marx era e é o único que se podia entregar ao trabalho de retirar da lógica hegeliana a medula que encerra as verdadeiras descobertas de Hegel neste campo e de restaurar o método dialético, despojado da sua roupagem idealista, na simples nudez em que aparece como a única forma exata do desenvolvimento do pensamento”. ENGELS, F. A Contribuição à Crítica da Economia política de Karl Marx. In.: MARX, K.; ENGELS, F. *Textos*, v. 3, 1975. p. 309-310.

<sup>57</sup> MARCUSE, H. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. 4. ed., Tradução de Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. (Col. O Mundo Hoje; v. 28), p. 239. Ponto de vista diverso é apresentado por Korsch ao esclarecer que “[...] no parece legítimo declarar la teoría materialista de Marx como una teoría ya no filosófica por el solo hecho de que no tenga que cumplir una tarea puramente teórica, sino a sua vez práctico-revolucionária”. KORSCH, K. *Teoría Marxista y Acción Política*, 1979, p. 189.

seus próprios pressupostos, o que se obtém, estou convencido de que essa é também a opinião de Marx, não é simplesmente uma mudança metodológica, uma alteração de lugar de observação, um deslocamento de procedimento científico ou técnico. O resultado é uma filosofia da *práxis* social<sup>58</sup>.

Ora, ao contrário da explicação de Marcuse<sup>59</sup> de que:

A existência do proletariado dá testemunho vivo de que a verdade não foi realizada. Então, a história e a realidade social “negam”, por si mesmas, a filosofia. A crítica da sociedade não pode mais progredir por meio da doutrina filosófica, mas torna-se uma tarefa da prática sócio-histórica.

Estou convencido de que, por toda a *Crítica de Kreuznach*, o que se denuncia é a incapacidade da filosofia especulativa e de resto toda a filosofia baseada na autoconsciência e no solipsismo metódico de apreender a realidade em sua manifestação específica, seu ser social (para falar com Lukács<sup>60</sup>). A “existência do proletariado dá testemunho vivo” do polo negativo da filosofia especulativa hegeliana não resolvido na universalidade abstrata e formal do Estado racional. A “história e a realidade social negam” em sua manifestação própria que a especulação seja capaz de apreender o objeto em sua lógica específica. A “crítica da sociedade” só pode prosseguir com uma nova filosofia, que seja capaz de tomar a “prática sócio-histórica” como seu momento positivo, esclarecer a gênese de suas contradições e solucioná-las no âmbito onde podem ser resolvidas as contradições reais da sociedade: na história. Veremos adiante que a filosofia é ela própria uma prática sócio-histórica.

Marx, do ponto de vista estritamente epistemológico, está, no central, de acordo com Hegel: os homens só podem conhecer aquilo que produzem. Com explicou Kosik<sup>61</sup>:

Conhecemos o mundo, as coisas, os processos somente na medida em que os “criamos”, isto é, na medida em que os reproduzimos espiritualmente e intelectualmente. Essa reprodução espiritual da realidade só pode ser concebida como *um* dos muitos modos de relação prático-humana com a realidade, cuja dimensão mais essencial é a *criação* da realidade humano-social. Sem a criação da realidade humano-social não é possível sequer a *reprodução* espiritual e intelectual da realidade.

---

<sup>58</sup> “É Antonio Gramsci, nos Cadernos do cárcere, que vai utilizar pela primeira vez a expressão ‘filosofia da práxis’ para referir-se ao marxismo”. LÖWY, Michael. A centelha se acende na ação: a filosofia da práxis no pensamento de Rosa Luxemburgo. *Margem Esquerda*, 15, out. 2010, p. 83. Ver também VÁSQUEZ, A. S. *Filosofia da Práxis*. 4. ed., Trad.: Luiz Fernando Cardoso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

<sup>59</sup> MARCUSE, H. 1978, p. 242.

<sup>60</sup> FREDERICO, C. *O Jovem Marx - 1843-44: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Cortez, 1995. LUKÁCS, G. *Ontologia do ser social*. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: LECH, 1979. Disponível on line: <http://www.acervo.epsjv.fiocruz.br/beb/textocompleto/mfn11157>, acesso em 25/02/2011.

<sup>61</sup> KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. 5. ed., Trad. Célia Neves e Alderico Toríbio. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989. p. 206.

Com o que Marx não está de acordo é que os homens sejam produtos de suas ideias e pensamentos. Mais adiante, pretendo argumentar, com Brudney<sup>62</sup>, que a tentativa de Marx, consciente ou não, de deixar a filosofia revelou que é possível filosofar de diversos modos, inclusive da maneira dialética materialista.

No entanto, por ora, precisamos seguir a dinâmica da “crítica verdadeiramente filosófica” tentada por Marx, pois dela poderemos extrair, naturalmente, o seu modo próprio de filosofar.

A aquisição teórica de Marx, do período da *Crítica...*, é exercitada no ensaio *Glosas Críticas Marginais ao Artigo ‘O rei da Prússia e a reforma social’*. De um prussiano<sup>63</sup>, publicado em 1844 no *Vorwärts!* (Avante!), um jornal de tendência democrática, dos emigrados alemães, publicado em Paris de janeiro a dezembro daquele ano. É um texto seminal que alinhava uma crítica de princípio ao Estado e seus fundamentos<sup>64</sup>.

O contexto do ensaio é o seguinte: em junho de 1844, na Silésia, havia estourado uma revolta dos trabalhadores na tecelagem contra as péssimas condições de trabalho e os baixos salários, um sintoma das crises econômicas e políticas que assolaram a Europa em diferentes modulações de 1830 até as revoluções de 1848<sup>65</sup>. Os trabalhadores atearam fogo nos escritórios e quebraram máquinas e títulos de propriedades das fábricas. A rebelião teve grande repercussão na Alemanha e até fora dela, pois se tratava da primeira manifestação, organizada e coletiva, de revolta dos trabalhadores alemães.

Foi nesse cenário que Arnold Ruge, companheiro de Marx na redação da *Gazeta Renana* até 1843, escreveu um artigo criticando outro que havia sido publicado no jornal Francês *La Reforme*. O ponto de vista de Ruge era que os trabalhadores da Alemanha não tinham intelecto político para compreender a dimensão universal desse fato particular de uma província da Alemanha. Para o “Prussiano”, como assinou o artigo, só o intelecto político tem um caráter de universalidade e é justamente a sua ausência, na atrasada Alemanha, que não permite que o rei da Prússia tenha uma visão mais ampla do processo social em desenvolvimento e suas implicações gerais, tratando o caso como simples problema da administração.

---

<sup>62</sup> BRUDNEY, D. *Marx's attempt to leave philosophy*. Harvard: University Press, 1998. p. 213 et seq.

<sup>63</sup> MARX, K. [1844] *Glosas Críticas Marginais ao Artigo "O rei da Prússia e a reforma social"*. De um prussiano. Tradução e prefácio de Ivo Tonet. *Práxis*, Belo Horizonte, n. 05, p. 45-91, out./dez. 1995. Também disponível on line em: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1844/08/07.htm>, acesso em 12/10/2011.

<sup>64</sup> Cf. FRAGA, P. D. A Concepção Negativa da Politicidade: um estudo ao redor do *Glosas Críticas...* de Marx contra Ruge. ANAIS da 2ª Jornada de ensino, pesquisa e extensão e 5º Seminário da Iniciação Científica. v. 2. Ijuí: EdUnijuí, 1999. p. 34.

<sup>65</sup> HOBBSAWM, E. J. *A Era das Revoluções: 1789-1848*. 25.ed. Revista, Trad.: de Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. São Paulo: Paz e Terra, 2010. p. 187 Et seq.

Marx, ao contrário, argumenta, tendo a Inglaterra, então a sociedade burguesa mais desenvolvida como Estado Moderno, que é justamente o intelecto político desenvolvido o que impede o governo e os trabalhadores de ver as bases sociais da miséria na Silésia e de resto em toda a Alemanha e na emergente sociedade burguesa. Para ele,

O princípio da política é a vontade. Quanto mais unilateral, isto é, quanto mais perfeito é o intelecto político, tanto mais ele crê na onipotência da vontade e tanto mais é cego frente aos limites naturais e espirituais da vontade e, conseqüentemente, tanto mais é incapaz de descobrir a fonte dos males sociais.<sup>66</sup>

A expressão mais acabada do intelecto político é o Estado Moderno, a partir do qual a burguesia pensa representar os interesses gerais de toda a sociedade. Por isso:

[...] o Estado não pode acreditar na impotência interior da sua administração, isto é, de si mesmo. Ele pode descobrir apenas defeitos formais, casuais, da mesma, e tentar remediá-los. Se tais modificações são infrutíferas, então o mal social é uma imperfeição natural, independente do homem, uma lei de Deus, ou então a vontade dos indivíduos particulares é por demais corrupta para corresponder aos bons objetivos da administração<sup>67</sup>.

Também os trabalhadores, na sociedade burguesa, em especial nas mais desenvolvidas, em que o Estado assume a manutenção da saúde, da educação e da assistência aos pobres [como era a Inglaterra do século XIX e como é o Brasil do século XXI], tendem a gastar suas energias em lutas inúteis, “sufocadas em sangue”, porque exigem do Estado o que ele não pode dar, ou seja, a abolição das condições que permitem a existência do próprio Estado. Assim, por pensarem na forma da política, isto é, na forma do Estado Moderno, os trabalhadores enxergam na falta de vontade política a origem de todas as suas mazelas. Como não recebem atenção às suas reivindicações, reagem com violência, invadem fábricas, quebram máquinas, depredam patrimônio público, incendiam veículos e imaginam com isso derrubar o Estado.

Mas derrubar o Estado Moderno sem derrubar as condições que o colocaram em pé será apenas trocar uma classe dominante por outra, pois, como argumenta Marx, no *Glosas Críticas*, o Estado não é outra coisa senão a expressão jurídica, política e militar da classe que está no comando da sociedade. Nas suas palavras:

---

<sup>66</sup> MARX, K. [1844], 1995, p. 82.

<sup>67</sup> Ibid., p. 81.

Quanto mais poderoso é o Estado e, portanto, quanto mais político é um país, tanto menos está disposto a procurar no princípio do Estado, portanto no atual ordenamento da sociedade, do qual o Estado é a expressão ativa, autoconsciente e oficial, o fundamento dos males sociais e a compreender-lhes o princípio geral. O intelecto político é político exatamente na medida em que pensa dentro dos limites da política<sup>68</sup>.

Ressoa aqui a *Crítica de 43* na forma da crítica da política. A negação da especulação conduziu à negação da política, na sua expressão histórica: o Estado Moderno.

Como Marx prometeu, na negação da especulação, “descer” à caverna para esclarecer suas contradições e, permanecendo nesse terreno, “compreender sua gênese, sua necessidade” para apreender a política em seu significado específico, precisamos perscrutar onde ele encontra a anatomia de seu objeto.

---

<sup>68</sup> Idem, *Ibidem*.

## 2 Materialismo e história

O lugar onde Marx tateia seu objeto de estudo - o Estado Moderno - da *Crítica de Kreuznach*, para desvendar sua estrutura e organização interna, é a história. A obra na qual essa investigação se expressa de forma mais explícita é *A Ideologia Alemã*<sup>69</sup>. Por isso, quebramos nossa sistemática de abordagem cronológico-temática para um acesso temático-cronológico da *Ideologia*. O salto por sobre os textos da *Questão Judaica*<sup>70</sup>, de 1843, *Manuscritos econômico-filosóficos* e *A Sagrada Família*<sup>71</sup>, ambos de 1844, aos quais retornaremos em breve, justifica-se pela necessidade de situarmos o lugar de onde Marx e Engels avistam a filosofia e a política nesses escritos anteriores.

Redigida entre os anos de 1845 e 1846 e tornada pública somente em 1921, a *Ideologia Alemã*, que Marx confessa, no *Prefácio de 59*, ter de bom grado entregue “à crítica roedora dos ratos”<sup>72</sup>, representa, simultaneamente, o ponto de chegada da *Crítica de 43* e o ponto de partida d’*O Capital*, cuja redação também não será completada em virtude da morte de seu autor em 1883. Embora a ortodoxia da ex-União Soviética, autoproclamada guardiã oficial da filosofia de Marx, tenha popularizado a ideia de que se trata da primeira exposição sistemática e definitiva da cosmovisão dialético-materialista da história de Marx e Engels, a verdade é que essa obra, da mesma forma que a *Crítica de 43* ou os *Manuscritos econômico-filosóficos* de 44 são textos inacabados com diversas lacunas e imprecisões e algumas elaborações iniciais que, tomadas como finais, não fazem justiça à filosofia marxiana. Feitas essas ressalvas, é evidente que, considerados em seu conjunto, esses escritos expõem o nascimento e a passagem para a fisionomia adulta do pensamento de Marx.

Segundo trabalho realizado em conjunto entre os dois autores, em 1844 haviam redigido *A Sagrada Família*, seria apenas um acerto de contas com sua antiga consciência filosófica, como referiu o próprio Marx no *Prefácio de 59*, mas tornou-se o texto inaugural de

---

<sup>69</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1845-46], 2009.

<sup>70</sup> MARX, K. [1844] *A Questão Judaica*. 2. ed., São Paulo: Moraes, 1991.

<sup>71</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1844] *A Sagrada Família* ou crítica da crítica crítica: contra Bruno Bauer e consortes. Trad.: Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.

<sup>72</sup> MARX, K. [1859], 1986, p. 26.

um novo método para as ciências sociais: o materialismo dialético<sup>73</sup>. Despontam aqui os contornos das categorias essenciais da dialética marxista, revelação que aparece sob a forma da negação e superação de sua própria ideologia, qual seja: a dos jovens hegelianos de esquerda.

Para o escopo deste trabalho, interessa avaliar a recepção, na *Ideologia...*, do materialismo de base antropológica de Feuerbach, que esclareceu e estremeceu as bases em que eles operavam, até então, suas análises. Esse encontro de Marx e Engels com Feuerbach é apresentado, em especial, na primeira parte da obra, cuja exposição desdobra o processo de afastamento das categorias hegelianas e do afloramento de uma nova visão da história e de um novo método para as ciências sociais.

A *Ideologia Alemã* é a conclusão do acerto de contas com a filosofia especulativa hegeliana e com o Círculo dos Jovens hegelianos de esquerda, que vinha sendo feita desde a *Crítica de 43*, passando pelos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, *A Sagrada Família* e o texto de Engels de 1845: *A Situação da Classe Operária na Inglaterra*.

Conforme seus autores, a primeira parte dessa obra pretende: “[...] desmascarar esses carneiros que consideram a si mesmos e são considerados por outros como lobos; [e] mostrar como eles apenas repetem filosoficamente os balidos das representações dos burgueses alemães [...]”<sup>74</sup>. O tom sarcástico da crítica ridiculariza o idealismo alemão e deixa aparecer outro ponto de partida que põe um ponto final na filosofia especulativa e na tradição do pensamento político ocidental. O procedimento metodológico é desvelar os conceitos do idealismo alemão para revelar que seus pressupostos, ao contrário do que anunciam, não têm a força que prometem, porque apenas “espelham a miséria da real situação alemã”<sup>75</sup>.

Segundo nossos autores: “Até o momento, os homens sempre fizeram representações falsas de si mesmos, daquilo que eles são ou devem ser”<sup>76</sup>. Essa conclusão é apresentada no contexto de uma dura crítica ao que os dois autores denominam o “domínio das ideias”. A rebelião de ambos contra esse domínio se dá pela descoberta, ou antes, o salto da *vita contemplativa* para a *vita activa*, para ficar ainda na divisão clássica da filosofia entre mente e

---

<sup>73</sup> A expressão não é de Marx nem de Engels, quem a utilizou pela primeira vez para descrever o método de Marx foi Joseph Dietzgen (1828-1888), nos anos 70 do século XIX. Cf. MCLELLAN, D. *As ideias de Engels*. Trad.: James Amado. São Paulo: Cultrix, 1977, p. 71. (col. Mestres da Modernidade). Também não cabe no escopo deste trabalho uma discussão pormenorizada do intenso debate desde Antonio Labriola, Benedetto Croce, Edwin Seligman, Eduard Bernstein, Max Adler, Karl Vorlander, e Bertrand Russell acerca da inadequação do uso do termo e o significado disso para a interpretação da teoria do conhecimento de Marx. Cf. JORDAN, Z. A. Marxian Naturalism. In.: Idem, *The Evolution of Dialectical Materialism*. Macmillan press, 1967. Disponível online em: <http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/en/jordan2.htm>, acesso em 04/11/2011.

<sup>74</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1845-46], 2009, p. 523.

<sup>75</sup> Idem, *Ibidem*

<sup>76</sup> Idem, *Ibidem*



corpo, espírito e matéria, de que “[...] o pressuposto de toda história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos”<sup>77</sup>. Ao tomarem as ideias que os homens fazem de si mesmos em cada época, os filósofos não fizeram mais do que representar, de forma distorcida, no plano ideal, as condições reais de onde brotam essas ideias.

Ao proclamarem que “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência”<sup>78</sup>, Marx e Engels estabelecem uma base oposta àquela do idealismo filosófico alemão que, segundo eles, teria reduzido o mundo à sua representação intelectual, em sistemas ideológicos como a religião, o direito, o absoluto, o gênero, o único, o homem. Com isso, reduziram toda a evolução histórica a esses conceitos como se estes dominassem no mundo existente. Os velhos e novos idealistas acreditavam não só que tais categorias seriam independentes das relações sociais, mas como efetivos fundamentos destas. O rebate que fazem Marx e Engels é que “a nenhum desses filósofos ocorreu a ideia de perguntar sobre a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, sobre a conexão de sua crítica com seu próprio meio material”<sup>79</sup>. Portanto, ao permanecerem no mundo das ideias, os filósofos perderam sua ligação com o mundo material, de onde, queiram ou não, brotam suas próprias ideias.

As estranhas ideias dos filósofos só lhes aparecem como verdadeiros problemas filosóficos, porque são a expressão de um mundo estranho ao homem comum. Marx e Engels acreditam que muitos desses problemas filosóficos se dissolvem quando compreendidas as relações de onde surgiram. No entanto, admitem que seja muito difícil eliminar da consciência do povo ideias como a da criação *ex nihilo* da natureza e do homem, porque a noção de movimento e autoengendramento do *Ser* parece sem sentido aos cinco sentidos naturais, uma vez que os mesmos estão deformados pela condição estranhada com que se relacionam com a natureza. É esse senso comum, plenamente explicável a partir da consideração das condições vitais de indivíduos humanos ativos, que esclarece o surgimento de filosofias como a cartesiana, que é capaz de julgar tudo como não existente e, ainda assim, julgar a si mesmo como algo que *é*. Derivar o existente do não existente é algo concebível somente no plano do pensamento puro, abstrato. Porém, esse é o tipo de abstração que Marx e Engels consideram como não razoável ou totalmente arbitrário.

A questão da criação, a pergunta sobre a origem da vida, da natureza ou do homem somente pode ser respondida de maneira razoável se for pressuposto que quem põe a questão

---

<sup>77</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1845-46], 2009, p. 87.

<sup>78</sup> Idem, p. 94.

<sup>79</sup> Idem, p. 84.

é um ser histórico, portanto, limitado pelas condições dadas de sua existência. Abstrair dessas condições é o mesmo que negar objetividade ao ser humano, negar sua existência. Esse é o núcleo da crítica marxiana à filosofia que, desde Platão, teria hipostasiado certas ideias como sendo a essência do humano. Para a perspectiva materialista da história, a abstração arbitrária que põe a essência antes da existência do humano, inverte sujeito e predicado e, com isso, bloqueia o próprio acesso do pensamento ao mundo real objetivo. Tal operação somente pode ser defendida como uma contemplação do céu da verdade ideal, ou seja, como pura ideologia<sup>80</sup>.

A pesquisa da história material dos homens, seu embate com a natureza e as relações estabelecidas entre si é que podem desvendar as formas de ideologia. O que precisa ser investigado, na sociedade civil e na economia política, são os intercâmbios entre as pessoas. O materialismo marxiano propõe o estudo das relações empíricas entre os indivíduos, entre os países, classes, regiões, etc., em consonância com a análise conceitual dessas relações empíricas. O que surge como fundamental, nessas investigações, é o processo de desenvolvimento da sociedade, sua origem na história e a criação das formas políticas como uma atividade prática. O que estabelecem como ponto de partida investigativo é o fato, empiricamente observável, de que toda história e ideologia dependem, em última análise, de uma coisa muito simples: as relações que os humanos contraem ao produzirem os meios para sua existência como indivíduos de uma determinada espécie.

A rebelião, proposta por Marx e Engels, contra o domínio das ideias, as ficções do cérebro e, ainda, contra as fantasias das fraseologias falsificadoras e mistificadoras, é, sobretudo, uma rebelião contra o aprisionamento da realidade em categorias pré-estabelecidas e padrões científicos ditados pela filosofia especulativa. Mas é também, ao mesmo tempo, a afirmação de um determinado método de investigação filosófica que reconhece os limites do próprio conhecimento e, ainda assim, não abandona o terreno da experimentação das condições materiais. Isso porque, após a observação atenta das ruínas filosóficas, deixadas pelo desmoronamento do edifício do idealismo clássico alemão, para Marx e Engels o único modo de avançar no conhecimento filosófico é colocar em relevo, “[...] em cada caso particular, empiricamente e sem nenhum tipo de mistificação ou especulação, a conexão entre a estrutura social e política e a produção”<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> “[...] Então pensa-te a ti mesmo como não-sendo, tu que também és natureza e ser humano. Não penses, não me perguntes, pois, tão logo pensas e perguntas, tua abstração do ser da natureza e do homem não tem sentido algum. Ou és um tal egoísta que assentas tudo como nada e queres, tu mesmo, ser?”. MARX, K. [1844], 2004. p. 114.

<sup>81</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1845-46], 2009, p. 93.

Uma primeira distinção importante a ser observada é que, para os dialético-materialistas, na abordagem da história, há o fato histórico, a ser constatado, e os atos históricos, a serem compreendidos. De uma parte, há uma base de determinação material limitada pela maneira como os humanos organizam a produção da própria vida material, o modo como providenciam a alimentação, um abrigo para as intempéries e algumas coisas básicas elementares. Essa condição revela a base elementar, a primeira relação de qualquer sociedade: a relação com a natureza de onde precisa ser retirado tudo o que os humanos precisam para cumprir aquelas condições básicas. Esse pressuposto fundamental, para os dialético-materialistas, não se altera em qualquer forma de vida social humana, seja ontem nas sociedades primitivas, seja amanhã na sociedade tecnológica e avançada: é “uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos”<sup>82</sup>. De outra parte, satisfeitas essas primeiras necessidades, ou, na maneira própria de satisfazê-las, bem como pelos instrumentos e ferramentas pelas quais elas são efetivadas, homens e mulheres produzem novas necessidades e contraem novas relações. A “produção de novas necessidades constitui o primeiro ato histórico”<sup>83</sup>, a parte criativa, não necessária, biologicamente falando, da produção da história. A produção da arte, da religião, da filosofia e todas aquelas formas de intercâmbios que, na cosmovisão dialético-materialista da história, não estão diretamente ligadas às necessidades vitais, no sentido biológico.

O primeiro aspecto da produção da história é incontestável: é um fato, no sentido de que é algo que acontece, pode ser percebido e experimentado por todo e qualquer ser humano, uma vez que, como ser natural organicamente constituído, compartilha essas necessidades vitais com qualquer outro ser vivo. Assim, a sua existência pode ser descrita como um metabolismo com a natureza, um sistema de intercâmbio material. Em termos de ciência, é algo para ser constatado. Já o segundo aspecto, a produção de novas necessidades que conduzem a novas relações e remetem a novas formas de produção da vida material, é um ato, no sentido de que é possibilitado pelas condições materiais vigentes, ou seja, os humanos podem querer e podem realizar essa vontade, pois já criaram o fundamento material para tanto, estão alimentados, abrigados, vestidos. A criação histórica, ou seja, o primeiro ato humano livre das necessidades vitais, é uma necessidade social, no sentido de que é condicionada e limitada pela forma de cooperação dos indivíduos na produção da sua existência. Esse ato histórico não pode ser apenas constatado, ele precisa ser compreendido. E

---

<sup>82</sup> Idem, p. 33.

<sup>83</sup> Ibidem.

ele só pode ser compreendido, afirmam Marx e Engels, em relação à base de onde surgiu. Na desconsideração desse fato, porém, é que residem todos os equívocos e confusões da filosofia em geral, da formulação de uma metafísica transcendental e, finalmente, do idealismo alemão.

Para Marx e Engels, o problema da tradição filosófica na compreensão da história foi tratar as criações humanas na história, as invenções de seu cérebro, as ideias, os dogmas, como  *fatos*. Na perspectiva dialético-materialista da história, esses atos precisam ser interpretados em conexão com o primeiro fato histórico: a produção da vida material, o primeiro pressuposto material para se criar qualquer coisa. Entender o mundo de outra maneira é olhá-lo de forma invertida.

O terceiro aspecto, salientado pelos autores d'*A Ideologia Alemã*, que esclarece o desenvolvimento da história é “que os homens, que renovam diariamente sua própria vida, começam a criar outros homens, a procriar - a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a *família*”<sup>84</sup>. Assim, o intercâmbio com a natureza em primeira instância, o intercâmbio com outros homens no processo de produção material de sua existência e, por fim, o intercâmbio homem e mulher conformam “uma segunda natureza” de caráter social. Esses três aspectos não são organizados em uma sequência de tempo ou espaço ou fases distintas. Ao contrário, são faces de um mesmo processo geral de produção da vida social. O homem objetiva-se, aparece como alguém que *é*, em uma dupla carência: da natureza em termos biológicos e da sociedade em termos sociais. Sua existência como indivíduo depende da espécie e a sobrevivência da espécie depende da sua existência como indivíduo. A produção material da vida e o enriquecimento das habilidades humanas, pelo trabalho, aparecem então como dupla natureza: “de um lado como relação natural, de outro como relação social”<sup>85</sup>.

O fato de que o ser humano depende, mesmo nas sociedades mais sofisticadas, da natureza em sentido biológico não faz dele um ser natural na acepção de que ele é imediatamente sua atividade vital. Mesmo o ser humano mais rude, mais próximo de seu ancestral primata, é já um ser que existe para si mesmo, como atividade objetiva, prática. Essa característica, inclusive, mais que o pensamento e a fala, é o que permite distinguir o ser humano dos outros animais. Engels, que sempre traduziu os conceitos marxianos em formas mais sintéticas e simplificadas, anos mais tarde expressou essa ideia afirmando que “o trabalho criou o próprio homem”<sup>86</sup>. Antes, em 1844, Marx havia colocado a questão nos seguintes termos: “A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente

---

<sup>84</sup> Ibidem

<sup>85</sup> idem, p. 34.

<sup>86</sup> ENGELS, F. Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem. In.: MARX, K.; ENGELS, F. *Textos*. v.1. São Paulo: Edições Sociais, 1975. p. 63.

disponível ao ser *humano* de modo adequado”<sup>87</sup>. Portanto, ao contrário dos outros animais, a relação do animal humano com a natureza precisa ser mediada.

A atividade que vincula a cooperação entre indivíduos e que aparece a eles como obrigação ou determinação da necessidade de manter-se vivo em relação à natureza chama-se trabalho. É o trabalho que, conforme a cosmovisão dialético-materialista da história, cria a humanidade, afastando o que denominamos humano do seu antepassado comum: os primatas. O trabalho aparece aos trabalhadores sempre sob dois modos: um, como trabalho abstrato enquanto consumo de energia vital; e outro, como trabalho objetivado no produto de seu esforço vital. No primeiro modo, representa a atividade vital de sobrevivência biológica, que se produz e se consome todos os dias e não pode ser guardado ou trocado. “O trabalho é a vida, e se a vida não se permutar todos os dias por alimentos sofre e, em seguida, perece”<sup>88</sup>. No segundo modo produz um mundo de objetos capaz de estabelecer uma proteção contra a natureza e de adequá-la ao convívio tipicamente humano. Como diz Marx: “O produto do trabalho é o trabalho [abstrato] que se fixou num objeto, fez-se coisa, é a *objetivação* do trabalho”<sup>89</sup>.

O mundo cognoscível para o homem é sempre um mundo humano ou a natureza humanizada na forma de produtos úteis à convivência humana. O acesso a algo situado fora daquilo que é produzido pelo homem é, nos termos de Marx, uma impossibilidade prática, pois o que ele entende por natureza é a totalidade<sup>90</sup> de coisas para nós e não as coisas em si, independentes da ação prática dos homens. Não é demais repetir que Marx não discordava de Hegel e do idealismo alemão na questão do papel que cumpre o sujeito no processo de conhecimento. O defeito, dizia ele, na primeira tese sobre Feuerbach (1845), foi que a concepção materialista anterior tomava a realidade sensível somente sob a forma de objetos, externalidades da consciência e “[...] não como *atividade humana sensível, como prática*”<sup>91</sup>.

Marx rejeitou a identificação operada por Hegel entre pensamento e realidade, mas acolheu dele a noção de que a consciência tem uma função constitutiva para a apreensão da

<sup>87</sup> MARX, K. [1844], 2004, p. 128.

<sup>88</sup> BURET, E. *De la misère des classes labourieuses en Angleterre et en France; de la nature de la misère, de son existence, de ses effects, de ses causes, et de l'insuffisance des remèdes qu'on lui opposés jusqu'ici, avec l'indication des moyens propes a en affranchir les sociétés*. Tomo I. Paris: 1840, p. 49-50, Apud: MARX, K. [1844], 2004, p. 36.

<sup>89</sup> MARX, K. [1844], 2004, p. 80.

<sup>90</sup> “Existe uma diferença fundamental entre a opinião dos que consideram a realidade como totalidade concreta, isto é, como um todo estruturado em curso de desenvolvimento e de auto-criação, e a posição dos que afirmam que o conhecimento humano pode ou não atingir a ‘totalidade’ dos aspectos e dos fatos, isto é, das propriedades, das coisas, das relações e dos processos da realidade. No segundo caso, a realidade é entendida como o conjunto de todos os fatos. Como o conhecimento humano não pode jamais, por princípio, abranger todos os fatos - pois sempre é possível acrescentar fatos e aspectos ulteriores - a tese da concreticidade ou da totalidade é considerada uma mística. Na realidade, totalidade não significa *todos os fatos*. Totalidade significa: realidade como um todo estruturado, dialético, no qual ou do qual um fato *qualquer* (classes de fato, conjuntos de fatos) pode vir a ser racionalmente compreendido”. KOSIK, K., O. Cit., 1989, p. 35.

<sup>91</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1845-46], 2009, p. 533.

realidade, apenas traduziu essa apreensão como atividade sensorial humana, ou seja, como sensação derivada da ação e não como um ato de pensamento abstrato, como queria Hegel. Contudo, pelo fato de os homens reagirem a estímulos externos na ação de ver, tocar, cheirar, provar o gosto, ouvir, não se deve entender os sentidos naturais como manifestações puramente biológicas, mas sempre determinados pela ação seletiva destes em constante evolução humana, tanto biológica quanto mais sociocultural. Portanto, o mundo é cognoscível porque é experimentado e desprendido, através da ação humana, da massa caótica e incognoscível das coisas pré-existentes na natureza.

Para Marx, “desde o início, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens”<sup>92</sup>. Ela é a manifestação de que o homem existe como espírito, para além da sua atividade vital, isto é, para além da mera necessidade biológica. É, por outro lado, a sensação de que as coisas que o cercam como natureza humanizada são o produto da sua atividade sensorial e que coisas existem fora de si. A consciência prática, imediata, compreende a dependência direta da natureza como também uma interdependência de outros seres humanos. Isso quer dizer que os nossos cinco sentidos são sentidos sociais, antes de serem equipamentos biológicos para a apreensão da realidade, ou, como explica Marx, “[...] o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência do *seu* objeto, pela natureza *humanizada*”<sup>93</sup>. Somente esta natureza humanizada é cognoscível porque é um mundo produzido pelo homem, resultado de sua *atividade humana sensível*. Dito de outro modo, nas palavras de Labica<sup>94</sup>: “A atividade humana sensível é a atividade social”. “[...] O homem é bem simultaneamente natureza e história, vida e consciência, produtor e produto, sujeito e objeto”.

O ser social e suas relações se expressam e se compreendem como natureza humanizada. O que, na visão hegeliana, se chamava cultura, em Marx se compreende como uma segunda natureza, enraizada no modo como o ser humano produz sua sobrevivência biológica. Tal concepção afasta Marx do naturalismo antropológico de Feuerbach, que é antropológico, porque situa o homem como o objeto da filosofia, e é naturalismo porque declara que a consciência sem a natureza é uma abstração impossível. Para Marx, “[...] *as sensações*, paixões, etc. do homem não são apenas determinações antropológicas em sentido próprio [atributos essenciais do ser humano - na versão da antiga metafísica], mas sim verdadeiramente afirmações *ontológicas* [atributos históricos do ser social] do ser (natureza) -

<sup>92</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>93</sup> MARX, K. [1844], 2004, p. 110.

<sup>94</sup> LABICA, G. *As Teses sobre Feuerbach de Karl Marx*. Trad.: Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p. 85.

e [...] só se afirmam efetivamente pelo fato de o seu objeto ser para elas *sensivelmente...*<sup>95</sup>. Embora se possa, com justiça, ver aqui o eco do palavreado de Feuerbach, não é correto tornar o Marx dos *Manuscritos de Paris* um feuerbachiano *tout court*. Ora, a afirmação do ser social como a possibilidade de compreensão de sua própria natureza e, decorrente disso, de quem é o homem, não pode ser, adequadamente, denominada de naturalismo antropológico.

Ao contrário, o materialismo marxiano não é baseado apenas na suposição ontológica, no sentido da metafísica tradicional, da primazia causal do mundo material sobre a mente, mas na possibilidade de acesso cognitivo a esta suposição, o que o empurra para fora da metafísica tradicional, pois aqui a tautologia é existencial e não lógica. Daí porque se poderia tomar o novo materialismo de Marx como um naturalismo ampliado que se aplica agora, tanto ao fato da existência biológica dos seres humanos, quanto à expressão dessa existência na sua mente. Porém, isso seria correto se tomado no sentido de que a constatação da existência biológica de seres humanos somente é possível pela consideração de fatos históricos e do intercâmbio social, ou seja, ao falar de si mesmo como algo que *é*, o ser humano já pressupõe seu *ser*. Isso só é possível pela atividade do trabalho que, ao colocar no mundo *algo objetivo*, fora da mente dos homens, os faz sentir que eles que produziram esse *algo objetivo* são *algo objetivo* também.

Tanto nos *Manuscritos Econômico-filosóficos* de 1844, como, ainda mais, n' *A Ideologia Alemã* de 1845-46, Marx rompe com o naturalismo antropológico de Feuerbach por considerar que ele raciocina sobre as mesmas bases do materialismo francês e do empirismo inglês, que tomam o homem como produto de suas circunstâncias e sua educação e tratam a sua mente como um receptor passivo de sensações, percepções e efeitos forjados do exterior. Se assim o fosse, não teríamos como explicar o fato histórico de que as sociedades humanas mudaram ao longo do tempo e que o ser humano mudou também. Então, o metabolismo do homem com a natureza deve produzir algo mais que somente a satisfação de suas necessidades biológicas.

Foi essa desconfiança que levou Marx e Engels a concluir que os homens não apenas estão na história, mas eles fazem a história. As suas necessidades, sendo carências de um ser natural, são satisfeitas de diferentes maneiras, conforme a resistência que a natureza lhes impõe e determinam as articulações e conexões entre a forma de suprir tais necessidades e o conteúdo da expressão, na consciência, de como tais carências são resolvidas. Portanto, se as necessidades são diferentes em cada época, o mundo também será diferente, como ocorre,

---

<sup>95</sup> MARX, K. [1844], 2004, p. 157.

aliás, no âmbito da ecologia, para as outras espécies animais. Como veremos adiante, a adaptabilidade dos homens ao meio, diferentemente do que ocorre nas outras espécies animais, não é simplesmente uma reação aos estímulos externos, mas o resultado de seu trabalho – que é a exteriorização de si com base no que o meio lhe oferece. A ação revolucionária na história, como veremos adiante, é só a manifestação mais radical dessa atividade vital.

A atividade prática do homem – o trabalho - cria um mundo objetivo. Contudo, Marx não entende essa objetivação como produto da mente, mas como uma atividade natural e, portanto, como um ato de produção e não o da criação *ex nihilo*. Portanto, o mundo, tal como se apresenta para a fruição da atividade própria do ser humano, isto é, a convivência entre humanos, é produto direto da sociedade humana e não do homem como um indivíduo. Todo o desenvolvimento intelectual e moral do homem, a aquisição e o avanço das artes e da ciência, é uma consequência da vida social. Por isso, não se pode compreender a sociedade partindo do indivíduo, mas se pode compreender o indivíduo partindo da sociedade, porque o conceito mesmo de indivíduo é uma expressão social.

É a vida em sociedade que exige e produz especializações no que e para que produzir, conduzindo historicamente a uma divisão social do trabalho. Essa divisão estabelece as condições, formas e finalidades da produção e configura o que se pode descrever como o modo de produção da vida social de uma determinada sociedade, que, por sua vez, informa o grau de consciência ou a maior complexidade das ideias vigentes em uma determinada época. A forma pela qual os indivíduos de uma determinada sociedade estabelecem a cooperação para a produção da vida social é, ela própria, “uma força produtiva”<sup>96</sup>.

A compreensão filosófica da história somente é possível se a análise parte do desenvolvimento da indústria e dos intercâmbios e avança para a descrição e o estabelecimento das conexões sempre existentes entre essas “forças produtivas”, o “modo de produção” e as ideias que os homens fazem de si mesmos e de seu tempo. A representação que os homens fazem para si mesmos do modo pelo qual reproduzem sua existência chama-se consciência. Porém, advertem Marx e Engels, não há uma “[...] consciência ‘pura’. O ‘espírito’ sofre, desde o início, a maldição de estar ‘contaminado’ pela matéria”<sup>97</sup>, que se apresenta de imediato como linguagem. A linguagem nasceu com a consciência, pois é a consciência prática, real. Ela é a manifestação da necessidade de intercâmbio, a consciência da incompletude do indivíduo em face de outro indivíduo e de ambos com relação à natureza.

---

<sup>96</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1845-46], 2009, p. 34.

<sup>97</sup> Idem, *Ibidem*.



A consciência surge primeiro como apreensão do meio sensível imediato e se manifesta para os indivíduos como uma dependência ou necessidade em relação à natureza, em segundo, como obrigação em relação aos outros, uma interdependência geral do meio social. Assim, esclarecem os filósofos materialistas, “a identidade entre natureza e homem aparece de modo que a relação limitada dos homens com a natureza condiciona sua relação limitada dos homens entre si”<sup>98</sup>.

A consciência de que cada indivíduo pertence a uma família, bando ou tribo surge de suas relações imediatas de dependência dos outros para subsistir até chegar à sua fase produtiva, com capacidade para trabalhar e gerar outros indivíduos. A consciência gregária, de pertencimento ao grupo, se amplia e se torna mais complexa tanto mais se desenvolvem as necessidades e o aumento da produção diante do crescimento da população. Daí brota e se desenvolve a divisão do trabalho, que originariamente não era mais que a divisão de tarefas entre homem e mulher no processo reprodutivo. A divisão social do trabalho cresce e se amplia “naturalmente” na medida em que se desenvolvem formas mais sofisticadas de atendimento das necessidades de segunda ordem, seja pela força bruta, pelo conflito ou mesmo arranjos casuais provocados por acidentes naturais ou tragédias<sup>99</sup>.

A divisão do trabalho é o espelho que reflete a contradição mais elementar entre, de um lado, a consciência, ou seja, a forma pela qual os homens representam para si e para os outros sua inserção no modo de produção da vida social e, de outro lado, sua participação efetiva na produção. Desse modo, aparece lentamente, na história, uma separação, cada vez mais nítida, entre o trabalho manual e o trabalho intelectual, entre as ideias e as coisas, entre o pensamento e a ação. Tal divisão impõe uma distribuição desigual entre os meios para a produção e a posse desses meios. É o surgimento da propriedade privada, cujo “[...] embrião, sua primeira forma, [brota] na família em que a mulher e os filhos são escravos do homem”<sup>100</sup>. A propriedade privada é a versão da divisão do trabalho para a apropriação do produto do mesmo. Assim, a propriedade privada se distribui conforme se diversifica a divisão do trabalho e amplia a contradição entre o interesse individual e o interesse social, entre o desejo de posse individual e a necessidade da produção social.

Dessa contradição básica da sociedade moderna é que teria surgido, na cabeça de seus pensadores, tendo Hobbes como principal representante, a noção de que a sociedade civil é uma guerra de todos contra todos, quando, na relação efetiva de sua produção, ela é um

---

<sup>98</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>99</sup> Ibidem, p. 39 et seq.

<sup>100</sup> Ibidem, p. 36.

condomínio de mútua dependência de todos e de cada um em relação ao outro, em que nenhum de seus membros pode abdicar de suas tarefas sob pena de fazer ruir a própria sociedade. Porém, como os filósofos olharam apenas para a apropriação privada da riqueza, no âmbito da sua circulação, rendendo homenagem à propriedade privada como base necessária para a emancipação, puderam apenas enxergar a luta pela apropriação individual da produção social e não sua origem coletiva. A origem da sociedade civil é a totalidade dos laços sociais que liga, une, mantém juntos os homens para, em primeira instância, satisfazer suas carências elementares. Esse tipo de associação é fator distintivo do homem no processo de adaptação ao meio ambiente e decisivo para a sobrevivência da espécie humana na natureza, que subordina inclusive a seleção sexual a que alude Darwin ao tratar da *Origem do Homem*<sup>101</sup>.

Com a ampliação, para todo o globo terrestre, de um modo de produção específico, o capitalismo, criou-se uma dependência geral, uma força estranha que obriga os produtores a seguirem determinadas formas de produzir, senão caem em desgraça e na ruína. Tal dependência apenas atesta o fato de que a humanidade está submetida à forma pela qual realiza seu metabolismo com a natureza e que essa forma conforma seus intercâmbios sociais. Aceita essa premissa, revelada pela investigação dialético-materialista da história, somos obrigados a concluir que nenhum homem produz a si mesmo e nenhum homem é produto da criação divina, todos são produtos do trabalho, que é uma atividade social.

A história, nesta perspectiva, já não é mais, como pensavam os filósofos idealistas, a realização de algum ideal, ainda que um ideal de época ou o destino particular de algum povo, mas o resultado, de um lado, da ação humana sobre a natureza e, de outro lado, do acúmulo técnico e social que emerge desses produtos do trabalho. É a análise das conexões entre a forma das trocas entre os produtores e a base material da produção e reprodução da vida em sociedade que suporta a compreensão da história como apreensão do surgimento do ser humano como produto da sua autoatividade.

No resumo apresentado pelos autores d'*A ideologia Alemã*:

---

<sup>101</sup> DARWIN, C. *A origem do homem e a seleção sexual*. Curitiba (PR): Hemus, 2002.

Essa concepção da história consiste, portanto, em desenvolver o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada, quer dizer, a sociedade civil em seus diferentes estágios como o fundamento de toda a história, tanto a apresentando em sua ação como Estado como explicando a partir dela o conjunto das diferentes criações teóricas e formas da consciência – religião, filosofia, moral etc. – e em seguir o seu processo de nascimento a partir dessas criações, o que então, torna possível, naturalmente, que a coisa seja apresentada em sua totalidade (assim como a ação recíproca entre esses diferentes aspectos)<sup>102</sup>.

Como podemos observar, não há como sustentar na letra do texto de Marx e Engels a tese vulgar do determinismo econômico na história. Não há um fator único determinante de toda a produção da história e da evolução da sociedade. A pressuposição da natureza como base de toda a evolução e desenvolvimento das diversas formas de sociedade na história não faz de Marx um metafísico que reduz a humanidade a uma substância “material” e reflexo de tais condições. Portanto, “[...] as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias”<sup>103</sup>, ou seja, cada geração precisa lidar com o acúmulo de tecnologias e materiais legados da geração anterior, mas ela própria transforma esses materiais e produz novas formas de relação com a natureza, que transformam também a forma de relação entre os membros da sociedade.

Mas aquilo que é a luta da sociedade, em cada época, para resolver, da forma como pode, o problema do intercâmbio com a natureza e a sobrevivência da espécie é concebido, pela filosofia especulativa, como a finalidade da história, os desígnios da natureza, a vontade de Deus ou outra forma mistificadora das condições reais de existência dos homens. A história, escrevem Marx e Engels, “[...] nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitida pelas gerações anteriores”<sup>104</sup>. No entanto, essa base real aparece distorcida nas especulações filosóficas, inclusive naquelas que procuram interpretar a concepção materialista da história, mostrando a história posterior como o fim da anterior. Para essa concepção da história, a descoberta da América, por exemplo, teria sido necessária para que eclodisse a Revolução Francesa. Desse modo, “[...] a história ganha finalidades à parte e torna-se uma 'pessoa ao lado de outras pessoas' (tais como 'Autoconsciência, Crítica, Único', etc.)”<sup>105</sup> e as condições materiais legadas pelas gerações anteriores surgem como um momento necessário da evolução do espírito humano rumo à sua libertação.

---

<sup>102</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1845-46], 2009, p. 42.

<sup>103</sup> Ibidem, p. 43.

<sup>104</sup> Ibidem, p. 40.

<sup>105</sup> Ibidem, p. 40.

Marx e Engels rebelam-se furiosamente contra essa maneira de conceber a história, porque acreditam “[...] que só é possível conquistar a libertação real no mundo real[...]” e que “[...] não é possível libertar os homens enquanto estes forem incapazes de obter alimentação e bebida, habitação e vestimenta, em qualidade e quantidade adequadas”<sup>106</sup>. Não é que os filósofos materialistas acreditem, ingenuamente, que os idealistas proponham mudar o mundo sem agir, mas que a mudança é resultado do confronto real entre as condições de vida herdadas e a real possibilidade de transformá-las e não um ato de pensamento ou um destino ao qual todos estão submetidos.

A vida verdadeiramente humana começa depois de satisfeitas as necessidades biológicas elementares, mas sem a pressuposição dessas nenhuma atividade humana seria possível. Sem que estejam vivos, é impossível que os homens pensem em subverter as bases sobre as quais a sua subsistência é dada.

Se uma classe, por um acaso, alcançou uma forma de vida para além da sobrevivência biológica e proclama subverter a ordem existente, sem que existam no mundo concreto as condições materiais de realizá-las, seus ideais permanecerão como utopias ou a expressão de seu estranhamento com o mundo. Contudo, quando as condições históricas da produção social da vida encontram as massas revolucionárias dispostas não só a trocar de lugar com as classes dirigentes, mas de subverter a atividade total na qual a sociedade assenta suas bases, então abre-se uma época de revolução social, na qual “[...] a teoria também se torna força material quando se apodera das massas”<sup>107</sup>.

---

<sup>106</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>107</sup> MARX, K [1843], 2010, *Introdução*, p. 151.

### 3. Um conceito filosófico de revolução

A conclusão de Marx, no âmbito da *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, acerca da possibilidade da teoria transmutar-se em força material e produzir efeitos práticos na história, representa o reconhecimento do papel emancipador da filosofia. Mesmo sendo uma emancipação parcial, uma vez que está limitada ao autoesclarecimento do filósofo, esse é um fato de relevância prática, na medida em que, a partir disso, a filosofia só pode seguir adiante se incorporar na sua atividade reflexiva a atividade prática dos homens.

De certo modo, foi isso o que tentou Hegel ao declarar que “*O que é racional é real e o que é real é racional*”<sup>108</sup>, na forma da compreensão do homem em sua totalidade, como espírito e fenômeno. O limite dessa apreensão, segundo o Marx dos *Manuscritos de Paris*, era que a totalidade se restringia ao conceito de presente, ao fato do filósofo “[...] reconhecer na aparência do temporal e do transitório [apenas] a substância que é imanente e o eterno que é presente”<sup>109</sup>. Tal conquista foi, sem dúvida, um grande avanço para a filosofia ocidental que sempre concebeu o homem como um ser cindido entre mente e corpo, pensamento e ação, *vita activa e vita contemplativa*. Contudo, não escapou do esquema tradicional da filosofia ocidental, pois reduziu toda a ação à contemplação.

Para Hegel, com relação ao presente, a filosofia tem como tarefa:

Reconhecer a razão como rosa na cruz do sofrimento presente e contemplá-la com regozijo, eis a visão racional, medianeira e conciliadora com a realidade, o que procura a filosofia daqueles que sentiram alguma vez a necessidade interior de conceber e de conservar a liberdade subjetiva no que é substancial, de não a abandonar ao contingente e particular, de a situar no que é em si e para si<sup>110</sup>.

Marx viu aqui um caminho. A vereda aberta pela especulação pode seguir adiante e alargar-se como crítica do presente, promovendo um salto do pensamento à ação. Hegel julgava impossível esse movimento porque, na sua visão, o saber filosófico se efetiva [realiza-se] no ato de criação de si mesmo, a exemplo de um reflexo, daí que a filosofia só pode ser especulativa. Por essa razão sua análise opera somente no tempo lógico. Sua resposta à possibilidade da filosofia transformar o presente é definitiva: “[...] à pretensão de se ensinar como deve ser o mundo, acrescentaremos que a filosofia chega sempre muito tarde. [...]

<sup>108</sup> HEGEL, G. W. F. [1820], Prefácio, 1997, p. XXXVI. [em itálico no original].

<sup>109</sup> Ibidem.

<sup>110</sup> Ibidem, p. XXXVIII.

Quando as sombras da noite começaram a cair é que levanta vôo o pássaro de Minerva”<sup>111</sup>, ou seja, o saber filosófico só pode planar acima da história, depois que o real se efetivou. Assim, a filosofia permanece e atua como contemplação. Ainda que incluindo a atividade prática no que é “em si e para si”, o mundo somente é apreendido pela filosofia especulativa como representação [alienada, dirá Marx] na consciência.

Quando Marx opera a destruição dos pilares idealistas da filosofia especulativa hegeliana, o que desaba é o império das ideias nas quais se espelhava o mundo. O que se desmantela, com a crítica, é uma forma de fazer filosofia que a tornava resignada, contemplativa e assumidamente conservadora. Uma filosofia asséptica que não se abandona ao “contingente e particular” e se protege, segura de si, no Absoluto. Contudo, quebrado o espelho do império das ideias, pela crítica dialética imanente do sistema especulativo hegeliano, o mundo aparece em sua forma caótica e desorganizada e o filósofo vagueia na escuridão da caverna dos negócios humanos. Era como se Marx estivesse dizendo a Hegel que “*O racional não é, ainda, real e o real não é, ainda, racional*”.

O próprio Marx sentencia que “[...] a crítica da filosofia especulativa do direito não deságua em si mesma, mas em *tarefas* para cujas soluções há apenas um meio: a prática”.<sup>112</sup> Se Hegel foi o filósofo capaz de elevar ao nível do conceito a realidade que brotou da Revolução Francesa, Marx pretende ser o filósofo da revolução do presente, que leva as ideias da Revolução Francesa [liberdade, igualdade, fraternidade] às suas consequências radicais<sup>113</sup>. A radicalidade, explica Marx, não é outra coisa senão tomar a coisa pela raiz. E o que é a raiz do homem senão o próprio homem?<sup>114</sup> Consequentemente, realizar as promessas do século XVIII, na próxima revolução social, não significa outra coisa senão suprasumir a emancipação política na emancipação humana.

Tal perspectiva é claramente exposta em *A Questão Judaica*, texto de polêmica contra Bruno Bauer redigido no outono de 1843 e publicado em 1844 nos *Anais Franco-Alemães*. O texto critica o que considera o limite da Revolução Francesa: ter emancipado o homem somente no plano formal, na esfera do Estado, na forma da política. Conforme Marx: “O Estado político acabado é, pela própria essência, a *vida genérica* do homem em *oposição* a sua vida material”<sup>115</sup>. Essa separação só respondia aos ideais de liberdade, igualdade e

---

<sup>111</sup> Ibidem, p. XXXIX

<sup>112</sup> MARX, K [1843], 2010, Introdução, p. 151.

<sup>113</sup> Cf. COUTINHO, Carlos Nelson. O lugar do Manifesto na evolução da teoria política marxista. In.: FILHO, Daniel Aarão Reis; COUTINHO, Carlos Nelson; KONDER, Leandro (orgs). *O Manifesto Comunista: 150 anos depois*. São Paulo: Perseu Abramo, 1998. p. 50.

<sup>114</sup> “Ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem”. MARX, K [1843], 2010, Introdução, p. 151.

<sup>115</sup> MARX, K. [1844] 1991, p. 26.

fraternidade no plano meramente formal e político. Portanto, algo de irracional persistia no mundo real [material].

O autor d'A *Questão Judaica* não aceita que a filosofia simplesmente contemple a realidade e declare: “*Aqui está a rosa, aqui vamos dançar*”<sup>116</sup>. Para ele, além de reconhecer o *Ser*, a filosofia tem a tarefa de desvelar o *não-ser*, de denunciar as formas de negação do ser. Daí que ela só pode se efetivar [realizar-se] como crítica do presente, como reveladora da autoalienação humana. Apontar como a emancipação política é uma autoalienação. Mostrar os limites da emancipação política na medida em que “[...] o Estado pode livrar-se de um limite sem que o homem dele se liberte realmente”<sup>117</sup>.

A filosofia de Marx não quer justificar o *Ser* simplesmente declarando que ele é assim como se efetivou. Ela, portanto, não quer a conciliação, mas o conflito, não quer somente a compreensão do *Ser*, mas a sua transformação. Diante do real: “A crítica [filosófica], diz Marx, tem que indagar-se de que *espécie de emancipação* se trata; quais as condições implícitas da emancipação que se postula [?]”<sup>118</sup>, senão a crítica filosófica se moverá no estrito horizonte do Estado, o horizonte limitado da emancipação política, cuja crítica tem, o filósofo, a obrigação de fazer em nome da emancipação humana, mais universal.

A filosofia, enquanto crítica do estado de coisas que aí está, é uma barreira contra a limitação da emancipação meramente política. Na forma da crítica, ela não se deixa enganar com a dissolução do homem real (o judeu, o religioso, o trabalhador, etc.) na figura do cidadão. A crítica do presente reconhece, mas não se concilia ou se apascenta, com “a cisão do homem na *vida pública* e na *vida privada*”, porque vê, no “*deslocamento* da religião em relação ao Estado”, não a emancipação humana, universal, mas “a *consagração* da emancipação política”<sup>119</sup>.

Essa emancipação humana se processa, segundo Marx, quando,

[...] o homem individual real recupera em si o cidadão abstrato e se converte, como homem individual, em ser genérico, em seu trabalho individual e suas relações individuais; somente quando o homem tenha reconhecido e organizado suas ‘forças próprias’ como forças sociais e quando, portanto, já não separa de si a força social sob a forma de força política”<sup>120</sup>.

Essa descrição da emancipação humana é, podemos dizer assim, uma segunda elaboração marxiana do problema da superação entre “a cisão do homem na *vida pública* e na

<sup>116</sup> HEGEL, G. W. F. [1820], *Prefácio*, 1997, p. XXXVIII. [em itálico no original]. A fórmula é uma síntese metafórica pela qual Hegel pretende explicar a relação entre a tarefa da filosofia e sua realização prática.

<sup>117</sup> MARX, K. [1844], 1991, p. 23.

<sup>118</sup> Idem, *Ibidem*, p. 19.

<sup>119</sup> Idem, *Ibidem*, p. 29.

<sup>120</sup> Idem, *Ibidem*, p. 52.

*vida privada*”. Na *Crítica de Kreuznach*, a questão fora colocada como crítica do poder soberano. Lá a emancipação aparecia como a realização da democracia, que era, nos termos de Marx, “[...] o enigma resolvido de todas as constituições”<sup>121</sup>. A terceira elaboração, que se revelará definitiva na sua obra, traduz a emancipação humana como um movimento prático “[...] de suprassunção (*Aufhebung*) positiva da propriedade privada [...]” a que ele denomina de comunismo e o descreve como “o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução”.<sup>122</sup> O que subjaz a cada uma dessas elaborações é a crítica da religião que se transforma na crítica do Estado e, mais tarde, na crítica da economia política. Curioso é notar como os críticos de Marx, mas também alguns de seus discípulos<sup>123</sup>, ocultaram essa saliente coincidência entre as duas afirmações. Se a realização da constituição democrática é a superação da “cisão do homem na *vida pública* e na *vida privada*” pela apropriação de toda a atividade do homem por si mesmo na forma de participação direta nas decisões sobre a vida em sociedade. Se o comunismo é a solução da supressão das necessidades vitais básicas pela associação dos produtores, então o comunismo é o conteúdo da democracia, ou seja, visa superar as necessidades vitais básicas para liberar o homem do jugo da servidão, e a democracia é a forma do comunismo, ou seja, a superação precisa ser compreendida e empreendida por todos. Adiante, retomaremos esse tema como projeto de autoemancipação através da revolução social; por ora fiquemos com a síntese proposta por Coutinho pela qual “[...] o comunismo não é o oposto da democracia, [...] mas sim a sua completa realização”<sup>124</sup>.

Na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, o autor considera que a crítica filosófica da religião, especialmente na Alemanha, já cumpriu sua tarefa ao desmascarar “a forma sagrada da auto-alienação [*selbstentfremdung*] humana”<sup>125</sup>. A crítica verdadeiramente filosófica, para completar seu trabalho, precisa descer do céu para a terra. Precisa transformar “[...] a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política”<sup>126</sup>. Com essa operação, a filosofia torna-se crítica radical do presente. Com

<sup>121</sup> MARX, K [1843], 2010, p. 50.

<sup>122</sup> MARX, K. [1844], 2004, p. 105.

<sup>123</sup> Nos críticos penso aqui principalmente em POPPER, Karl. *A Sociedade Aberta e seus inimigos*. Trad.: Milton Amado. 2 Vol. Col. Espírito do Nosso Tempo. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/USP, 1974; BERLIN, Isaiah.. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969. HAYEK, Friedrich August. *The counter-revolution of science : studies on the abuse of reason*. Indianapolis: Liberty Press, 1979 e ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. Sobre os seguidores se poderia citar uma extensa lista, mas menciono apenas Stálin pelo papel que cumpriu na Revolução Russa e na organização da esquerda nos anos do pós-guerra, no século XX.

<sup>124</sup> COUTINHO, Carlos Nelson. O lugar do Manifesto na evolução da teoria política marxista. In.: FILHO, Daniel Aarão Reis; COUTINHO, Carlos Nelson; KONDER, Leandro (orgs), 1998, p. 56.

<sup>125</sup> MARX, K. [1843], 2010, *Introdução*, p. 145.

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 146.



esse movimento, o filósofo se emancipa das ideologias e torna-se capaz de emancipar os outros pelo apontamento da não efetivação do *ser em si* do homem<sup>127</sup>.

Ressalte-se, para nosso contexto, que o fato de se operar uma crítica contundente e avassaladora da emancipação política, como sendo uma emancipação parcial e limitada, pelas condições da sociedade burguesa surgidas da Revolução Francesa e da Revolução Industrial na Inglaterra, não autoriza algumas leituras apressadas que atribuem a Marx a negação das conquistas daquela revolução<sup>128</sup>. Se não por outro motivo, apenas pelo fato de que o próprio Marx declara literalmente que “Não há dúvida de que a emancipação *política* representa um grande progresso”<sup>129</sup>. O problema, para Marx, não está na revolução efetivada. O problema está nos objetivos da revolução [liberdade, igualdade, fraternidade] não efetivados do ponto de vista de seu conteúdo real, no fato de que os revolucionários se emanciparam somente no aspecto político, na forma do Estado, mas não na vida material, não enquanto seres humanos. Do ponto de vista da emancipação humana, a conquista da Revolução Francesa aparece como “[...] a redução do homem, de um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo *egoísta independente* e, de outro lado, a *cidadão do Estado*, a pessoa moral”<sup>130</sup>. Ora, é justamente essa separação, que a filosofia ocidental sempre procurou equacionar ora com “o direito natural”, ora com “os direitos universais do homem” ou com “os direitos humanos”, que Marx acredita ter resolvido.

Sua primeira constatação é que essa cisão não é um problema teórico, não é uma questão de inadequação dos conceitos, mas é um problema prático. Não se trata de uma tarefa do conhecimento, “[...] mas uma *efetiva* tarefa vital que a filosofia não pôde resolver, precisamente porque a tomou *apenas* como tarefa teórica”<sup>131</sup>. Para que a filosofia se tornasse mundana, era preciso sair dessa dicotomia. Marx pensa ter alcançado isso no reconhecimento da autoatividade humana como atividade prático-sensível.

Essa descoberta aparece nas 11 teses que escreveu para Feuerbach<sup>132</sup>. Ali, a crítica da filosofia especulativa toma a forma de conceitos próprios como práxis e revolução. São esses

<sup>127</sup> “A teoria é capaz de se apoderar das massas tão logo demonstra ad hominem”. MARX, K [1843], 2010, Introdução, p. 151. Semelhante raciocínio ocorre n’A Questão Judaica quando Marx repreende a Bauer dizendo “Antes de emancipar os outros, precisamos emancipar-nos” MARX, K. [1844], 1991, p. 15. Ele está fazendo menção ao fato de que Bruno Bauer questiona a religião sem renunciar a teologia.

<sup>128</sup> Como exemplo deste tipo de leitura veja-se: LEFORT, Claude. *A Invenção Democrática: Os Limites do Totalitarismo*. São Paulo: Brasiliense, 1987. Especialmente p. 37 et seq.

<sup>129</sup> MARX, K. [1844], 1991, p. 28.

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>131</sup> MARX, K. [1844], 2004, p. 111.

<sup>132</sup> MARX, K. [1845] Ad Feuerbach. In.: MARX, K.; ENGELS, F. [1845-46] *A Ideologia Alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, Bruno Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Trad.: Rubens Enderle, São Paulo: Boitempo, 2009. p. 533. Para um estudo mais rigoroso e aprofundado das 11 teses Ad Feuerbach, que não é o intento aqui, sugiro o texto de LABICA, G. *Op. Cit.*, 1990.

conceitos que desenham a fisionomia adulta de Marx como filósofo. Na tese 1, ele aponta o que julga ter sido o defeito principal de todos os materialismos até Feuerbach, qual seja, ter tomado a atividade humana e o conjunto da realidade efetiva como representação abstrata, como pura contemplação. O idealismo hegeliano, como já apresentamos acima, resolvera a questão da atividade humana na forma de sua suprassunção (*Aufhebung*) no pensamento.

Marx apresenta Feuerbach, na tese 1, como prisioneiro desse esquema hegeliano, na medida em que vê “[...] apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano [...]”<sup>133</sup>. A mesma crítica já havia sido dirigida contra Bruno Bauer e consortes na sequência da crítica da filosofia especulativa e seu método. Para Marx, os jovens hegelianos (incluindo Feuerbach) aprenderam do mestre “[...] a arte de transformar as cadeias *reais e objetivas*, existentes *fora de si*, em cadeias dotadas de existência *puramente ideal* [...]”, transmutaram a atividade prático-sensível em uma expressão “[...] puramente *subjetiva*, que existe apenas *dentro de mim*, transformando, portanto, todas as lutas *externas* e sensíveis em lutas puramente mentais [...]”<sup>134</sup>. Marx reconhece que em Feuerbach há um apelo à intuição sensível, mas que não alcança ver a atividade humana como atividade prático-sensível.

A análise, até ao nível filológico, efetuada por Labica<sup>135</sup>, mostra muito bem o grau de sofisticação do argumento marxiano e a complexidade do salto operado do pensamento para a ação, que, longe de expulsá-lo da filosofia, como muitos intérpretes se apressaram em decretar, o coloca como o último filósofo da tradição do pensamento político ocidental e, simultaneamente, como o primeiro filósofo de uma nova tradição filosófica.

Marx encerra a tradição do pensamento político ocidental, inaugurada por Platão, porque nega a política como atributo essencial do homem. Nesta tradição, nominada como ontopositiva da politicidade, a tarefa do filósofo na política é concebida como a de um reformador, um demiurgo que, a partir de ideias e conceitos padrões, cria novas formas políticas. Tal criação é possível somente porque o pensamento e as ideias são idênticas ao *Ser*. Portanto, para a tradição do pensamento político ocidental, criar uma nova forma política, uma nova sociedade, é exteriorizar um conceito, dar materialidade a uma ideia, enfim, corporificar o espírito em uma forma tangível.

Marx é o iniciador de uma nova filosofia política porque toma a práxis humana emancipada, ou seja, consciente de suas condicionalidades materiais e espirituais, como o centro da atividade social, justamente porque concebe essa práxis como atividade humana

---

<sup>133</sup> Ibidem.

<sup>134</sup> MARX, K. ENGELS, F. [1844], 2011, p. 100.

<sup>135</sup> LABICA, G. 1990, p. 42 et seq.

sensível. E, antes que se repita o equívoco de dizer que isso é apenas uma inversão do que fez Hegel, de dizer que Marx é Hegel de sinal trocado, ou seja, onde estava o pensamento ele pôs a ação e onde estava a ação ele pôs o pensamento, é bom ler o que disse o próprio Marx:

O homem – por mais que seja, por isso, um indivíduo *particular*, e precisamente sua particularidade faz dele um indivíduo e uma coletividade efetivo-*individual* (*wirkliches individuelles Gemeinwesen*) – é, do mesmo modo, tanto a totalidade ideal, a existência subjetiva da sociedade pensada e sentida para si, assim como ele também é na efetividade, tanto como intuição e fruição efetiva da existência social, quanto como uma totalidade de externalização humana de vida. Pensar e ser são, portanto, certamente *diferentes*, mas [estão] ao mesmo tempo em *unidade* mútua<sup>136</sup>.

Portanto, nem o pensamento é o *Ser*, nem a natureza é o *Ser*. O *Ser* é historicidade, consequentemente, é o movimento de pôr-se e perceber-se como posto. A consequência disso é que novas formas políticas só podem ser erigidas como resultado da ação direta dos homens na supressão das condições reais e históricas que impedem sua práxis social emancipada, isto é, livre. É esse o sentido da crítica de Marx, na tese 1 sobre Feuerbach, a todos os materialismos até então.

O materialismo, antes de Marx, até compreendeu que a práxis é a substância da atividade social, mas confinou essa compreensão ao conceito, a abarcou sob a forma da contemplação e não como efetividade prático-sensível. De outra parte, sua conclusão, nessa mesma tese e principalmente na famosa tese 11, indica o caminho para reconciliar o *Ser* com o pensamento. A questão não é tanto saber por que o mundo é assim, mas como ele poderia ser para realizar os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade. Como escreveu na *Ideologia Alemã*: “[...] para o materialista *prático*, isto é, para o *comunista* trata-se de revolucionar o mundo, de enfrentar e de transformar praticamente o estado de coisas por ele encontrado”<sup>137</sup>. E isso não é o mesmo que adequar o mundo a uma concepção de Estado (como em Platão), ou aplicar às coisas um conceito padrão derivado da ciência da lógica sobre como as coisas deveriam ser (como em Hegel), mas uma resposta vital, necessária inclusive, pelo caráter prático da atividade humana sensível. Em decorrência dessa constatação – do significado da atividade prático-crítica como uma atividade revolucionária, o “caráter terrestre” do pensamento só pode ser provado pela prática.

Essa temática, da relação teoria-prática ou da relação entre pensamento e ação, que constitui o objeto central da tese 2 sobre Feuerbach e continua a análise da atividade humana sensível enquanto práxis, é reveladora da viragem filosófica operada por Marx e já referida acima. Paradoxalmente, a questão de saber o que é o pensar, não pode ser respondida pelo

<sup>136</sup> MARX, K. [1844], 2004, p. 108.

<sup>137</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1845-46], 2009, p. 30.

próprio pensamento, ao menos não no sentido em que a filosofia ocidental, até Marx, o entendeu. O pensamento, enquanto consciência de sua atividade objetiva, como elaboração da práxis, simultaneamente, é sujeito e objeto dessa práxis. É sujeito da práxis na medida em que “o homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência”<sup>138</sup>. É objeto da práxis porque é “[...] a vida que determina a consciência”<sup>139</sup>, isto é, sua atividade vital, sua criação de um mundo objetivo apropriado para a fruição de sua atividade.

O pensar é então compreendido por Marx como uma prática específica que é “o modo como a consciência é, e como algo é para ela, é o *saber*. O saber é seu único ato”<sup>140</sup>. A insistência de Marx no caráter prático do pensamento antecipa suas conclusões na tese 2 sobre Feuerbach, que constituem uma revolução na teoria do conhecimento até então praticada. A compreensão do pensamento como prática rompe a separação, sempre afirmada, entre mente e corpo, espírito e matéria, teoria e prática, seja ela uma separação interna a ideia como em Hegel, ou posta como condição de possibilidade do conhecimento, como em Kant. A tese 2 também supera o princípio ontológico de Feuerbach pelo qual o espírito se sabe espírito pela negação de sua abstração pelo mundo objetivo posto fora dele e para o qual ele está impulsionado a conhecer.

O conceito marxiano de práxis une ação e pensamento em um mesmo movimento e não separa sujeito e objeto da unidade no *Ser*, mas os identifica (distingue no *Ser*) pela relação ontológica necessária entre ambos. A sutileza e sofisticação de tal compreensão produziu, pelo peso de nossa tradição dualista, uma infinidade de “disparates”<sup>141</sup> que ainda precisam ser estudados e esclarecidos. É de difícil compreensão para a filosofia moderna que nasceu com a separação radical entre a *Res Cogitans* e a *Res Extensa* de Descartes, a noção de unidade no *Ser* entre pensamento e ação. Como se registra nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*<sup>142</sup>:

No ato de assentar não baixa, pois, de sua “pura atividade” a um *criar* do *objeto*, mas seu produto *objetivo* apenas confirma sua atividade *objetiva*, sua atividade enquanto atividade de um ser natural objetivo. [...] um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser *natural*, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu *objeto*, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum [ser] objetivo. Um ser não objetivo é um *não-ser*.

<sup>138</sup> MARX, K. [1844], 2004, p. 84.

<sup>139</sup> MARX, K. ENGELS, F. [1845-46], 2009, p. 94.

<sup>140</sup> MARX, K. [1844], 2004, p. 129.

<sup>141</sup> Cf. CORNU, Auguste. *Essai de Critique Marxiste*. Paris: Editions Sociales, 1951. e também LABICA, G. *Op. Cit.*, 1990.

<sup>142</sup> MARX, K. [1844], 2004, p. 127.

Bem compreendida essas linhas, o que Marx está tentando explicar é que o *Ser* não é idêntico ao pensamento nem à natureza. O *Ser* é movimento<sup>143</sup> que somente é acessível pela práxis, a elaboração da exteriorização de suas forças naturais, que se confirma em seu produto objetivo, a obra do trabalho. O *Ser* não é e nem está no objeto ou no sujeito, ele é e está na relação entre ambos, ou seja, é o movimento dialético da totalidade. Mas uma totalidade dada pelo devir histórico, que plasma sua sistematicidade na história. A consequência dessa dialética do devir histórico é a extinção da separação entre espírito e matéria em dois mundos distintos, pois não há um além da história. Aquilo que é torna-se o que é pelo seu desenvolvimento na história. Por isso, sua inteligibilidade e racionalidade só podem ser apreendidas tomando-se a situação presente em conexão com todas as suas relações, no contexto de uma época. Sendo assim, pode-se, nos termos da dialética marxiana, compreender a última forma de sociabilidade humana – a capitalista – como “[...] totalidade histórica que inclui em seu interior outras dimensões da existência humana como a política, a religião, a cultura, as artes”<sup>144</sup>, que, por sua vez, só podem ser compreendidas se relacionadas com a sua totalidade. Nesse sentido, ninguém entendeu melhor Heráclito do que Hegel e nenhum sucessor de Hegel foi capaz de traduzir tão bem sua compreensão da dialética heraclitiana do que Marx. Por isso, não faz sentido classificar a filosofia de Marx como simplesmente uma inversão de Hegel. Se assim o fosse, provavelmente sua fama não passaria do século XIX, como aconteceu com muitos críticos e discípulos de Hegel. Karl Marx tornou-se um clássico porque lançou as bases de um novo começo para o pensamento político ocidental e as ciências sociais.

No entanto, a perspectiva marxiana não dualista tem justificado tanto o teoricismo, que procura subsumir ao pensamento a ação, quanto o pragmatismo ou o praticismo<sup>145</sup>, que reduz a práxis social a mero ordenamento entre meios e fins. O movimento político dos trabalhadores, seja nas revoluções, seja nas práticas sindicais dos países capitalistas, também não escapou a essas duas vertentes de interpretação do significado profundo da não separação entre sujeito e objeto do conhecimento e, derivado disso, à unidade entre teoria e prática. Do lado dos teoricitistas, se elevou na prática política o dogmatismo, o sectarismo e mesmo o oportunismo. Já do lado do praticismo, se encontraram justificativas para todo tipo de golpismo,

---

<sup>143</sup> “Tudo o que existe, tudo o que vive sobre a terra e sob a água, existe e vive graças a um movimento qualquer. Assim, o movimento da história produz as relações sociais”. MARX, K. [1847] *A Miséria da Filosofia*. Trad.: José Paulo Netto. v. 46 (Col. Bases). São Paulo: Global, 1985. p. 104.

<sup>144</sup> WOHLFART, João Alberto. *Filosofia e Economia: Marx e a Crise do Capitalismo atual*. Passo Fundo: IFIBE, 2011. p. 56.

<sup>145</sup> LESSA, Sérgio. Crítica ao Praticismo “Revolucionário”. *Práxis*, n. 4, pp. 35-64, Belo Horizonte, 1995.

voluntarismo e até práticas criminosas em face da superioridade da ação perante qualquer teoria moral.

Não está no escopo do nosso trabalho abordar a teoria do conhecimento marxiana e toda a gama de interpretações que suscitou ao longo desses quase dois séculos de estudo de sua obra. Nosso intento é apenas indicar que, obviamente, a forma como se concebe o conhecer a história e a política tem consequências, de um lado, no conceito de revolução e, de outro, na prática revolucionária. Assinalamos apenas que, como escreveu Labica<sup>146</sup>, as duas vertentes incorrem no mesmo erro, qual seja “[...] a crença em algo *dado*, que jamais é dado (a quem?), porém algo trabalhado [elaborado na prática], cioso de suas tendências [possibilidades e condições históricas objetivas] e contraditório sobre seus protocolos de transformação”. A separação entre sujeito e objeto desde os primórdios da filosofia ocidental dominante, mesmo na tradição dialética, representa, de um lado, uma recusa a reconhecer que aquilo que é (o que aparece) é apenas uma forma de manifestação de todo o processo que fez essa forma vir a ser o que é, por isso é transitória. Por outro lado, essa separação também representa um esforço legítimo e bem intencionado da filosofia em oferecer alguma permanência e estabilidade ao fluxo da história, à passagem do tempo, ao surgimento e corrupção de todas as formas do *Ser*.

Marx não é o primeiro filósofo a compreender que o *Ser* é movimento, mas é o primeiro a aceitar essa condição e tirar dela todas as suas consequências. Antes dele e também de Hegel, Heráclito já havia descoberto que “em rio não se pode entrar duas vezes no mesmo, nem substância mortal tocar duas vezes na mesma condição; mas pela intensidade e rapidez da mudança dispersa e de novo reúne, compõe-se e desiste, aproxima-se e afasta-se”<sup>147</sup>. Ao elevar a história à categoria de totalidade objetiva, Marx define o espaço da mediação sujeito e objeto determinando-se mutuamente e constata que as mudanças são inevitáveis. Ele vê que a ação prática dos homens conforma uma força produtiva que está sempre na contramão do pensamento, o que provoca a ilusão, tanto no senso comum, quanto na filosofia idealista, de que o pensamento chega sempre mais tarde, como ilustrou Hegel com a metáfora da Coruja de Minerva. Mas esse aparente confronto entre o sujeito e o objeto só se manifesta desta forma, na mente dos homens, pela forma unilateral e estranhada com que os homens realizam seu metabolismo com a natureza. Marx não duvida da força objetiva que o pensamento exerce sobre os indivíduos nem tampouco que em algumas épocas o pensamento parece estar adiante

---

<sup>146</sup> LABICA, G., 1990, p. 79. (as observações entre colchetes são minhas)

<sup>147</sup> HERÁCLITO. Fragmentos. In.: SOUZA, José Cavalcante de. *Os Pré-Socráticos*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 106.

da atividade prática, da produção da sociedade como um todo. Essas épocas, ele as caracteriza como o lugar da transformação social.

No conjunto de escritos da juventude, que analisamos até aqui, esse lugar é nominado algumas vezes como momento da contradição; outras vezes, como época revolucionária e também como tempo de rupturas. Contudo, o termo crise, como sinônimo de lugar da transformação social, está ausente.

Denominamos, propositalmente, o conceito de revolução dos escritos de juventude de Marx como um conceito filosófico, para marcar sua filiação à tradição do pensamento político ocidental. É um conceito filosófico no sentido de que ainda explica a criação e perecimento das formas políticas a partir de modelos. Como interpretou Viparelli<sup>148</sup>:

[...] a representação da revolução social ainda fica absolutamente “abstrata”, concebida em plena analogia com as revoluções burguesas da época moderna, como um evento de breve respiro, capaz de destruir rapidamente, pela conquista do poder político do proletariado, o inteiro ordenamento burguês.

Será preciso uma revolução efetiva para fazer surgir, na obra de Marx, um conceito revolucionário de revolução.

---

<sup>148</sup> VIPARELLI, I. O Contributo da Revolução Européia de 1848 à Teoria Revolucionária de Karl MARX. *Humanidades em Revista*. Unijuí; Ano 6; n. 8; jan./jun., 2009, p. 58.

## Capítulo II

# A crise antes da revolução

### 1 As tormentas pré-48: a natureza da crise

Os jovens Marx e Engels acreditavam que “[...] as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias”<sup>149</sup>. Aplicada ao caso de ambos, talvez, a verdade dessa afirmação se comprove, porque no exato momento em que concluíam, no plano teórico, seu acerto de contas com sua antiga consciência filosófica já era visível, no plano prático, a erupção das revoluções de 1848. Os dois jovens revolucionários não são responsáveis pelas circunstâncias que engendraram a primavera dos povos – como ficaram conhecidas, na literatura, as revoluções europeias de 1848, mas foram forjados sob essas condições. Com o advento da revolução, ambos têm a chance de provar “[...] a realidade e o poder, a natureza ceterior [*Diesseitigkeit*] de seu pensamento”<sup>150</sup>.

Para desenhar a face adulta do pensamento marxiano que se vislumbra no *Manifesto Comunista* e adquirirá seus contornos definitivos após as revoluções de 1848, talvez seja recomendável algumas pinceladas, ainda que na forma de um esboço geral, no quadro formado pelas profundas mudanças econômicas, sociais e políticas da Europa desde o fim do século XVIII.

Conforme Hobsbawm<sup>151</sup>, [...] a certa altura da década de 1780, e pela primeira vez na história da humanidade, foram retirados os grilhões do poder produtivo das sociedades humanas [...], liberando energia suficiente para pôr em movimento forças produtivas e inovações tecnológicas que mudaram e continuam a mudar o mundo tal como o conhecemos. Essa característica, aliás, foi captada por Marx e Engels, que registraram no *Manifesto Comunista*<sup>152</sup> o seguinte: “A burguesia não pode existir sem revolucionar constantemente os instrumentos de produção [...]”. São essas revoluções constantes, em que uma grande massa

---

<sup>149</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1845-46], 2009, p. 43.

<sup>150</sup> Ibidem, p. 537.

<sup>151</sup> HOBBSAWM, E. J. [1977], 2010, p. 59.

<sup>152</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1848], 1998, p. 11.



de forças produtivas é eliminada para dar lugar a um novo processo produtivo ou inovação tecnológica, que Marx e Engels, ainda no Manifesto de 48, caracterizam como sendo o elemento distintivo da “época burguesa em relação a todas as demais”.

A dinâmica revolucionária da época burguesa era ainda mais sensível nos primeiros anos do século XIX, dado à proximidade com o Antigo Regime, que em vários países, como a Alemanha, permaneciam com enclaves feudais. Em todos os países, no entanto, a burguesia se constituía como classe e lutava pela transição do poder político e controle do Estado. Para essa tarefa, a classe dirigente e revolucionária tinha ao seu lado uma massa de homens recém saídos de uma sociedade basicamente rural para uma sociedade urbana, concentrada em torno de ilhas de prosperidade das indústrias com uso intensivo de mão de obra. Era a época da primeira Revolução Industrial.

Para avaliar a Revolução Industrial, sob todos os aspectos, o ponto de partida é a Inglaterra. Antes mesmo que o termo revolução tivesse sido inventado, seja para referir as mudanças na economia ou na política, ela de fato já acontecia naquele país. E isso é fácil de entender porque quando James Watt inventou a máquina a vapor rotativa em 1784, já havia se passado mais de um século em que Carlos I tinha sido julgado e condenado à morte. Como sabemos hoje, esse fato significou a ascensão do lucro privado e o desenvolvimento econômico como objetivos supremos da nação e das políticas governamentais inglesas<sup>153</sup>.

No início dos anos 80 do século XVIII e primórdios do século XIX, a produção agrícola na Inglaterra já estava monopolizada por um número considerável de proprietários com espírito comercial. Eles viviam do arrendamento de suas propriedades para pequenos agricultores ou sem-terras. Aquelas propriedades remanescentes do Antigo Regime que ainda resistiam, como relíquias de um mundo ultrapassado, foram removidas com os Decretos das Cercas (*Enclosure Acts*), que vinham sendo editados desde o século XVII, mas somente no XVIII tiveram como objetivo principal proibir o direito de uso comum da terra, forçando os proprietários, que não se submetessem ao regime do arrendamento, a ter de vender suas propriedades. Esse processo, que durou quase um século, cumpriu dois papéis importantes na ascensão da burguesia como classe dominante: 1. Aumentou a produtividade, necessária para alimentar uma população urbana crescente; e 2. Liberou uma multidão para as cidades e a indústria. Uma parte deste contingente foi povoar a América do Norte e outra, servir como exército de reserva de mão de obra na nascente indústria.

---

<sup>153</sup> HOBBSAWM, E. J. [1977], 2010, p. 62.

Nos anos 40 do século XIX, a Inglaterra era a grande potência mundial na produção de ferro, sua indústria têxtil era a mais pujante do mundo e detinha tanto capital acumulado que lhe permitia investir mais de 200 milhões de libras no exterior<sup>154</sup>. Com a rápida e agressiva substituição da lã pelo algodão, a Inglaterra obtém o monopólio do comércio mundial de tecidos, suplantando a Índia, que vendia produtos de melhor qualidade e melhor acabamento, mas com preços elevados para os padrões capitalistas da época. O algodão, que era, para os ingleses, apenas um subproduto de seu comércio principal – os escravos africanos - passou a produto principal em poucos anos. Por volta de 1840, “[...] a Europa adquiriu 200 milhões de jardas, enquanto as áreas ‘subdesenvolvidas’ adquiriram 529 milhões [...], os produtos do algodão constituíam entre 40% e 50% do valor anual declarado de *todas* as exportações britânicas”<sup>155</sup>.

Para os Ingleses, ao menos desde 1793, o sobe e desce da economia, a ocorrência de períodos de euforia econômica seguida de depressão já havia entrado para a cultura do capitalista como um mal necessário para expulsar do mercado os comerciantes inaptos. Foi assim nos ciclos de “1825-1826, em 1836-1837, em 1839-1842, em 1846-1848”. Ainda que esses abalos trouxessem alguma apreensão e fatalmente jogavam na miséria milhares de trabalhadores, o pensamento dominante na época era o de que a busca por riqueza individual e a acumulação de dinheiro seriam o caminho para a felicidade. Estava, literalmente, a pleno vapor a máquina capitalista já constituída em seu formato concorrencial de livre mercado. Era a época do *laissez faire*, *laissez aller*, *laissez passer*), em resumo, era a idade de ferro, ouro e prata do liberalismo econômico, triunfante, ao menos na Inglaterra, sobre o feudalismo.

No entanto, o espetacular sucesso econômico dos capitalistas, a capacidade do novo modo de produção gerar riqueza quase ilimitada, não era acompanhado com o mesmo entusiasmo pelos operários da nascente indústria e, menos ainda, pelos camponeses. Ao contrário, nos recentes anos anteriores à primavera dos povos multiplicavam-se protestos, greves e revoltas por quase todos os países do continente. Tais acontecimentos desembocaram nas revoluções europeias de 1848, que foram entendidas, pelos historiadores<sup>156</sup>, como um despertar em larga escala de dois movimentos simultâneos: 1. A organização sindical e 2. A organização política do proletariado industrial<sup>157</sup>.

---

<sup>154</sup> Todos os dados citados aqui e na sequência foram extraídos de HOBBSAWM, E. J. [1977], 2010, pp 57-95.

<sup>155</sup> HOBBSAWM, E. J. [1977], 2010, p 69 e 74 respectivamente.

<sup>156</sup> “[...] a revolução que eclodiu nos primeiros meses de 1848 [...] Foi, no sentido literal, o insurgimento dos trabalhadores pobres nas cidades – especialmente nas capitais – da Europa ocidental e central”. HOBBSAWM, E. J. [1977], 2010, p. 477.

<sup>157</sup> BIRNIE, Arthur. *História Econômica da Europa*. Trad.: Christiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Zahar, 1964. p. 154 et seq.

Data de 1699 o primeiro protesto de operários sob o modo de produção de mercadorias<sup>158</sup>. Nesse ano, os operários têxteis de Londres pararam de fiar e tecer, reivindicando melhores condições de trabalho. O movimento assustou o governo e a nascente burguesia industrial - que ainda não se constituía enquanto uma classe, no sentido político do termo. Em Paris, em 1724, os operários chapeleiros “declararam greve por causa da redução injustificada de seus salários”<sup>159</sup>. Contudo, a greve, como instrumento político-sindical de luta reivindicatória, só viria a ser usada como tal quase na metade do século XIX. Antes disso, fora precedida por várias outras formas de resistência, que ampliaram a gramática sindical e política com termos como sabotagem, boicote e ludismo<sup>160</sup>.

Chamavam-se de ludistas os quebradores de máquinas. O nome *ludismo* foi cunhado quando, em várias fábricas da Inglaterra, França, Suíça e outros países da Europa, os operários repetiram o gesto de Ned Ludd, um operário têxtil que trabalhava numa pequena oficina em Nottingham, cidade próxima de Londres, que, em 1811, destruiu totalmente os teares mecânicos em protesto contra as precárias condições de trabalho. Para ele, a causa da infelicidade dos operários têxteis foi a introdução das máquinas em substituição ao trabalho manual que era realizado pelos tecelões, sem tear mecânico, havia mais de um século. O movimento teve tamanha repercussão na Inglaterra que, em 1812, o Parlamento Inglês, que nunca havia tratado de questões trabalhistas, aprovou uma lei que punia com a pena de morte os “quebradores de máquinas”.

Ainda que tenha havido algumas execuções, a lei não conseguiu impedir que as máquinas continuassem a ser destruídas. O que isolou e depois extinguiu o ludismo como forma de protesto foi a assimilação, pelo capital, dessa forma de luta operária. Com a popularização do seguro patrimonial, passou a ser vantajoso, para alguns capitalistas, deixar quebrar suas máquinas. Na Inglaterra, foram relatados casos de capitalistas quebrando máquinas para adquirir outras mais modernas com a indenização do seguro.

Os proletários ingleses também nos legaram a palavra boicote, uma forma de luta que se caracteriza pela suspensão de alguma atividade comercial. Não comprar uma determinada marca de produto, por exemplo, para assim causar prejuízo econômico ao vendedor. A palavra está associada ao nome de Sir Boycott, um oficial inglês que administrava os negócios do conde Erne, da Irlanda. Ele costumava deixar os operários esperando por horas e

---

<sup>158</sup> BIRNIE, A. 1964, p. 171.

<sup>159</sup> COGGIOLA, Osvaldo. Os inícios das organizações dos Trabalhadores. *Aurora*, ano IV, n. 6 – ago./2010, p. 11.

<sup>160</sup> BORGES, Altamiro. *Origem e papel dos sindicatos*. Módulo do Curso Centralizado de Formação Política – Escola Nacional de Formação da Contag – Enfoc, Brasília, 14 a 25 de ago./2006. Disponível on line <http://contag.org.br/imagens/Origemepapeldossindicatos-AltamiroBorges.pdf> acesso 09/11/2012.

horas para, assim, lhes cansar e não atender às suas reivindicações. Os operários do conde Erne decidiram fazer a mesma coisa e deixaram de fazer compras na loja dele. Em pouco tempo, o conde demitiu Sir Boycott e negociou com os operários de sua fábrica<sup>161</sup>.

Da luta dos operários franceses herdamos o termo sabotagem. A palavra está associada ao *sabot*, uma espécie de sapato feito de madeira, como um tamanco que os operários usavam para colocar entre as engrenagens das máquinas, fazendo-as parar de funcionar. Esse tipo de protesto foi contemporâneo do ludismo, porém nunca alcançou o caráter de manifestação política, ficando restrito a iniciativas desesperadas de proletários que não viam saída do sistema que não fosse parar as máquinas e frear o progresso. Contudo, foi do proletariado francês que veio a arma mais poderosa inventada por eles para colocar o capitalista na posição de ter de negociar: a greve. Antes de surgir o termo, os ingleses, em 1842, tentaram organizar uma parada geral, mas ela fracassou<sup>162</sup>. Foi somente após 1848 que o uso da greve como arma de pressão econômica e política generalizou-se entre os sindicatos de operários. O termo deriva do nome Praça da Greve (*Place de Grève*), rebatizada de Praça de l'Hôtel-de-Ville em 1803, em Paris, onde os desempregados ficavam à espera de um empregador. Fazer greve significava, portanto, reunir-se na *Place de Grève*.

Entretanto, esse entendimento se transforma substancialmente quando os proletários industriais cruzam os braços e param as máquinas, então os capitalistas entendem que isso é um crime. Na França, já existia uma legislação feudal que proibia a associação mesmo para fins pacíficos e essa legislação foi agravada após a Revolução de 1789 com a edição da Lei Chapelier em 1791, que foi reiterada em 1834 e ganhou novos dispositivos repressivos com o Código Napoleônico. Em 1799 e 1800, foram promulgadas, pelo Parlamento Inglês, as “*Combination Laws*”, que proibiam o funcionamento das *Trade Unions* – palavra em inglês para Sindicato que significa literalmente “união de ofício”. Os sindicatos já eram ilegais na Inglaterra antes da publicação da lei, mas com ela tornou-se crime “combinar” a paralisação das atividades ou promover reuniões para esse fim. Como os protestos operários não cessavam, apesar das muitas prisões e temendo que a criminalização só aumentasse a lista de mártires e heróis operários, como os tipógrafos do *The Times*, condenados, em 1810<sup>163</sup>, a dois anos de reclusão por participarem de uma greve, o Parlamento Inglês revogou, em 1824, a lei.

---

<sup>161</sup> BORGES, Altamiro. *Op. Cit.*, 2006, p. 05. Disponível on line <http://contag.org.br/imagens/Origemepapeldossindicatos-AltamiroBorges.pdf>, acesso em 09/11/2012. Para uma análise histórica sobre o surgimento do termo veja “Origem do Boicote”. *História Viva*. n. 10, São Paulo: Duetto, 2004, p. 17.

<sup>162</sup> PANNEKOEK, Anton. *A Luta Operária* [1908] cap. 4. disponível on line: <http://www.marxists.org/portugues/pannekoe/ano/luta/cap04.htm>, acesso em 09/11/2012.

<sup>163</sup> BIRNIE, A. 1964, pp. 173-179.

Na verdade, o que Francis Place e Joseph Hume<sup>164</sup> haviam conseguido negociar foi o reconhecimento formal da existência das *Trade Unions*, pois, em 1825, mesmo o direito de reunião foi cancelado, e por mais de 50 anos, o movimento sindical inglês, fragilizado, lutou sob forte perseguição das forças oficiais e dos patrões<sup>165</sup>. Ainda assim, no final dos anos 60 do século XIX o movimento sindical inglês já estava organizado em federações e confederações nacionais, muito embora suas lideranças tivessem diminuído o ímpeto revolucionário que marcou a primeira fase da Revolução Industrial.

Na França, até quase a metade do século XIX, centenas de operários fabris foram presos por participarem de alguma atividade sindical. Isso não mudou até 1864, quando foi abolida a proibição de associação. Entretanto, o direito de greve só foi reconhecido no século XX. A Itália, que desde 1853 já tolerava essa prática pelo reconhecimento liberal de que se tratava de uma liberdade do trabalhador querer trabalhar ou não, reconheceu essa prática como direito em 1947. Assim, a greve deixou de ser interpretada como uma quebra unilateral de contrato e passou a ser tratada como uma suspensão temporária das atividades para a discussão das cláusulas do contrato de trabalho. Todas essas noções da juridização da relação capital/trabalho consolidam-se somente após as duas guerras mundiais, com o fim do capitalismo industrial concorrencial e o começo do capitalismo regulado pelo Estado.

Outro aspecto relevante que contribuiu, tanto para o desenvolvimento industrial na Inglaterra, quanto para a explosão de revoluções no continente, foi a Grande Fome Irlandesa entre 1846 e 1851. Ao contrário da Grande Fome Irlandesa de 1740-41, em que era um capítulo das más colheitas verificadas naqueles anos, a fome da década de 40 do século XIX juntou-se com a complexa situação econômica e política que produziu o maior cataclisma social de que se tem notícia na história irlandesa. Embora existam controvérsias sobre o quanto a Grande Fome Irlandesa contribuiu ou não para o incremento da mão de obra necessária para o começo da segunda fase da Revolução Industrial que se inicia logo após as revoluções de 1848, ninguém mais dúvida que “perto de 1 milhão de pessoas morreu de fome e que outro tanto emigrou da ilha”<sup>166</sup>. Essa horrenda tragédia tinha sido precedida pelas doenças da urbanização na Inglaterra, como a epidemia de cólera, que ressurgiu em toda a Europa e “[...] varreu o continente de Marselha a São Petersburgo em 1832”<sup>167</sup> e, nos anos seguintes, ressurgiria aqui e ali com mais ou menos intensidade. Completa esse quadro de

---

<sup>164</sup> Ibidem, p. 173.

<sup>165</sup> HOBBSAWM, E. J. [1977], 2010, p. 335. Ver também MARX, K. [1867] *O Capital: Crítica da Economia Política*. 3. ed., Trad.: Regis Barbosa e Flávio Kothe. Vol. 1, Livro 1, Tomo II, Seção VII. São Paulo: Nova Cultural, 1988. p. 269.

<sup>166</sup> HOBBSAWM, E. J. [1977], 2010, p. 265.

<sup>167</sup> Ibidem, p. 324.

deterioração das condições materiais da vida na Europa, nesse período, a quase universalização do alcoolismo em todas as classes sociais, acompanhada da proliferação em larga escala da prostituição, suicídios, infanticídios e o surgimento de transtornos mentais antes desconhecidos da medicina. Como enfatiza Hobsbawm, essa brutal transformação do comportamento social “eram tentativas de escapar do destino de ser um trabalhador pobre ou, na melhor das hipóteses, de aceitar ou esquecer a pobreza e a humilhação”<sup>168</sup>. Para a maioria dos observadores da cena econômica e política da época, a sensação era que o mundo estava por desabar. Ninguém tinha dúvida: a Europa inteira estava em crise. Mas o que isso significa?

Até o início do século XVII, o termo *crise* era praticamente restrito ao vocabulário médico. Sua semântica mantinha-se dentro do sentido dado pelos gregos Hipócrates e Galeno como “um ponto de virada de uma doença”<sup>169</sup>. Coincidentemente, explica Koselleck<sup>170</sup>, a passagem do âmbito da medicina para a política ocorre justamente no período em que o Estado para a ser concebido como um corpo orgânico. Com o Estado sendo associado a um “homem artificial”<sup>171</sup>, como um grande Leviatã, não pareceu estranho que se tomasse qualquer perturbação da ordem pública ou protesto contra o soberano como uma doença. Dai em diante, associar tais “doenças” com a ocorrência das crises foi um passo natural. Nesse sentido, a metáfora da crise, tomada do vocabulário médico, surge como uma maneira apropriada para descrever a virada do Antigo Regime para a sociedade burguesa.

Nestes termos, a crise seria, tanto as manifestações, abalos e perturbações do sistema que mostrariam que determinadas estruturas sociais chegaram ao seu limite, quanto, metaforicamente, as dores do nascimento de uma nova forma social. Foi nessa acepção que o termo entrou definitivamente para a linguagem da política. Como resume Pasquino<sup>172</sup>:

Chama-se Crise a um momento de ruptura no funcionamento de um sistema, a uma mudança qualitativa em sentido positivo ou negativo, a uma virada de improviso, algumas vezes até violenta e não prevista no módulo normal segundo o qual se desenvolvem as interações dentro do sistema em exame.

<sup>168</sup> Ibidem, p. 325.

<sup>169</sup> ROITMAN, Janet. Crisis: What is at Stake? *Political Concepts: a Critical Lexicon*. Vol. 1, dec./2011. New York: New School For Social Research. Disponível on line em: <http://www.politicalconcepts.org/2011/crisis>, acesso em 30/10/2012.

<sup>170</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: Eduerj/Contraponto, 1999, p. 145.

<sup>171</sup> “Porque pela arte é criado aquele grande Leviatã a que se chama Estado, ou Cidade (em latim Civitas), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado. [...] os conselheiros, através dos quais todas as coisas que necessita saber lhe são sugeridas, são a memória; a justiça e as leis, uma razão e uma vontade artificiais; a concórdia é a saúde; a sedição é a doença; e a guerra civil é a morte.” HOBBS, T. *Leviatã* ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. Trad.: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Introdução. Disponível On line [http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh\\_thomas\\_hobbes\\_leviatan.pdf](http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh_thomas_hobbes_leviatan.pdf) acesso em 30/10/2012, p. 09.

<sup>172</sup> Verbete Crise. In.: BOBBIO, N.; MATTEUCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de Política*. 5. ed.; Trad.: Carmem Varriale, Gaetano Lo Mónaco, João Ferreira, Luís Cascais, Renzo Dini. Volume 1 – A-J. Brasília: Edunb; São Paulo: Imprensa Oficial, 2000. p. 303.

Notemos, de imediato, para registrar preliminarmente a diferença do conceito de crise na economia clássica e na versão marxiana, que a síntese contemporânea oferecida por Pasquino mantém a noção de harmonia do sistema. Nessa versão, a crise seria um elemento estranho, uma perturbação “*não prevista no módulo normal*”. Não se negligencia que o autor procura oferecer uma síntese que possa ser aplicada, como ferramenta da ciência política, a qualquer sistema. No entanto, por esse motivo, por ser um conceito aplicável a qualquer sistema, não se aplica *in totum* ao capitalismo, pois hoje, mais que no século XIX, sabemos que as crises de subconsumo, superávit ou déficit comercial, valorização ou desvalorização de moedas não só são previsíveis como podem e são manipuladas pelos bancos centrais dos países hegemônicos para promover o controle da inflação ou vetar a possibilidade de determinados países ao desenvolvimento industrial<sup>173</sup>.

No entanto, em que pese o uso vulgar do termo aplicado à política desde meados do século XVII, os primeiros estudos sobre a ocorrência, magnitude e causas das crises econômicas e políticas na nova sociedade emergente só apareceram no início do século XIX<sup>174</sup>. Foi Sismondi, provavelmente, o primeiro a tratar o tema no âmbito da economia política em 1819<sup>175</sup>, acrescentando ao termo o sentido de separação e ruptura entre a riqueza socialmente produzida e sua representação simbólica – o papel-moeda. Também Malthus<sup>176</sup>, em *Princípios de Economia Política*, de 1820, criticou a Lei de Say<sup>177</sup> e indicou muitas variáveis que atuam na formação das crises. Engels abordou o tema em 1844 em seu “*Esboço de uma crítica da economia política*” e Marx construiria uma teoria mais abrangente das crises cíclicas do capitalismo somente entre 1857 e 1858 com a redação dos *Grundrisse*<sup>178</sup>.

A Lei de Say, como foi batizada, *a posteriori*, pelos economistas é, por assim dizer, o corolário da economia política burguesa no século XIX, na medida em que associa a ocorrência das crises como acontecimentos estranhos à economia de mercado. Tanto a fisiocracia (Quesnay e Turgot), quanto a economia política clássica (Smith e Ricardo), concebem modelos teóricos da economia que excluem a possibilidade de crise. São modelos

---

<sup>173</sup> “As crises podem ser, por esse motivo [superávit do capital], orquestradas, geridas e controladas para racionalizar o sistema irracional que é o capitalismo. [...] Crises limitadas podem ser impostas pela força externa sobre um setor ou um território”. HARVEY, David. [2010] *O enigma do capital e as crises do capitalismo*. Trad.: João Alexandre Peschanski. São Paulo: Boitempo, 2011, pp. 198-199.

<sup>174</sup> Thompson refere uma resolução dos tecelões de Leicester em 1817 como sendo o primeiro registro de uma teoria sobre a crise econômica. Ver THOMPSON, Edward Palmer. *A formação da classe operária inglesa*. Vol.II. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 31.

<sup>175</sup> SISMONDI, Jean Charles-Léonard Sismondi de. *Novos princípios de economia política*. Trad.: Fani Goldfarb Figueira. Curitiba: Segesta, 2009, p. 324 et seq..

<sup>176</sup> MALTHUS, T. R. *Princípios de economia política*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

<sup>177</sup> Assim se denominou o modelo que mantém oferta e demanda em identidade. Veja: SAY, Jean.-Baptiste. [1803] *Tratado de economia política*. São Paulo: Abril, 1983.

<sup>178</sup> MARX, K. *Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858: Esboços da crítica da economia política*. Trad.: Mario Duayer, Nélio Schneider, Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman. São Paulo: Boitempo, 2011.

que propõem a perfectibilidade do sistema, sua harmonia entre oferta e demanda, produção e consumo, que seria sempre garantida por uma espécie de “mão invisível” que corrigiria os excessos e providenciaria as soluções para a escassez. São teorias harmonicistas que refletem a imagem e semelhança da visão burguesa do mundo<sup>179</sup>. Essas teorias se tornaram muito populares mesmo no período revolucionário, de maior contestação proletária.

Um bom exemplo é a obra de Bastiat<sup>180</sup>, que, vertida em um estilo jocoso e satírico, procura desacreditar as posições comunistas, que ele considerava, junto com o protecionismo e o intervencionismo estatal, as três principais causas da perversão da lei. Sua obra é um meio de propagandar as *Harmonias Econômicas*<sup>181</sup>, desenvolvidas a partir das teorias de Smith e Ricardo. Para ele, a espoliação humana na atual ordem das coisas é apenas acidental e não intrínseca ao sistema, pois “[...] a harmonia não consiste na ausência absoluta do mal, mas em sua gradual redução”<sup>182</sup>.

Say eleva essa concepção ao patamar de lei, excluindo a possibilidade da ocorrência de crise endógena ao sistema. Como explica Lopes<sup>183</sup>:

A lei [de Say] afirma que toda produção encontra necessariamente sua demanda, ou seja, que existe sempre a certeza de que as mercadorias produzidas podem ser vendidas no mercado, pois a renda para sua aquisição foi criada justamente pela própria produção destas mercadorias. Dessa maneira, oferta e demanda estão colocadas *a priori* como identidade, como dois lados inseparáveis de uma mesma moeda, permitindo um equilíbrio que, em teoria, e somente em teoria, é assegurado. Neste modelo, portanto, a crise se torna uma impossibilidade teórica.

Considerando o período da primeira Revolução Industrial, não chega a ser surpreendente a construção de modelos teóricos que exaltam a perfeição do sistema. A velocidade das transformações era tão acelerada e intensa, que forjou na mente dos homens de negócio a ideia de um progresso ascendente e ilimitado. A introdução da máquina a vapor, primeiro na tecelagem e depois nos barcos e nas locomotivas, deu tamanha velocidade à produção e distribuição de mercadorias, que parecia aos capitalistas que se poderia comprar e vender infinitamente e sempre acumulando mais dinheiro. Mesmo nas décadas recentes anteriores as revoluções de 1848, em que já estava disseminada a consciência de que “crises

<sup>179</sup> GRESPAN, Jorge Luis da Silva. *O negativo no capital: o conceito de crise na crítica à economia política*. São Paulo: Hucitec, 1998, p. 49.

<sup>180</sup> Claude Frédéric Bastiat (1801-1850) foi um economista e jornalista francês liberal ao extremo, que se notabilizou por popularizar as teorias de Adam Smith. O tema recorrente na sua obra é o princípio de que a lei deve proteger o indivíduo e sua propriedade e o estado deve ater-se a isso, cumprir a lei. Sobre ele Marx, no posfácio da segunda edição d’*O capital*, observou que Bastiat, foi “[...]o mais superficial e, por isso mesmo, o mais bem sucedido representante da economia apologética vulgar”. MARX, K. [1873], 1988, p. 24.

<sup>181</sup> BASTIAT, F. B. [1850]. *Harmonies économiques*. 5. ed., Paris: Guilamin e Cia, 1864. Disponível on line em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k202320j/f4.image.swf>, acesso em 06/11/2012.

<sup>182</sup> BASTIAT, F. B. [1850], 1864, p. 396.

<sup>183</sup> LOPES, Tiago Camarinha. Mercadoria, Demanda Efetiva e Crise. *Oikos*. Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, 2011, p. 60. Disponível on line em: [www.revistaioikos.org](http://www.revistaioikos.org), acesso em 31/10/2012.



eram fenômenos periódicos regulares, ao menos no comércio e nas finanças”<sup>184</sup>; os capitalistas continuavam a atribuí-las, ou a falta de habilidade para os negócios de alguns da sua classe, ou a interferências externas, especialmente as do Estado, ou, ainda, a alguma intempérie climática. Nenhum capitalista ou economista desse período, exceto Marx, concebia as crises como endógenas ao sistema, uma falha estrutural de seu modo de funcionamento.

Visto mais de perto e com atenção até poderemos ver no recurso smithiano da “mão invisível” a confissão de que o sistema por ele idealizado é incontrolável. Ora, se os capitalistas não podem combinar entre eles o tanto que produzem e se não podem combinar com o consumidor o tanto que eles compram, então que poder é esse invisível que tem a capacidade de substituir os sujeitos reais em suas relações reais na produção e no consumo? É literalmente, um poder invisível que ninguém sabe e ninguém viu. É um recurso retórico colocado na teoria para dizer: “aqui tem um problema que não sei explicar e nem resolver”. A ausência de explicação desse poder providencial que conduz os capitalistas, ainda que não queiram, a agir em favor da sociedade, deve-se ao fato de que a economia política clássica tratou o seu objeto (renda, trabalho, salário, preço e lucro) como entidades autônomas e não no conjunto das relações sociais de onde elas brotam. Com o subterfúgio da mão invisível, observa Meszáros, “é inconcebível o surgimento da contradição entre *produção e controle* – defeito central do sistema do capital”<sup>185</sup>.

Coube a Engels o pioneirismo da crítica demolidora da harmonia econômica. Aos 23 anos de idade redigiu o seu *Esboço de uma crítica da economia política*<sup>186</sup>, na qual aborda o tema das crises econômicas e suas consequências, rejeitando as teses consagradas da economia política clássica. Marx, anos depois, escreveria que o texto é “[...] um genial esboço de uma crítica das categorias econômicas [...]”<sup>187</sup>. Ainda que o mesmo tenha sido produzido com base em “[...] princípios humanistas antropocêntricos e moralizantes, inspirados na filosofia de Feuerbach”<sup>188</sup>, que seriam criticados em obras posteriores, ele já contém o essencial do conceito de crise, que distingue a compreensão de Marx e Engels daquela da economia clássica. Assim escreve Engels<sup>189</sup>:

<sup>184</sup> HOBBSAWM, E. J. [1977], 2010, p. 77.

<sup>185</sup> MÉSZÁROS, I. 2002, p. 137.

<sup>186</sup> ENGELS, F. [1844]. *Esboço de uma crítica da economia política*. Trad.: Maria Filomena Viegas e revisão de José Paulo Netto. *Temas de Ciências Humanas*, 5; 1-29, 1979. Publicado originalmente em fevereiro de 1844 nos Anais Franco-Alemães editados por Marx e Ruge em Paris.

<sup>187</sup> Cf. MARX, K. [1859], 1986, p. 26.

<sup>188</sup> GORENDER, Jacob. Introdução à MARX, K. [1859], 1986, p. VII.

<sup>189</sup> ENGELS, F. [1844], 1979, p. 70.

O economista deixa-se levar com sua bela teoria da oferta e da procura e demonstramos que “nunca se pode produzir demais” – e a prática responde com as crises comerciais que aparecem tão regularmente como os cometas, de tal modo que, hoje, temos uma, em média, a cada cinco ou sete anos.

A identificação dos ciclos de crise revela o *modus operandi* do sistema do capital e coloca abaixo a tese harmonicista de Say, apontando a verdadeira natureza de sua reprodução. Engels explica, de maneira simples, o que a economia clássica suspeitava, mas não chegou a formular em conceito porque se propôs a olhar a economia política a partir de seus pressupostos: a propriedade privada. Desse ponto de vista, é impossível, em teoria, que a produção supere o consumo, ou o contrário. Porém, olhando do ponto de vista do conjunto das relações sociais em mútua determinação, o que salta à vista é a contradição, sempre à superfície, na oscilação dos preços das mercadorias. O que Engels vê nessa relação? Ele vê que o preço é sempre determinado pela procura. Se a procura excede à oferta, os preços sobem e desestimulam a procura. Se a procura é inferior à oferta, os preços caem e estimulam a procura. Isso que a economia clássica enxergava como a ação providencial da “mão invisível” do mercado, a guiar todos para o equilíbrio, Engels e, depois Marx, veem como um defeito de funcionamento do sistema, que “exclui todo o progresso, uma eterna oscilação sem que nunca se atinja o fim”<sup>190</sup>.

A eterna oscilação entre a produção e o consumo provoca abalos sociais frequentes e a reorganização cíclica de ramos inteiros da economia, e até, por vezes, de toda a sociedade política. As mudanças constantes com desperdício de materiais, conhecimentos e pessoas é um elemento distintivo do modo burguês de produção em relação a todas as outras formas de organização social. Esse modo de produção faz surgir o feitiço da mercadoria<sup>191</sup>, que conduz ao que Marx denomina, nos *Manuscritos de Paris*, o estranhamento da relação social efetiva, ou, como escreveu Engels no *Esboço*, à “[...] ausência da consciência dos interesses”<sup>192</sup>. Nessa crítica à inconsciência dos interesses, subjaz a perspectiva de sua superação e, portanto, se gesta, *in ovo*, a relação entre crise e revolução. O que Engels descobre nessa forma de produzir, que separa o produtor e o consumidor em duas partes diferentes e concorrentes, é a incontrolabilidade do capital<sup>193</sup>. Os burgueses, escrevem ele e Marx no *Manifesto*, “[...] mais

<sup>190</sup> Ibidem.

<sup>191</sup> “O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, 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 sociais 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. [...] Isso eu chamo o fetichismo que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias”. MARX, K. [1867], 1988, p. 71.

<sup>192</sup> ENGELS, F. [1844], 1979, p. 70

<sup>193</sup> Sobre este tema veja MÉSZÁROS, I. *Para além do Capital*. Trad.: Paulo César Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo; Campinas (SP): EdUnicamp, 2002. pp. 94 et seq.

parecem o feiticeiro que não consegue controlar os poderes subterrâneos que ele mesmo invocou”<sup>194</sup>.

Como Marx observou no *Prefácio de 59*, ele e Engels chegaram ao mesmo resultado quanto à necessidade de superação dos antagonismos das “[...] relações burguesas de produção[...]”<sup>195</sup>. Embora um tivesse partido da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, analisando as incongruências entre o particularismo da propriedade privada e o universalismo do Estado e, o outro, da análise da *Situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, observando como, pela exploração do capital, vai se formando, de um lado da sociedade, uma classe poderosa, materialmente rica e, do outro lado, uma multidão de miseráveis, ambos concluem que somente uma *revolução social* pode ultrapassar a dominação de classe como forma de organização social. Para ambos, em 1847, esse dia estava próximo.

É na Alemanha, país atrasado em relação à dinâmica de expansão industrial e domínio ideológico da burguesia, que parecia, no início de 1846, onde poderia explodir a revolução. Em nenhum outro país europeu, se via tão na superfície a corrente revolucionária que rebenta em 1848. Todas as contradições se manifestam: a burguesia contra a nobreza, a nobreza contra o camponês, o artesão contra a proletarização e o proletariado em formação contra a burguesia<sup>196</sup>. É para a Alemanha que confluem e se condensam as nuvens de revoltas e crises que desde 1830 assolam o continente inteiro. Desde a revolta dos tecelões da Silésia, em 1844, passando pela fome de 1845 a 1846, fruto das más colheitas e da praga da batata, até à crise econômica inglesa de 1847<sup>197</sup>. Todo esse turbilhão de acontecimentos exasperam os ânimos. Revoltas, motins, barricadas e saques a depósitos de suprimentos ocorrem desde 1846, mas é uma questão política na Suíça que faz a revolução iniciar em novembro de 1847<sup>198</sup>.

Marx e Engels, desde a redação conjunta da *Ideologia Alemã*, se dedicavam a pôr em prática o movimento que identificaram em suas análises: uma massa de proletários industriais disposta a fazer coincidir a forma com o conteúdo da Revolução de 1789 e as enormes potencialidades para o trabalho liberadas pela Revolução Industrial na Inglaterra. Assim, organizam em Bruxelas, onde Marx foi morar após ser expulso de Paris, o *Comitê Comunista de Correspondência*<sup>199</sup>. Seu objetivo declarado era “colocar os socialistas alemães em contato

<sup>194</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1848], 1998, p. 13.

<sup>195</sup> MARX, K. [1859], 1986, p. 26.

<sup>196</sup> CLAUDIN, Fernando. *Marx e Engels y la revolucion de 1848*. Madrid: Siglo XXI, 1975, pp. 03-04.

<sup>197</sup> HOBSBAWM, E. J. [1977], 2010, p. 327.

<sup>198</sup> MCLELLAN, David. *Karl Marx: Vida e Pensamento*. Trad.: Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 1990, pp. 204-205.

<sup>199</sup> CLAUDIN, F. 1975, p. 51.

com os socialistas ingleses e franceses”<sup>200</sup>, mas os planos de Marx e Engels incluíam criar um partido comunista alemão de caráter internacional para dirigir os proletários no momento da ação.

O *Comitê* cumpriu um papel importante na aproximação de Marx e Engels à Liga dos Justos – uma sociedade secreta com sede em Paris até 1844, que depois se mudou para Londres e que desenvolvia uma visão do comunismo tributária de Babeuf. Era uma organização dividida entre a propaganda e a conspiração<sup>201</sup>. A inserção dos dois jovens revolucionários na luta política direta decorre da sua teoria da revolução. Como registrou Engels, em 1885, referindo-se ao período do *Comitê*: “Estávamos longe da intenção de expor em gordos volumes exclusivamente para o mundo ‘erudito’, os resultados científicos a que havíamos chegado”<sup>202</sup>. Coerentes com a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, realizada por Marx, e com o *Esboço de uma crítica da economia política*<sup>203</sup>, empreendida por Engels, constroem uma teoria da autoemancipação proletária. Portanto, teoria e prática precisariam andar juntas para que os proletários atingissem seus objetivos, por que tão importante quanto compreender, é transformar o mundo. Daí, a necessidade de conquistar a classe operária para a nova concepção.

Com o forte combate ideológico realizado na imprensa, em especial na *Gazeta Alemã de Bruxelas*, no *La Réforme*, na *The Northern Star*<sup>204</sup> e pelas circulares do *Comitê*, Marx e Engels incidiram diretamente no processo de mudança de concepção da Liga dos Justos e, em 1847, ingressaram na mesma alterando seu nome e seu estatuto. A Liga dos Justos passou a se chamar Liga dos Comunistas e seu antigo lema “Somos todos irmãos” foi substituído por “Proletários de todos os países, uni-vos!”. No II Congresso da Liga dos Comunistas, ocorrido em novembro de 1847, Marx e Engels aprovam todas as suas propostas e são encarregados de redigir o *Manifesto do Partido Comunista*.

<sup>200</sup> MARX, K. [1847], 1985. p. 199. Carta de Marx a Proudhon (05 de Maio de 1846).

<sup>201</sup> ENGELS, F. [1885] Contribuição à história da Liga dos Comunistas. In.: MARX, K.; ENGELS, F. *Textos*. V. II. São Paulo: Edições Sociais, 1976, p. 182.

<sup>202</sup> Idem, p. 187.

<sup>203</sup> São a tradução, em português, dos títulos das duas obras seminais de ambos, respectivamente, e que iniciam a *Crítica da filosofia alemã* e a *Crítica à economia política*. Com a redação conjunta da *Ideologia Alemã* [1845-46], concluem o acerto de contas com a sua consciência filosófica anterior e, como testemunhou Engels, “Tão logo chegamos a conclusões claras para nós mesmos, pusemos mãos à obra”. Idem, p. 187.

<sup>204</sup> A *Gazeta Alemã de Bruxelas* foi o jornal dos emigrados políticos alemães em Bruxelas publicado de Janeiro de 1847 até fevereiro de 1848. A partir de setembro de 1847 com o ingresso de Marx e Engels na direção do mesmo jornal passou a ser o órgão da Liga dos Comunistas. O *La Réforme* era o diário da democracia social francesa que se publicou de 1843 até 1850 em Paris e a *The Northern Star* foi o órgão oficial dos cartistas, publicado desde 1837 até 1852, inicialmente em Leeds e, após 1844, em Londres.

## 2 O espectro do comunismo

O *Manifesto do Partido Comunista*, no qual se expõem, de forma sintética, uma teoria da revolução, um conceito de classe social e de Estado e um esboço da teoria das crises cíclicas do capitalismo, inicia com a célebre frase: “Um espectro ronda a Europa: o espectro do comunismo”<sup>205</sup>. Embora a enorme desproporção<sup>206</sup> entre a força organizativa e a real influência sobre o proletariado industrial, o medo do fantasma do comunismo era sensível entre os membros da classe burguesa. Às vésperas de 1848, por incrível que possa parecer, o pior pesadelo para um burguês era imaginar a horda de pobres e famintos da Revolução Francesa dispostos a destituí-lo do poder que essa mesma horda lhes alçou, em vingança pela prometida, mas não realizada, liberdade, igualdade e, muito menos, fraternidade. Do outro lado, é provável que Marx e muitos comunistas pensassem de forma semelhante. Para eles, se aproximava a hora de completar a emancipação conquistada através da Revolução Francesa. Na *Questão Judaica*<sup>207</sup>, já havia sido anotado que, embora a Revolução Francesa tenha significado um grande avanço para a humanidade, ela só emancipou o homem na política, ou seja, na forma do Estado. Com a divulgação do *Manifesto*, pretendiam convocar os trabalhadores à sua tarefa histórica: promover sua autoemancipação através de uma revolução social. A história, porém, não esperou pela vontade deles e, antes que o primeiro exemplar do *Manifesto* saísse da gráfica em Londres, a revolução já havia começado.

O *Manifesto* está organizado em quatro partes. Na primeira (nominada de Burgueses e Proletários), se apresentam as origens da classe burguesa, um esboço do conceito de crises cíclicas e o conceito de lutas de classe, com uma breve sociologia das classes sociais no capitalismo de 1847. Na segunda parte – Proletários e Comunistas – se discute a relação dos comunistas com o movimento operário e suas várias tendências. Expõe-se uma caracterização da concepção marxiana do comunismo e, ao final, é apresentado um programa de dez pontos que deveriam ser adotados imediatamente após a tomada do poder pelos proletários em luta. Na terceira parte, sobre a literatura socialista e comunista, são apresentadas e criticadas as diversas tendências socialistas em voga na Europa, em 1847, e que se contrapunham à visão marxiana do comunismo e da revolução. Por fim, na quarta seção, é feita uma apresentação da “Posição dos comunistas diante dos diversos partidos de oposição”, na qual Marx e Engels

<sup>205</sup>MARX, K.; ENGELS, F. [1848] Manifesto do Partido Comunista. Trad.: Victor Hugo Klagsbrunn. In: FILHO, Daniel Aarão Reis; COUTINHO, Carlos Nelson; KONDER, Leandro (orgs). *O Manifesto Comunista: 150 anos depois*. São Paulo: Perseu Abramo, 1998, p. 07.

<sup>206</sup>Cf. HOBBSBAWM, E. J. [1977], 2010, p. 342.

<sup>207</sup>Cf. Supra pp. 46-49.

rascunham elementos que, mais tarde, formarão sua concepção geral sobre a organização política dos proletários ou, como denominou Lênin, a teoria do partido político<sup>208</sup>.

O documento, que saiu das prensas da gráfica de Londres em janeiro de 1848, depois que a revolução já havia começado, é uma tentativa de aplicar à conjuntura revolucionária as concepções gerais sobre a viabilidade histórica e a necessidade social da supressão do capitalismo ao comunismo. O *Manifesto* sintetiza, em grau mais elaborado, os conceitos anunciados nos escritos anteriores sobre uma teoria da revolução e indica novos conceitos, que serão aprofundados em escritos posteriores, inclusive sobre a teoria das crises cíclicas do capital.

Um dos conceitos que é retomado no *Manifesto* está na fórmula: “A história de todas as sociedades até agora tem sido a história das lutas de classe”<sup>209</sup>. Luta que chegou ao fim, ou “[...] com a transformação revolucionária da sociedade inteira ou com o declínio conjunto das classes em conflito”<sup>210</sup>. Como adverte Claudin<sup>211</sup>, a abertura do *Manifesto* já reprova qualquer leitura que imputa ao texto marxiano uma visão determinista ou teleológica da revolução, pois, sem prognosticar o futuro, aponta como, de fato, essa luta foi resolvida na história passada. Em seguida, após constatar que, em todas as épocas anteriores, existiram sociedades divididas em diversas classes sociais, o texto passa a apresentar as origens da classe burguesa. Sob o ritmo frenético, por vezes alucinante, da narrativa, em que o texto imita o movimento histórico que desde 1789 empoderou a burguesia como classe dominante, subjaz a discussão da relação entre as Forças Produtivas e as Relações Sociais de Produção, que havia sido formulada na *Ideologia Alemã*. Como foi registrado lá: “[...] todas as colisões na história têm sua origem na contradição entre as forças produtivas e a forma de intercâmbio”<sup>212</sup>. Agora, aqui no *Manifesto*, vamos avaliar essas contradições do ponto de vista das classes em luta, como cada uma percebe sua posição social na produção.

As forças produtivas são a combinação da força de trabalho humana – a principal força produtiva – com os meios para produzir a reprodução da vida, como ferramentas, solo, tecnologias, água, energia, matéria-prima e o conhecimento técnico necessário para combinar tudo isso. Tendo disponíveis todos esses elementos que conformam sua força produtiva, os

---

<sup>208</sup> Essa teoria de Lênin encontra-se em diversos escritos desde 1896 com a redação do “Projeto de Programa do Partido Social-Democrata e explicação desse Projeto”, publicado somente em 1924, mas está sintetizada no polêmico *Esquerdismo: Doença Infantil do Comunismo* de 1920. Disponível on line em: <http://www.marxists.org/portugues/lenin/1920/esquerdismo/index.htm#topp>, acesso em 20/11/2012. É controverso se Marx formulou ou não uma teoria do partido político, por isso achamos mais apropriado designar suas anotações como “concepção geral sobre a organização política dos proletários” o que inclui a participação em partidos políticos, mas não se resume a ele.

<sup>209</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1848], 1998, p. 08.

<sup>210</sup> Ibidem.

<sup>211</sup> CLAUDIN, F. 1975, p. 17.

<sup>212</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1845-46], 2009, p. 61.

homens precisam organizar socialmente a produção e estabelecer uma divisão de trabalho. Surgem, então, as relações sociais de produção, que constroem todos os membros da sociedade a seguir as mesmas regras. O capitalismo simplificou essas regras, substituindo todas as legislações feudais pela livre-concorrência na sociedade e um controle minucioso da produção no interior da fábrica<sup>213</sup>. Portanto, identificando as forças produtivas e as relações sociais de produção de uma determinada sociedade seria possível descrever o seu modo de produção, que se modifica historicamente conforme se alteram suas forças produtivas e suas relações sociais de produção<sup>214</sup>.

Antes de prosseguir, uma ressalva: o conceito *força de trabalho* não aparece nitidamente nos textos anteriores aos *Grundrisse*. Embora a distinção interna ao conceito esteja pressuposta, Marx ainda não tinha conceitualizado o trabalho abstratamente, como o fará n' *O Capital*, descrevendo-o como despojado de todas as suas particularidades e especificidades de produto, objeto do trabalho. A força de trabalho ou o trabalho abstratamente considerado é a simples despesa de energia vital, das forças físicas e intelectuais requeridas para realizar qualquer atividade que tenha por objetivo produzir coisas necessárias à reprodução da sociedade. Ela é comum, no sentido de compartilhada, a todos os seres humanos. Distingue-se, assim, do trabalho objetivado, que é a obra resultante do esforço da força de trabalho. O trabalho objetivado ou trabalho concretamente considerado, diferente da força de trabalho, não é comum a todo o ser humano. Aliás, no capitalismo, é o trabalho objetivado que empresta identidade ao trabalhador. Assim, quando se pergunta “quem é tal pessoa”, o comum é responder o que essa pessoa faz, dizendo que ela é pedreiro ou carpinteiro, etc.; ou seja, a forma como se materializou sua força de trabalho, que não a diferencia de ninguém, a constitui, na teia de relações sociais, como alguém que é distinta das demais.

Retornemos à narrativa que Marx e Engels empreendem na primeira parte do *Manifesto*. Ali se descreve como as primeiras cidades livres surgiram “Dos servos da Idade Média”<sup>215</sup> e se desenvolveram a partir do crescimento da população e do comércio, dando origem aos elementos que, mais tarde, apareceriam desenvolvidos na Burguesia. As grandes navegações, com a consequente abertura de mercados na Índia e China e a colonização da América foram fatores que empoderaram a nova classe. Com a ampliação dos mercados, a forma tradicional feudal de produção não atendia mais às necessidades de consumo de todo o

---

<sup>213</sup> Cf. MARX, K. [1847] *A Miséria da Filosofia*. Trad.: José Paulo Netto. (Col. Bases v.46). São Paulo: Global, 1985, p. 127.

<sup>214</sup> Cf. GERMER, Claus. Marx e o papel determinante das forças produtivas na evolução social. *Crítica Marxista*, 29, São Paulo: Edunesp, 2009, p. 75 et seq

<sup>215</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1848], 1998, p. 09.

mundo. Surge, então, a manufatura, que preparou o terreno para a grande indústria, uma vez que ela também não atendia às necessidades crescentes da sociedade burguesa em ascensão. Com a grande indústria – rebento da Revolução Industrial - o domínio burguês na produção econômica se tornou total. Daí tornou-se necessário também o domínio político, a posse do Estado, uma vez que todas as transformações ocorridas na produção colocavam-na em conflito com os reis e senhores feudais.

Na descrição do *Manifesto*<sup>216</sup>, isso aparece assim:

Em uma certa etapa do desenvolvimento desses meios de produção e de circulação, as forças produtivas não encontravam mais correspondência com as relações com as quais a sociedade feudal produzia e trocava, com a organização feudal da agricultura e da manufatura, em suma, com as relações de propriedade. Estas obstruíam a produção ao invés de incentivá-las, transformando-se em outras tantas amarras que a paralisavam. Elas precisavam ser destroçadas e foram destroçadas.

Os autores do *Manifesto* mostram como essa dinâmica social operou nos processos de desenvolvimento e degeneração que podem ser avaliados em outras sociedades e concluem que há uma constante nesses eventos: toda vez que as Forças Produtivas são interdidas pela forma das Relações de Produção decorrentes do modo de produção anterior, surge um período de crise que obriga os homens a resolverem a contradição. Nesses períodos, se opõem o elemento revolucionário surgido no interior do antigo modo de produção e as velhas relações de produção, que tentam, ou impedir as novas forças produtivas de se desenvolverem, ou mesmo, retornar à posição anterior. A classe que logrou apropriar-se dos meios de produção tem sido vitoriosa nessas lutas, resolvendo a contradição a seu favor. Até à elevação da burguesia como classe dominante, todas as transformações foram resultado da substituição de uma classe por outra, sob novas condições de produção e reprodução da vida em sociedade. Como concluem Marx e Engels “A moderna sociedade burguesa, que surgiu do declínio da sociedade feudal, não aboliu as contradições de classe”<sup>217</sup>, apenas tomou o lugar das antigas classes dominantes.

A gênese da formação da burguesia como classe social revela dois aspectos importantes sobre esse conceito. O primeiro é o da constituição da classe em si – que é o lugar que um indivíduo ocupa na produção em relação à classe que detém a propriedade dos meios de produção. Trata-se das condições sociais que permitem o surgimento e o desenvolvimento daquele indivíduo que só pode ser descrito como classe pelas similitudes da situação comum que compartilha, no modo de produção vigente, com outros indivíduos. Nesse aspecto,

---

<sup>216</sup> Idem, p. 13.

<sup>217</sup> Ibidem.



diferentemente das outras formações sociais, no capitalismo só podemos aplicar o conceito de classe social em si relativamente à produção, porque nesse modo de produção a posição social não é fixada pelo nascimento ou parentesco e, sim, pelo que as pessoas fazem. Portanto, nesse aspecto, no capitalismo, dizer que determinado indivíduo é um trabalhador é simplesmente afirmar que, na divisão social de trabalho, ele ocupa a posição de assalariado.

Contudo, na medida em que essa condição na produção passa a ser percebida por esses indivíduos como uma relação social, na proporção em que tomam consciência dessa situação, passam a organizar-se como parte da sociedade, reconhecendo-se como uma classe distinta de outra classe. Aquilo que era o lugar natural na produção econômica (senhor feudal, vassalo, servo, membro de corporação, artesão, mestre de ofício, mercador, comerciante, burguês) aparece agora na forma de uma luta política, uma luta pelo controle da sociedade inteira, em suma, uma luta entre partidos. Aqueles indivíduos atomizados, dispersos, que só podiam se reconhecer compartilhando a mesma posição social na produção, formam agora um movimento organizado da classe para defender sua posição social ou para mudar. De uma classe em si, transformam-se em uma classe para si. Somente quando isso acontece é que surge a luta de classes, que é sempre “uma luta política”<sup>218</sup>.

Para Marx, organização da classe e partido político são sinônimos. A luta de classes é uma luta política porque “[...] o poder político é o resumo oficial do antagonismo [de classe] na sociedade civil”<sup>219</sup>. Quando nessa luta uma determinada classe consegue expressar em seu interesse os interesses da imensa maioria da sociedade, torna-se uma classe revolucionária<sup>220</sup>. Foi esse papel revolucionário que a burguesia desempenhou na história, ao convocar todos os oprimidos do Antigo Regime à luta pela Liberdade, Igualdade e Fraternidade.

#### Segundo o *Manifesto*:

Onde passou a dominar, [a burguesia] destruiu as relações feudais, patriarcais e idílicas [...] Tudo o que era sólido desmancha no ar, tudo que era sagrado é profanado, e as pessoas são finalmente forçadas a encarar com serenidade sua posição social e suas relações recíprocas<sup>221</sup>.

Para Berman<sup>222</sup>, essa passagem é a melhor síntese descritiva do mundo moderno. A leitura que propõe coloca Marx como um modernista, cujo Manifesto poderia ser classificado como um “[...] arquétipo de um século inteiro de manifestos e movimentos modernistas que

<sup>218</sup> Idem, p. 17.

<sup>219</sup> MARX, K. [1847], 1985. p. 160.

<sup>220</sup> “Em primeiro lugar, aceita-se a frase de Lassale, altissonante, mas historicamente falsa: de que, face à classe operária, todas as outras classes seriam apenas uma massa reaccionária”. ENGELS, F. Carta a August Bebel em 28 de Março de 1875. Disponível on line <http://www.marxists.org/portugues/marx/1875/03/28.htm#n16> acesso em 22/02/2013.

<sup>221</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1848], 1998. p. 10; 11.

<sup>222</sup> BERMAN, Marshall. [1982] *Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Trad.: Carlos Felipe Moisés, Ana Maria Ioriatti. São Paulo: Cia das Letras, 1986, p. 87-88.

se sucederem”. Certamente que essa interpretação tem pertinência, sobretudo na medida em que esclarece a base sobre a qual Marx erguerá seu projeto revolucionário. Contudo, a falha nesse tipo de abordagem é, no caso de Bermann, enfatizar exageradamente uma “visão diluidora” obscurecendo assim o lado revolucionário, a perspectiva de ultrapassar a fluidez e o descontrole do capital. A relação de Marx com a modernidade é melhor traduzida na expressão de Hamlet: "O tempo está fora dos eixos. Oh! Maldita sorte! Ter nascido para colocá-lo em ordem!"<sup>223</sup>. Portanto, é mais apropriado ler o *Manifesto* como uma exortação à revolução do que uma ode à modernidade, no sentido caótico de sua efetivação.

No entanto, não há nenhuma impropriedade em afirmar que Marx e Engels, no *Manifesto*, exaltam as conquistas da burguesia, seus triunfos e vitórias, isso porque:

Durante sua dominação, que ainda não completou um século, a burguesia desenvolveu forças produtivas mais maciças e colossais que todas as gerações anteriores. Dominação das forças da natureza, maquinaria, aplicação da química na indústria e na agricultura, navegação a vapor, estradas de ferro, telégrafo elétrico, desbravamento de regiões inteiras, adaptação dos leitos dos rios para a navegação, fixação de populações vindas não se sabe bem de onde – que séculos anteriores poderiam imaginar quanta força produtiva se escondia no seio do trabalho social?<sup>224</sup>

É bom repetir, Marx não se insurge contra as conquistas da Revolução Francesa ou da Revolução Industrial, mas contra o fato de elas não terem levado a efeito todas as suas promessas. A próxima revolução social não é para restabelecer “as relações rígidas e enferrujadas”<sup>225</sup> do Antigo Regime, mas para organizar a produção social de maneira que toda a sociedade possa usufruir das suas riquezas. Trata-se de colocar as forças produtivas da sociedade a serviço da humanidade inteira e não apenas de uma classe. Portanto, trata-se de extinguir as classes sociais, de supracumir (*aufheben*) a emancipação meramente formal da política na emancipação humana, como veremos adiante.

Nenhuma outra classe social levou tão a sério o conselho de Marx na famosa tese 11 contra Feuerbach<sup>226</sup>, do que a burguesia. Desde sua ascensão como classe dominante, seu *métier* não tem sido outro senão criar e destruir mundos. Arrancar das profundezas da terra minério de ferro e transformá-lo em estradas que ligam continentes e tornam o mundo uma pequena aldeia. Essa necessidade burguesa de produzir sempre coisas novas decorre da natureza expansiva do capital, que enfeitiçou aqueles que liberaram suas forças submetendo-os à eterna (será?) maldição de Prometeu<sup>227</sup>. A burguesia não sobrevive se não puder destruir à

<sup>223</sup> SHAKESPEARE, William. *Hamlet*, I, V.

<sup>224</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1848], 1998, p. 13.

<sup>225</sup> Idem, p. 11.

<sup>226</sup> “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras, o que importa é transformá-lo” MARX, K.; ENGELS, F. [1845-46], 2009, p. 535.

<sup>227</sup> Cf. NISBET, Robert. *História da ideia de progresso*. Brasília: EdUNB, 1985, p. 26 et seq.

noite o que faz durante o dia. Ela precisa inovar sempre, ampliar seus mercados, conquistar todos os cantos e climas do globo terrestre. “Os *preços baixos* [sgo<sup>228</sup>] de suas mercadorias são a artilharia pesada com a qual ela derruba todas as muralhas da China [*que ironia*] e faz capitular até os povos bárbaros mais hostis aos estrangeiros”<sup>229</sup>. Seu domínio precisa ser total e ainda assim transitório entre uma forma e outra de vida e costumes. Sua estabilidade significa morte. A vida moderna nascida da grande indústria é agitação constante, perturbação da ordem estabelecida, criação constante de novos desejos e interesses. E tudo isso porque a sua dominação não resulta de hereditariedade e sangue real. A burguesia é a primeira classe social na história que extrai seu poder daquilo que ela faz, dos mundos que cria e destrói quando não dá mais lucro. Do ponto de vista das sociedades que a antecederam, a sociedade burguesa está perpetuamente em crise.

E é exatamente por isso que Marx a exalta tanto na primeira parte do *Manifesto*; é como se ele estivesse a exemplificar, para os proletários, o caminho que deveriam percorrer como classe revolucionária<sup>230</sup>. A burguesia provou que o mundo pode ser criado à nossa imagem e semelhança. Libertou as forças do trabalho social e apontou o caminho de uma *vita activa* e feliz. Contudo, como explica Berman<sup>231</sup>:

Apesar de todos os maravilhosos meios de atividade desencadeados pela burguesia, a única atividade que de fato conta, para seus membros, é fazer dinheiro, acumular capital, armazenar excedentes; todos os seus empreendimentos são apenas meios para atingir esse fim, não têm em si senão um interesse transitório e intermediário. Os poderes e processos ativos, que tanto significam para Marx, não passam de meros incidentes e subprodutos para os seus agentes.

Portanto, dadas as condições de reprodução do capital, todas as incríveis possibilidades de fruição da vida, “[...] de ampliar, enriquecer e incentivar a existência do trabalhador”<sup>232</sup>, são substituídas pela acumulação privada do trabalho objetivado, para somente servir de começo a um novo ciclo de multiplicação do capital. Essa dinâmica real do processo de expansão do capital conduz sempre a crises em que “[...] grande parte não só da produção, mas também das forças produtivas criadas, é regularmente destruída [...] A sociedade se vê de repente em uma situação de barbárie momentânea”<sup>233</sup>. “Tudo o que era

<sup>228</sup> Sem Grifo no Original

<sup>229</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1848], 1998, p. 12.

<sup>230</sup> Em 1895 Engels escreve, no prefácio para a nova edição d’*As lutas de classes na França*, “Quando irrompeu a Revolução de fevereiro, todos nós nos encontrávamos [...] sob a influência da experiência histórica, principalmente da ocorrida na França. [...] Assim, foi óbvio e inevitável que as nossas concepções a respeito da natureza e do curso da revolução ‘social’, [...] da revolução do proletariado, estivessem fortemente matizadas pelas memórias dos modelos de 1789-1830”. In.: MARX, K. [1850] *As lutas de classes na França*. Trad.: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 13.

<sup>231</sup> BERMAN, Marshall. [1982], 1986, p. 91.

<sup>232</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1848], 1998, p. 22.

<sup>233</sup> Idem, p. 13.

sólido se desmancha no ar”: fábricas são fechadas enquanto milhares de trabalhadores ficam sem empregos, máquinas são abandonadas no campo enquanto outros tantos morrem de fome, produtos apodrecem em armazéns de estocagem e outros são destruídos para servir de matéria-prima para novos produtos. Por que tudo isso acontece? Por que a burguesia não consegue evitar as crises?

Essa resposta Marx somente vai encontrar na investigação sobre a natureza do *Capital*, quando pesquisar o que acontece no interior da grande indústria capitalista e os processos de produção e circulação de mercadorias. Ali ele encontrará o negativo do capital<sup>234</sup>, seu lado escuro e tenebroso que ronda toda empreitada burguesa de trocar mercadorias por dinheiro. Antes disso, Marx percorrerá ainda a análise das crises políticas nos artigos da *Nova Gazeta Renana*, como veremos a seguir. No próximo capítulo, retornaremos a este ponto.

No momento em que a narrativa do *Manifesto* acerca da origem da burguesia e da construção de sua sociedade atinge o relato sobre as crises cíclicas do comércio, ela sofre uma interrupção e inicia a relatar a gênese e formação da classe proletária no interior da sociedade civil burguesa. É sugestivo que o final da apresentação da força da burguesia como classe dominante seja a discussão sobre a crise. Parece que Marx e Engels querem dizer que o último ato da burguesia é confrontar-se com seus limites: ou vence a crise ou ela a devora.

Em 1847, Marx e Engels estavam convictos de que “em nossos dias ocorre uma evolução semelhante [do conflito entre forças produtivas e relações de produção]”<sup>235</sup>. Todo o relato histórico da origem da formação da burguesia também era para ilustrar que, ao trazer à vida as potencialidades do trabalho social, ela tornou-se vítima das próprias armas que lhe deram o poder de dominar a sociedade, ou seja, as forças produtivas que libertou já “[...] não servem mais para promover as relações burguesas de propriedade”<sup>236</sup>. Sabemos, hoje, como Engels em 1895, que “[...] o nível do desenvolvimento econômico no continente naquela época nem de longe estava maduro para a eliminação da produção capitalista”<sup>237</sup>. Por isso, compreendemos, mais do que Marx e Engels em 1848, que a burguesia se especializou em contornar crises, mas não provou ainda que é capaz de evitá-las. Ao contrário, com a contribuição de Marx sobre a teoria das crises cíclicas, apenas enunciada no *Manifesto* e desenvolvida n’*O Capital*, foram criados mecanismos que tornam as crises “[...] os

---

<sup>234</sup> “Assim, para resgatar em toda a sua riqueza o significado que o conceito de ‘crise’ tem na obra de Marx, é necessário ultrapassar o aspecto de simples negatividade em geral e defini-lo enquanto negatividade imanente ao capital [...]” GRESPLAN, J. 1998, p. 27.

<sup>235</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1848], 1998, p. 13

<sup>236</sup> Idem, p. 14.

<sup>237</sup> MARX, K. [1850], 2012, p. 16.

racionalizadores irracionais de um sistema irracional”<sup>238</sup>. Elas tornaram-se até desejáveis em certas conjunturas.

A sociedade burguesa não só forjou forças produtivas colossais como também os homens que as manejam, os proletários. A nova classe, que só existe em face da burguesia, diferencia-se de todas as outras classes oprimidas da história pela sua liberdade. Os proletários não pertencem a nenhum dono, não estão condenados a exercer determinado ofício pela vida toda. Contudo, essa condição é para eles uma maldição. Expropriados violentamente da terra, nada possuem a não ser sua prole e, por essa razão, são obrigado a vender, todos os dias, para quem queira comprar, a sua força de trabalho, sua energia vital. O capitalismo *laissez faire*, no início da Revolução Industrial, mas também na sua fase monopolista no século XX, reduziu a atividade do trabalhador às tarefas mais simples, rotineiras e mecânicas. Com o incremento da maquinaria e, depois, da robótica, aumentou muito a velocidade da produção, portanto, ampliou a capacidade de sugar mais energia do trabalhador em menos tempo.

No capitalismo, a relação do trabalho com seu produto – a mercadoria - aparece invertida. Nenhum capitalista consegue produzir qualquer mercadoria, mesmo dinheiro – que alguns, ilusoriamente, e, outros tantos, por má-fé mesmo, acreditam seja possível, nos mercados financeiros – sem o concurso da força de trabalho humana<sup>239</sup>. Essa dependência genética do capital em relação ao trabalho vivo faz dele uma *força social*, isto é, o capital “[...] só pode ser posto em movimento pela ação comum de muitos membros, e mesmo, em última instância, de todos os membros da sociedade”<sup>240</sup>. Sem a colaboração do proletariado, o capitalista não consegue produzir mercadorias para trocar por dinheiro.

No entanto, o proletário só sobrevive se consegue vender sua força de trabalho e ele só encontra alguém que a compre se sua energia vital puder ser convertida em ganhos para o capitalista<sup>241</sup>, ou seja, seu preço tende sempre ao mínimo necessário para que possa manter-se vivo e retornar no outro dia para produzir mais mercadorias. Nesse processo de produção de capital na forma de mercadorias, o capitalista é totalmente dependente do trabalhador. Contudo, é o capitalista que subjuga o proletário a produzir conforme sua vontade. Como ele consegue fazer isso?

---

<sup>238</sup> HARVEY, David. [2010], 2011, p. 175.

<sup>239</sup> “O perigoso salto do capital da forma de mercadoria para sua forma de dinheiro pode então tornar-se mortal. O ‘germe das crises’ está então presente no dinheiro enquanto ‘valor tornado autónomo’ [...] Esta autonomia engendra a ilusão de que o dinheiro possa multiplicar-se por partenogénese, crescer no circuito do crédito sem ser fecundado pela sua passagem pelo processo de produção”, ou seja, sem extrair mais valia do trabalho vivo. BENSÁID, Daniel. Marx e as crises. Disponível on line: <http://www.marxists.org/portugues/bensaid/2009/08/marx.htm>, acesso em 12/01/2013.

<sup>240</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1848], 1998, p. 22

<sup>241</sup> Idem, p. 14.

Primeiro, nos primórdios do capitalismo – que Marx explicitará n’*O Capital* como “a assim chamada acumulação primitiva”<sup>242</sup>, descrevendo-a como cumprindo, para a sociedade burguesa, o mesmo papel que o pecado original cumpriu para a teologia, na medida em que explica sua origem como uma lenda em que uma parte laboriosa e, sobretudo, parcimoniosa da sociedade acumulou dinheiro enquanto a outra se entregava à vagabundagem e ao vício dilapidando tudo o que poderia acumular de posses, ocorreu a expropriação dos trabalhadores de seus meios de produção, inclusive da terra. Segundo, os proletários foram reduzidos a uma mercadoria como outra qualquer<sup>243</sup>, sujeitos à lei da oferta e da procura. Com o crescimento da população urbana pela migração do campo para as cidades, o número de trabalhadores disponíveis no mercado excedia em muito o necessário para a produção, assim o capitalista poderia pagar o mínimo possível e, como sabemos hoje, às vezes, menos que o mínimo, para a sobrevivência do operário. Portanto, a concorrência entre os trabalhadores para manterem-se vivos é o elemento principal que subordina sua classe ao capital. Terceiro, com a posse do poder de Estado, os capitalistas impõem toda uma legislação que torna a dominação do capital legal. Assim, uma parte dos trabalhadores se educa nessa nova dinâmica e aceita como “natural” vender-se todos os dias para obter seu sustento; outra parte rebela-se e é, sistematicamente, expulsa para fora do mercado legal de trabalho, presa, recolhida às *workhouses*<sup>244</sup> e deixada nas ruas à sua própria sorte. Esse é o preço a pagar por ser livre e improdutivo.

Contudo, no processo de formação da sociedade burguesa “os trabalhadores começam a formar associações contra a burguesia; lutam juntos para assegurar seu salário”<sup>245</sup>. Sua associação cria entre eles laços de solidariedade, de ajuda mútua. Suas atividades em conjunto incentivam-nos a sonhar com outra sociedade. De tempos em tempos se revoltam, quebram máquinas, boicotam mercados e lojas, sabotam fábricas, paralisam a produção e obtêm vitórias. Mas, passado o calor dos combates, volta-se para a fábrica e ao ciclo, que lhes parece sem fim, de produzir mercadoria, vender, produzir mercadoria, vender...

A principal conquista nessas lutas não é tanto o ganho econômico, mas o aprendizado, que cada trabalhador vai adquirindo, de que só com uma nova sociedade, outra maneira de organizar a produção, seus tormentos poderão ter fim. A luta sindical do interior da fábrica

---

<sup>242</sup> MARX, K. [1867], 1988, p. 251.

<sup>243</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1848], 1998, p. 14.

<sup>244</sup> “Casas de correção, onde os internados se obrigavam a uma jornada diária de trabalho”. ROSAS, Paulo da Silveira. O dilema da psicologia contemporânea. *Psicologia: Ciência e Profissão*, vol.30 n° especial, Brasília, dez./2010. Disponível on line [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-98932010000500003&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-98932010000500003&script=sci_arttext), acesso em 12/01/2013. Ver também MARX, K. [1844], 2004, p. 92, nota 2.

<sup>245</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1848], 1998, p. 16.

chega às ruas, se junta com outras classes e com trabalhadores de outras cidades e, também, de outros países. “Esta organização dos proletários em classe, e com isso em partido político”<sup>246</sup> impõe à burguesia o reconhecimento das suas reivindicações. A necessidade que a burguesia como classe, ou alguma de suas frações, sempre teve de recrutar trabalhadores para lutar contra seus inimigos também foi, no início, relevante para a formação destes, pois ensinaram aos trabalhadores o caminho que leva ao coração do sistema.

Com o avanço da grande indústria, destruiu-se toda a manufatura e os pequenos negócios, rebaixando uma parte da burguesia à condição de proletário. Essa dinâmica, que ainda hoje se observa em algumas regiões do planeta, provê a classe trabalhadora de quadros com maior conhecimento científico. Involuntariamente, portanto, a luta entre os membros da burguesia acaba ajudando os trabalhadores na sua constituição como partido da oposição à ordem social dominante. E, quando chega o momento decisivo, em que a forma burguesa de dominação enfrenta seus limites, acontece de uma parte da classe dominante, especialmente, conforme o *Manifesto*, os “[...] ideólogos da burguesia que alcançam uma compreensão teórica do movimento histórico em seu conjunto”<sup>247</sup>, adotar o programa do partido da oposição à ordem estabelecida.

Para Marx e Engels, “de todas as classes que hoje se contrapõem à burguesia, só o proletariado constitui uma classe verdadeiramente revolucionária”. E por que ambos chegam a essa conclusão? Porque as *classes médias* [“pequeno industrial, o pequeno comerciante, o artesão, o camponês”<sup>248</sup>] apenas lutam contra a burguesia para manter sua posição na sociedade atual. São, na maior parte do tempo, conservadoras e, algumas vezes, reacionárias, na medida em que pretendem que o desenvolvimento capitalista regride ao Antigo Regime das classes fixas e posições sociais definidas desde o nascimento. As classes médias se tornam revolucionárias somente naqueles períodos de crise prolongada em que, na iminência de descer à classe proletária, adotam seu programa de luta contra a ordem, mas, nesse caso, esclarecem Marx e Engels: “[...] não defendem, então, seus interesses atuais, mas futuros [...]”<sup>249</sup>.

O *lumpen-proletariado*, cuja descrição mais precisa aparece no *18 de Brumário de Luís Bonaparte*<sup>250</sup>, nestes termos:

---

<sup>246</sup> Idem, p. 17.

<sup>247</sup> Idem, p. 19.

<sup>248</sup> Idem, p. 18.

<sup>249</sup> Ibidem.

<sup>250</sup> MARX, Karl. [1852] *O 18 de Brumário de Luis Bonaparte*. Trad.: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 91.

*Roués* [rufiões] decadentes com meios de subsistência duvidosa e de origem duvidosa, rebentos arruinados e aventurecos da burguesia eram ladeados por vagabundos, soldados exonerados, ex-presidiários, escravos fugidos das galeras, gatunos, trapaceiros, *lazzaroni* [lazarones], batedores de carteira, prestidigitadores, jogadores, *maquereaux* [cafetões], donos de bordel, carregadores, literatos, tocadores de realejo, trapeiros, amoladores de tesouras, funileiros, mendigos, em suma, toda essa massa indefinida, desestruturada, jogada de um lado para outro, que os franceses denominam *la bohème* [a boemia].

Até pode, por condições de sobrevivência ou mesmo de puro desespero, ser empurrada para as fileiras da revolução, mas a sua situação de classe a torna mais vulnerável à ação da burguesia que, desde os seus primeiros combates com os proletários, tem comprado esse exército mercenário para defender seus privilégios. Não é outro o motivo do desprezo de Marx pelo *lumpen-proletariado*, expresso em palavras contundentes como “escória”, “dejeito” e “refugio de todas as classes”<sup>251</sup>.

É uma necessidade da condição proletária ser revolucionária, porque ou o são ou não serão nada. Ao contrário da classe média, a classe proletária [em 1848, os trabalhadores assalariados da grande indústria] não tem nada a preservar e, muito menos, interesse em voltar a um regime de escravidão direta. Com o desenvolvimento da grande indústria e o mercado mundial, o caráter antagônico da luta de classes entre a burguesia e o proletariado fica cada vez mais evidente. Para extinguir sua condição de classe oprimida, o proletariado está obrigado a abolir todas as classes sociais, porque, diferente de “todos os movimentos precedentes [...] o movimento proletário é o movimento autônomo da imensa maioria no interesse da imensa maioria”<sup>252</sup>. A classe proletária, por isso, não é portadora de um ideal de sociedade, ela é, em sua própria existência, a negação da sociedade burguesa, porque está tolhida de qualquer propriedade. Seu projeto de sociedade comunista não é fruto de algum princípio ou utopia imaginada na mente de algum reformador do mundo. A sociedade pela qual os proletários lutam é resultado imediato do confronto com a classe burguesa. Trata-se, segundo o *Manifesto*, de “[...] uma luta histórica que se desenrola sob nossos olhos”. Não é a extinção da propriedade o que o comunismo quer, mas tão somente o fim da propriedade burguesa. Como escrevem Marx e Engels, “o comunismo não retira a ninguém o poder de apropriar-se de produtos sociais; apenas suprime o poder de, através dessa apropriação, subjugar trabalho alheio”<sup>253</sup>. Consequentemente, ainda que no início de sua formação tenham lutado ao lado da burguesia contra os inimigos dela, os proletários não são partidários ao retorno do feudalismo.

<sup>251</sup> Ibidem.

<sup>252</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1848], 1998, p. 19.

<sup>253</sup> Idem, p. 21.



Marx e Engels agruparam diversas visões populares na Europa na primeira metade do século XIX pelo nome de Socialismo Feudal, que, sob o pretexto de defender os proletários contra a burguesia, lutavam pela volta do Antigo Regime. Os expoentes desta corrente, representantes da aristocracia agrária decadente, da igreja e dos partidários da dinastia dos Bourbon na França, eram os Legitimistas Franceses e a Jovem Inglaterra, assim como parte substantiva do Clero. Os representantes mais conhecidos da Jovem Inglaterra foram Disraeli e Thomas Carlyle<sup>254</sup>.

Mas não só a aristocracia feudal reagiu ao avanço da burguesia e procurou trazer os proletários para o seu lado nessa guerra, também a pequena burguesia, uma espécie de classe média formada por membros da burguesia nascente que não alcançaram um padrão de desenvolvimento que lhes permitisse ascender à condição de burguês, e também por estratos do antigo regime, como o pequeno proprietário rural, artesãos e membros da manufatura em extinção. Todas essas classes estão constantemente sob ameaça de cair para a classe proletária, pois sua posição social na produção torna-se cada dia mais obsoleto. Essa pequena burguesia, representada na literatura do século XIX principalmente por Sismondi - economista e historiador suíço, cuja obra é reconhecida por sua denúncia dos riscos inerentes ao processo de industrialização e ao desenvolvimento descontrolado da economia burguesa, considerado, por alguns<sup>255</sup>, como o precursor de Marx, em especial na teoria das crises comerciais – desenvolveu, pelo lado positivo, uma crítica necessária e contundente dos “[...] efeitos destrutivos da maquinaria e da divisão de trabalho [...]”, mas, do lado negativo, não foi capaz de compreender as imensas potencialidades abertas pela economia burguesa perdendo-se “[...] em uma choradeira covarde”<sup>256</sup>.

Por fim, na Alemanha desenvolveu-se uma corrente socialista que ficou conhecida por Socialismo Verdadeiro, porque, segundo Marx e Engels, “[...] defendiam não verdadeiras necessidades, mas ‘a necessidade do verdadeiro’ [...]”<sup>257</sup>, isto é, traduziram a filosofia política francesa para o palavrório do idealismo alemão ou, dito de outro modo, pregavam, através de uma crítica radical ao modo burguês de vida, uma nova sociedade, esquecendo-se de que na Alemanha, ao contrário da França, não era a burguesia que dominava. Assim, lutavam ao lado dos governos absolutistas contra a ascensão da burguesia e do proletariado. A fé do socialismo verdadeiro em uma sociedade onde vigore o bem-estar social para todos era apenas

---

<sup>254</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1848], 1998, p. 30.

<sup>255</sup> Cf. GUERREIRO, Diego. *Sismondi, precursor de Marx*. Madrid: Maia, 2011, p. 26 et seq.; ver também DOSTALER, Gilles. *Keynes and his battles*. Trad.: Niall Mann. Cheltenham (UK): Elgar, 2007, p. 181-182.

<sup>256</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1848], 1998, p. 32.

<sup>257</sup> Idem, p. 34.

a roupagem exuberante com o qual adornava seu discurso conservador. Na prática, era uma corrente anticomunista que, via de regra, oferecia a sustentação social aos governos contrários à burguesia. O Socialismo Verdadeiro “[...] proclamou a nação alemã como a nação normal e o pequeno burguês alemão como o indivíduo normal [...]”, permanecendo na política como “[...] o representante patético dessa pequena burguesia retrógrada”<sup>258</sup>.

O *Manifesto* ataca duramente também aquelas correntes que reivindicam a mudança social em nome da melhoria da classe trabalhadora, sem mexer na relação capital/trabalho. Sob o nome de socialismo burguês, corrente na qual Marx e Engels classificam a obra de Proudhon – *Filosofia da miséria*, que já havia merecido uma resposta em *Miséria da filosofia*, agrupa todas aquelas teorias e políticas que pretendem mudar a sociedade burguesa pela via administrativa, através de reformas “[...] que não mudam nada na relação entre capital e trabalho assalariado [...]”. Suas teorias, cujo melhor exemplo é a obra proudhoniana, “querem a burguesia sem o proletariado”<sup>259</sup>. Desse ponto de partida, descrevem a sociedade atual como o melhor dos mundos e convidam os proletários a nele tomar parte como colaborador. Chegam ao absurdo de atribuir as dificuldades e crises na economia à resistência dos trabalhadores, que param a produção e/ou quebram máquinas em protesto pelas péssimas condições de trabalho. Para o socialismo da burguesia, o rico proprietário só existe para pagar salário ao proletário, ou seja, se ele acabar com a burguesia não encontrará quem lhe dê emprego, como se essa forma de relação social da produção fosse a única possível.

Marx e Engels reservam uma menção especial ao chamado socialismo utópico ou comunismo crítico de Saint-Simon, Fourier e Owen entre outros menos conhecidos. A característica principal dessa corrente da infância do socialismo é seu apelo a um ideal de futuro, uma utopia. O aspecto positivo do movimento é que, para além de demonstrar aos proletários que não há saída milagrosa da economia burguesa, popularizou muitos temas que de fato se tornaram armas na luta futura do proletariado, como a noção de abolição do lucro privado e do salário, da transformação do Estado em um mero gestor da produção social e do fim da separação entre campo e cidade. Neste sentido, “os pioneiros desses sistemas, em muitos sentidos, foram revolucionários, mas seus discípulos formam sempre seitas reacionárias”<sup>260</sup>. Isolam-se das lutas sociais e políticas, querem atenuar o sofrimento da classe através do exemplo e da prática de um novo jeito de viver em sociedade, sem considerar a base real sobre a qual constroem seus “castelos no ar”. O resultado, invariavelmente, tem sido

---

<sup>258</sup> Idem, p. 35.

<sup>259</sup> Idem, p. 36.

<sup>260</sup> Idem, p. 39.

a formação de um proletariado reacionário, sectário e incapaz de levar adiante seus projetos utópicos.

Recapitulando a apresentação que se fez do itinerário do pensamento marxiano, desde o idealismo ativo ao comunismo, podemos visualizar os elementos que, no *Manifesto do Partido Comunista*, expõem “[...] abertamente sua visão de mundo, seus objetivos e suas tendências”<sup>261</sup> em uma teoria da revolução. Vamos problematizar esses elementos no momento em que avaliarmos a relação histórica, política e filosófica entre a ocorrência de crises, suas origens, magnitude e consequências e a efetivação de revoluções. Nesta etapa de nossa argumentação acerca da necessidade das crises e a possibilidade de revoluções, distinguiremos as revoluções políticas – que são as mudanças na forma de governo, ou seja, do Absolutismo à Monarquia e desta para a República das revoluções sociais, que são aquelas que transformam a base produtiva alterando o regime de dominação, ou, como prefere Meszáros, sintetizando a visão de Marx, o “controle sociometabólico” da sociedade com a natureza<sup>262</sup>.

Por ora, basta sumarizar os elementos que, combinados, oferecem a condição formal de possibilidade para a ocorrência do segundo tipo de revolução. São eles: 1. Forças Produtivas plenamente desenvolvidas; 2. Relações Sociais de Produção em conflito com as Forças Produtivas que lhes deram origem; 3. Uma percepção social generalizada da existência de uma minoria proprietária dos meios de produção e com privilégios e uma maioria de despossuídos, sem perspectiva de alteração desta condição; 4. Classes sociais organizadas em partidos políticos com projetos sociais distintos; e, 5. Crise prolongada na produção material, com impactos na ideologia dominante, na política, nas crenças religiosas e filosóficas da época. No *Manifesto*, Marx e Engels acreditavam que tais condições estavam dadas em 1848, em especial na Alemanha, onde “[...] a revolução burguesa pode ser o prelúdio de uma revolução proletária”<sup>263</sup>. É com esse entusiasmo que Marx chega a Colônia, em abril de 1848<sup>264</sup>, para fundar a *Nova Gazeta Renana – Órgão da Democracia* e lutar pela revolução social que emancipará toda a humanidade.

---

<sup>261</sup> Idem, p. 07.

<sup>262</sup> MÉSZÁROS, I. 2002, p. 97.

<sup>263</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1848], 1998, p. 41.

<sup>264</sup> McLELLAN, D. [1973], 1990. p. 210.

### 3 Um conceito conjuntural da Crise

Quando iniciou, em junho de 1848, a publicação do *Jornal Nova Gazeta Renana – órgão da democracia*, Marx já havia delineado, ainda que de forma imatura, sua identidade filosófica. Com a arma da crítica, advinda de sua cosmovisão materialista da história e seu conceito filosófico de revolução, ele se encharca na ação revolucionária. Esse banho na prática política o fará retirar-se, outra vez, para o gabinete de estudos, mais especificamente ao Museu Britânico em Londres, para “[...] começar tudo de novo e estudar criticamente até o fim todo o material”<sup>265</sup>. Dessa vez, no entanto, não é para resolver qualquer dúvida que o assediava, mas para consertar uma incoerência teórica<sup>266</sup> em seu conceito de revolução.

O confronto da teoria revolucionária com sua prática retorna para o pensamento elementos que obrigam a uma autocrítica. Marx havia construído, desde a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* até o *Manifesto do Partido Comunista*, uma teoria da revolução proletária, com base em uma cosmovisão materialista da história e elementos para uma teoria geral da participação política dos proletários na luta contra a burguesia. Essa construção, em que pese considerar a dinâmica fluida da sociedade burguesa, apresentou os elementos de forma estática. Naquele momento ele não tinha nenhum outro paradigma que não fosse a Revolução Francesa, na qual a classe oprimida que convocou a sociedade a mudar era a burguesia. Com o advento das Revoluções de 1848, Marx tem a oportunidade de observar os movimentos das classes, sua dinâmica formativa em condições específicas e seu comportamento frente à relação com outras classes. É na primavera dos povos que Marx irá testemunhar os primeiros combates diretos entre Burguesia e Proletariado. Neste laboratório em escala real, a sua teoria poderia ser posta à prova. Enfim, surgia a experiência histórica que confirmaria, ou não, se o predomínio das forças produtivas, em última instância, sobre o conjunto das relações sociais de produção, de fato, é a força impulsionadora das mudanças.

Metaforicamente, tomando um tabuleiro de xadrez como modelo, se poderia apresentar a elaboração anterior à *Nova Gazeta Renana* como a explicação do jogo e suas regras e não a descrição das jogadas. Nesse período, Marx desenha as condições do jogo, descreve a posição das peças e aponta as jogadas que cada uma está determinada a fazer face às condições de sua posição no tabuleiro. Insistimos, no entanto, que o único paradigma

<sup>265</sup> MARX, K. [1859] 1986, p. 27.

<sup>266</sup> VIPARELLI, Irene. Le incoerenze teoriche delle riflessioni marxiane degli anni quaranta e il valore “teorico” della rivoluzione del 1848. *Saberes*, Natal – RN, v. 1, n.2, maio/2009, p. 54 et. seq.

histórico com o qual lidava era a Revolução Burguesa de 1789. Ainda assim, em 1848, Marx já sabia que o movimento que os proletários precisariam realizar não encontrava paralelo em nenhum exemplo do passado. Para colocar a sociedade burguesa em xeque, os proletários teriam, enquanto classe oprimida, de promover uma ruptura radical com as formas pelas quais as sociedades humanas tinham se desenvolvido na luta entre classes sociais antagônicas. Uma jogada tão radical que se assemelha a uma virada de mesa, porque “[...] contradiz toda a evolução histórica anterior”<sup>267</sup>. Contudo, coerente com seus pressupostos de que só podemos conhecer o que se efetivou na história, ele e Engels elaboram uma teoria da revolução que coloca em relevo o papel das classes sociais na tomada de consciência sobre sua situação objetiva na cadeia de relações sociais de produção e, com base nisso, a orientação da sua luta pela preservação ou revolução das condições pelas quais a sociedade inteira se reproduz. A porta para a emancipação humana, uma transformação qualitativa, se abre somente quando as forças produtivas estão suficientemente desenvolvidas ao ponto de contrapor a força dominante da sociedade atual ao elemento revolucionário forjado em seu interior.

Nesses termos é que, ao avaliar o movimento das classes sociais na luta prática, em revolucionar as condições da sociedade alemã, Marx irá notar que algo que havia pensado antes parece não se ajustar aos fatos. Claudin<sup>268</sup> observa, com estranheza, que a conclusão da primeira parte do *Manifesto*, ao afirmar a vitória do proletariado como inevitável, parece pouco compatível com a visão geral, dialética, de Marx. Viparelli<sup>269</sup> constata que o “vazio teórico” na formulação anterior que obstruía uma concepção coerente da revolução está vinculado a “[...] duas concepções de tempo – uma ‘linear e tendencial’ e a outra ‘cíclica e realizadora’”, sendo que a teoria da revolução do jovem Marx estava totalmente estruturada na base de um tempo linear e tendencial. Germer<sup>270</sup>, por seu turno, desconstrói a aparente contradição entre o papel determinante das forças produtivas para a viabilidade das transformações sociais e a ação do sujeito revolucionário como dirigente das mudanças, pela explicação do caráter dialético “[...] dos fundamentos metodológicos da análise de Marx”. Seja como for, as referências acima são suficientes para mostrar um consenso, entre os intérpretes de Marx, de que há uma diferença entre a elaboração dos anos quarenta e a que brotará após os eventos revolucionários. Para alguns, como Althusser<sup>271</sup>, essa diferença é de tal magnitude que existiria um “corte epistemológico” entre esses dois períodos. Sem adentrar

---

<sup>267</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1848], 1998, p. 27.

<sup>268</sup> CLAUDIN, F. 1975, p. 24.

<sup>269</sup> VIPARELLI, Irene. 1848 - Uma Teoria Conjuntural da Revolução. *Germinal: Marxismo e Educação em Debate*, Londrina, v. 1, n. 1, p. 88-94, jun./2009, p. 89.

<sup>270</sup> GERMER, Claus, 2009, P. 76.

<sup>271</sup> ALTHUSSER, Louis. *Posições* – I. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

na polêmica histórica sobre a existência ou não de tal corte e qual seu estatuto na obra de Marx, admitimos, com a maioria dos intérpretes, que há sim uma diferença na elaboração do conceito de revolução. O ponto de vista que pretendemos defender com Viparelli, nesse debate, é que 1848 cumpre um papel teórico importante no amadurecimento do pensamento marxiano e promove uma autocrítica em relação à sua consciência filosófica anterior à revolução. Por isso, nos deteremos em analisar a maneira pela qual Marx interpela os fatos da revolução, com os óculos de sua filosofia da práxis, nos artigos da *Nova Gazeta Renana*.

Reconhecendo as debilidades organizativas da Liga dos Comunistas e o incipiente desenvolvimento, tanto do proletariado, quanto da burguesia alemã, Marx e Engels se posicionam taticamente na ala esquerda do partido democrata ao invés de insistir na organização do partido comunista, daí o subtítulo do jornal: *Órgão da Democracia*. Engels justificará mais tarde essa opção argumentando que “os operários alemães tinham que conquistar, antes de tudo, os direitos que lhes eram indispensáveis para organizar-se de modo independente [...]”, por isso “[...] nossa bandeira só podia ser a bandeira da democracia”<sup>272</sup>. Alude ainda que a participação na ala mais progressista do movimento oferecia as melhores condições para que seu *Órgão da Democracia* pudesse falar para uma audiência bem mais ampla, ao invés de “[...] fazer propaganda do comunismo em qualquer jornalzinho local ou fundar uma pequena seita”<sup>273</sup>.

As intervenções de Marx, nos primeiros números do jornal, lhes renderam o abandono de metade dos acionistas, uma vez que, coerente com sua visão negativa da política, não fez nenhuma concessão ao partido do qual fazia parte, colocando os interesses gerais da classe proletária acima da defesa de um instrumento de luta. O partido é necessário, com certeza, mas é apenas um meio de fazer a luta e não o seu fim. Para Marx, cujo entusiasmo pelo partido não sobrepuja a realidade ao ponto de exaltar os princípios para esconder a fraqueza organizativa e social, nem o elogio exagerado e proselitista da força política e social para dissimular as debilidades dos princípios, o que interessava era que o partido democrático tomasse consciência de sua situação. Ao invés de abandonar-se “ao delírio da primeira vitória”, agisse para impedir a reação. Mas a ilusão da política – que acredita que tudo se resolve por “[...] uma hipócrita aliança entre opiniões, interesses e fins antagônicos” – derrotou o partido da democracia. Se desde o primeiro golpe lutasse no sentido da revolução despojando os inimigos da democracia, sim, por vias autoritárias, de todos os seus postos de

---

<sup>272</sup> ENGELS, Friedrich. [1884] Marx e a Nova Gazeta Renana. In.: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras Escolhidas*. 2. ed. V. III. Rio de Janeiro: Vitória, 1963, p. 146.

<sup>273</sup> Ibidem.

poder, talvez o desfecho pudesse ser outro. Contudo, embriagados “pela alegria do poder” imaginaram que seria suficiente declarar o princípio democrático, para que ele se materializasse em poder democrático. Enquanto celebravam o triunfo de suas ideias, seus inimigos agiam, na prática, para derrotá-los, embora publicamente confessassem concordância com o princípio democrático. E assim, o partido do povo foi enganado pela burguesia “[...] antes mesmo de ter de fato procedido a uma ação no sentido da revolução”<sup>274</sup>.

Visto em retrospectiva, foi, provavelmente, a fraqueza da burguesia alemã e seu medo do proletariado, combinados com a relativa força da nobreza feudal, que selou a aliança entre essas duas classes para uma repartição pacífica e negociada do poder de Estado visando a uma transição sem violência e sem a participação do povo. Essa característica da revolução democrática burguesa na Alemanha, que foi nominada por Lênin de *Via Prussiana*<sup>275</sup>, teria “[...] resultado não apenas o fortalecimento autoritário de um Estado modernizante, mas sua sucessão por um regime democrático débil e, logo depois, pelo fascismo”<sup>276</sup>. Como afirmou Chasin, “o drama da revolução alemã de 48 é a tragédia da *Via Prussiana*”<sup>277</sup>.

O episódio da aliança do velho regime com a burguesia serve de pretexto para Marx exercitar novamente sua crítica feroz a todos os tipos de idealismos, utopismos e oportunismos. Referindo-se aos objetivos da Assembleia Nacional Alemã, reunida em Frankfurt, cuja convocação previa um pacto entre a Coroa e os eleitos indiretamente – a maioria burgueses e burocratas prussianos – acerca de uma nova constituição, Marx a designa, ironicamente, de *Assembleia Pactista*<sup>278</sup>. Ele condena, tanto o palavrório leviano, quanto a ação irrefletida, inclusive do partido da democracia. Assim, se na vitória não era recomendável acomodar-se com as palavras elogiosas – meio traiçoeiro com que os políticos atuam - na derrota não se pode abandonar os princípios só porque aqueles aliados farsantes argumentam que estão do lado do princípio democrático, mas lamentam que “[...] o mundo não está maduro para ele...”<sup>279</sup>. Desse modo, ao invés de pôr em prática o que seria possível

<sup>274</sup> MARX, K. [1848] O partido democrático. *Nova Gazeta Renana: Órgão da Democracia*, n° 2, 02 de junho de 1848. In: MARX, K. [1848-49] *Nova Gazeta Renana*. Trad.: Lívia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010, p. 82-83.

<sup>275</sup> LÊNIN, Vladimir. *O programa agrário da social-democracia na primeira revolução russa de 1905-1907*. São Paulo: Ciências Humanas, 1980, p. 30.

<sup>276</sup> FIORI, José Luis. Sonhos prussianos, crises brasileiras - leitura política de uma industrialização tardia. *Ensaio FEE V*, 11, n. 1, 1990, p. 44. Disponível on line <http://revistas.fee.tche.br/index.php/ensaios/article/view/743/997>, acesso em 06/12/2012.

<sup>277</sup> CHASIN, J. Marx no tempo da *Nova Gazeta Renana*. Prefácio a MARX, K. [1848] *A Burguesia e a contra-revolução*. Cadernos Ensaio (série pequeno formato I). Trad.: José Chasin, Dolores Prades e Márcia Valéria Aguiar. São Paulo: Ensaio, 1987, p. 27.

<sup>278</sup> Essa foi a solução de Claudin (1975, p. 104) para traduzir *vereinbarung versammlung*. Chasin (1987, p. 67) seguindo a tradução italiana e francesa, prefere o neologismo *Ententista* (referente a entendimento). Além dessa ocasião, Marx também utilizará Teoria Pactista, Política Pactista, Ministério Pactista, sempre aludindo a noção de pacto entre o velho regime e o novo domínio da Burguesia, ou seja, desde o início Marx condenou a *Via Prussiana* – tentativa de fazer mudanças sem a participação popular.

<sup>279</sup> MARX, K. [1848-49], 2010, p. 83.

fazer para realizar o princípio democrático, a maioria dos deputados gastava o período das reuniões do Parlamento com explanações longas e cansativas sobre o ideal de uma Alemanha unida, a liberdade de imprensa e uma nova constituição liberal<sup>280</sup>. Enquanto isso, os opositores da Revolução, que conheciam as relações *Reais*<sup>281</sup> do poder, ganhavam tempo para mobilizar suas forças e voltar à situação anterior de domínio da nobreza feudal e seu regime de quase absolutismo.

Observa-se aqui, outra vez, a característica moderna do pensamento marxiano. Moderno no sentido já referido<sup>282</sup>, pois, “se o mundo está fora de ordem, nós estamos nele para colocá-lo nos eixos”. Desse modo, antes de transferir a um futuro distante a realização do princípio democrático e no presente entregar aos *pensadores* (filósofos idealistas, demagogos, jornalistas charlatões) a discussão eterna sobre a viabilidade ou não de sua efetivação, que se trabalhe para criar as condições materiais à sua realização. Se o mundo ainda não está maduro para a democracia, ao invés de lamentar o atraso da sociedade e do grau de consciência do povo, que se edifiquem as condições objetivas de sua efetivação, ou seja, faça-se a revolução<sup>283</sup>.

Talvez se possa ver nessa insistência marxiana sobre a efetivação do princípio democrático uma contradição com sua segunda tese sobre Feuerbach, pois, na prática, na Revolução de março, na Alemanha, de 1848, pela ação da classe burguesa, o princípio democrático não se efetivou e, se a prática é o critério da verdade, então o princípio era falso. Marx jamais aceitaria fazer a discussão sobre a efetivação ou não de um princípio nesses termos, porque “a disputa acerca da realidade ou não-realidade do pensamento – que é isolado da prática – é uma questão puramente escolástica”<sup>284</sup>. Ao contrário, pela sua escrita, podemos concluir que, quando dois princípios, dois poderes em pé de igualdade disputam sobre sua efetividade, só há dois caminhos: ou se submete à “intimidação pelo povo desarmado [sufrágio universal] ou a intimidação pela soldadesca armada”<sup>285</sup>. A disjuntiva é: transmutar a teoria do princípio democrático em força material, ou submeter a teoria à força material das armas<sup>286</sup>. Portanto, o fato da força material da classe dominante, que inclui sua propriedade

<sup>280</sup> Com avaliou Engels, os parlamentares “tinham-se ocupado quase exclusivamente de lindas distinções teóricas, de meros formalismos e de questões de etiqueta constitucional. A Assembléia, de facto, era mais uma escola de *savoir vivre* parlamentar para os seus membros do que um órgão por que o povo pudesse ter algum interesse”. ENGELS, F. [1851-52] *Revolução e contra revolução na Alemanha*. Parte XIII — A Assembleia Constituinte prussiana. A Assembleia Nacional, Disponível on line: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1852/revolucao/index.htm>, acesso em 07/12/2012.

<sup>281</sup> O rei da Prússia, Frederico Guilherme IV, que em 18 de março de 1848 entregou o trono a Dieta Federal, foi reposto em 28 de março de 1849 como Imperador da Alemanha, sem a Áustria, eleito pela Assembleia Nacional Alemã.

<sup>282</sup> Ver supra p. 73, nota 223.

<sup>283</sup> MARX, K. [1848-49], 2010, p. 83.

<sup>284</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1845-46], 2009, p. 533.

<sup>285</sup> MARX, K. [1848-49], 2010, p. 219.

<sup>286</sup> “[...] a teoria também se torna força material quando se apodera das massas”. MARX, K [1843], 2010, Introdução, p. 151.



dos meios de produção, exércitos e imprensa controlada, para ficar no exemplo do século XIX, bloquear a efetivação do princípio democrático, isso não é razão suficiente para postergar a um futuro distante a luta pelos meios de realizá-lo.

O que os acontecimentos de março de 1848 ensinaram ao partido democrático, na interpretação contemporânea aos fatos feita por Marx, é que, tendo triunfado a revolução, ou seja, rompido a antiga forma jurídica sob a qual se regravam as relações sociais e, com isso, ter se colocado em uma “situação não constituída, o decisivo não é este ou aquele princípio, mas sim apenas a *salut public*, o bem público”<sup>287</sup>. O campo revolucionário, por não ter ainda erguido sob seus pés o poder da classe que ascendeu ao Estado, é necessariamente arbitrário, o que não significa sem limites ou sem princípios. A cadeia dos acontecimentos seguirá sempre o caminho que fez aquela classe chegar até onde chegou, ou seja, se foi em nome da democracia que o povo rebentou as antigas relações instituídas na constituição e iniciou a construção de uma nova, então ela precisa se materializar pela imposição da maioria.

O que os dirigentes da revolução alemã, neófitos na luta política radical, uma vez que na Prússia quase não havia espaço para a participação popular, não compreenderam é que seus atos de 13 de Março<sup>288</sup>, em Viena, e 18 de Março, em Berlim, haviam posto pelos ares a dominação do velho regime nos moldes da antiga constituição, pois “a mera existência de uma Assembleia Nacional *Constituente* não significa que *não existe* mais constituição?”<sup>289</sup>. Se a constituição deixou de existir pela arbitrariedade da soberania popular em movimento, então, qualquer governo derivado desse ato não pode reivindicar a antiga constituição destrocada pelo povo para exercer a legalidade de seus atos. Esse era o ponto crítico que Marx atacou desde o início na *teoria pactista*. Essa é a razão que o ministro *Camphausen*, representante da alta burguesia financeira e industrial, tem para negar que seu ministério seja o produto da revolução de março. Admitir isso seria negar o pacto. Então, a burguesia preferiu negar a revolução.

Contudo, o ainda frágil desenvolvimento da burguesia alemã, a circunstância de ter sido empurrada ao terreno revolucionário não por sua iniciativa, mas pela luta do proletariado francês, a debilidade organizativa do proletariado alemão e as ilusões da pequena burguesia

---

<sup>287</sup> MARX, K. [1848-49], 2010, p. 213.

<sup>288</sup> “A 13 de Março seguinte, o povo de Viena derrubou o poder do príncipe Metternich e fê-lo fugir vergonhosamente do país. A 18 de Março, o povo de Berlim pegou em armas e, após uma luta obstinada de oito horas, teve a satisfação de ver o próprio rei [Frederico Guilherme IV] render-se às suas mãos. Levantamentos simultâneos, de natureza mais ou menos violenta, mas todos com o mesmo sucesso, ocorreram nas capitais dos pequenos Estados da Alemanha. Se o povo alemão não realizou a sua primeira revolução, lançou-se, pelo menos, razoavelmente na via revolucionária”. Cf. ENGELS, F. [1851-52] *Revolução e contra revolução na Alemanha*. Parte V - A insurreição de Viena, Disponível on line: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1852/revolucao/index.htm>, aceso em 07/12/2012.

<sup>289</sup> MARX, K. [1848-49], 2010, p. 97.

com as promessas do antigo regime para uma nova constituição lhes impediram de ver que, “se não existe mais constituição, não existe mais governo. Se não existe mais governo, a própria Assembleia Nacional deve governar”<sup>290</sup>. Por isso, para Marx, não há que haver escrúpulos com a antiga classe dominante. O primeiro ato da Assembleia Nacional, caso fosse fiel à soberania popular e a luta que a fez nascer, deveria ter sido “[...] um decreto em sete palavras: ‘A Dieta Federal’ está para sempre dissolvida”<sup>291</sup>. Como não o fez, como não seguiu o curso natural do desenlace da luta política da qual fora vencedora, o partido democrático soçobrou. Seu pavor da reação lhe impediu de “[...] opor-se ditatorialmente, em toda a parte, às usurpações reacionárias do governo caduco”. Obteve com isso seu aniquilamento como força política. Por medo do exército absolutista, deixou de “[...] conquistar um poder na opinião pública contra o qual se despedaçariam todas as baionetas e fuzis”<sup>292</sup>. O decisivo, portanto, na resolução do impasse da crise revolucionária não é o número de armas que um ou outro lado conseguirá mobilizar, mas a opinião que a maioria tem sobre contra quem elas devem ser utilizadas. Conseqüentemente, ao não viabilizar os meios para tornar seu princípio força material, por exemplo, abolindo todas as obrigações feudais, constituindo um novo exército popular e instituindo o sufrágio universal<sup>293</sup>, a Assembleia Nacional permitiu que as razões que levaram à revolução se tornassem derrotas. Permitiu que a luta por uma Alemanha unida sob uma república fosse retirada do terreno social e levada para a arena política, onde o poder econômico exerce seu controle com mais eficiência. Era dessa situação, insiste Marx, que o partido democrático precisava tomar consciência.

No entanto, o partido da democracia, salvo a ala mais radical representada na *Nova Gazeta Renana*, continuou a luta parlamentar acreditando na força das suas ideias, clamando ao povo que se unissem aos seus princípios redentores. Procedia assim porque atuava no limite do Estado, do poder político. Tinha uma fé inabalável na política. Acreditava que as questões sociais eram o resultado da falta de acordo entre os que governam. Supunha que as diversas lutas no interior do Parlamento eram apenas o confronto de ideias. Do lado oposto, a *Nova Gazeta Renana*, ao negar-se a ser “[...] uma folha ‘parlamentar’”, negava-se a pensar nos limites da política, porque “as lutas políticas são somente as formas aparentais das colisões sociais”<sup>294</sup>. Ressoa aqui a convicção mais profunda de Marx sobre a natureza da

---

<sup>290</sup> Ibidem.

<sup>291</sup> Ibidem.

<sup>292</sup> Ibidem.

<sup>293</sup> Essas eram algumas medidas propostas pelo Partido Comunista da Alemanha em 1848.

<sup>294</sup> MARX, K. [1848-49], 2010, p. 247 e 246, respectivamente.

política - o teatro que simula as lutas sociais, a arena na qual se encenam acordos entre interesses inconciliáveis, para mascarar a dominação de classe.

O reconhecimento de que a política não é outra coisa senão o poder instituído da classe dominante para legislar em causa própria, todavia, não recomenda que os trabalhadores não participem dela<sup>295</sup>. O que os trabalhadores precisam é atuar politicamente com o olhar social, isto é, para além da política. Nas palavras de Cotrim, “a atuação, ainda que referida às instituições políticas, deve buscar suas raízes sociais e reconfigurá-las: deve ser metapolítica”<sup>296</sup>. Isso quer dizer, nos termos de Marx, que em cada momento específico e sob as condições reais da relação social da luta de classe “[...] dar os passos possíveis [...]”, isso porque sua luta pela emancipação de toda a sociedade, como no exemplo da luta pela unificação alemã, não é um combate para “[...] realizar esta ou aquela opinião, esta ou aquela ideia política”. A emancipação humana, o fim das classes sociais e do Estado não pode ser decretada, não depende de vontade política, não se subordina a nenhuma vontade, por mais bem intencionada que seja. Ela é o resultado final de uma longa batalha sob as condições mais adversas, que, no momento, nem mesmo a nossa vã filosofia poderia suportar<sup>297</sup>. O que a Revolução Francesa e as revoluções europeias de 1848 ensinaram a Marx é que o objetivo final da revolução sempre “[...] coincide com o movimento que temos de percorrer”. Como compreendeu Cotrim, “a configuração final do objetivo a ser alcançado não resulta da aplicação de um conceito, nem de um suposto andamento histórico autônomo em relação aos homens” que precisaria ser capturado pela consciência, mas “[...] é produto da atuação efetiva, com toda a riqueza de determinações das novas relações que vão sendo estabelecidas”<sup>298</sup>. Portanto, ao atuar no teatro político, os trabalhadores precisam “[...] entender o curso do desenvolvimento” das lutas de classe e o grau de amadurecimento das

<sup>295</sup> A condenação mais explícita do indiferentismo político – defendido pelos discípulos de Proudhon - aparece em um artigo com esse nome em 1874, na Itália. Ali Marx assevera que, todas as armas com as quais os trabalhadores têm de lutar contra a opressão de classe precisam ser retiradas da própria sociedade burguesa e as condições dessa luta, infelizmente, para tristeza de certos “revolucionários” não são “[...] facilmente adaptadas para as fantasias idealistas que esses doutores em ciências sociais têm exaltado como divindades, sob os nomes de Liberdade, Autonomia, Anarquia”. MARX, K. Political Indifferentism. In. MARX, K. *The Plebs*, V. XIV, London, 1922. Disponível on line: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1873/01/indifferentism.htm>, acesso em 12/12/2012.

<sup>296</sup> COTRIM, Livia. A arma da crítica: política e emancipação humana na Nova Gazeta Renana. Apresentação a MARX, K. *Nova Gazeta Renana*. Trad.: Livia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010. p. 36. A expressão metapolítica foi cunhada por Chasin, J. (Op. Cit, 1995, p. 369) para designar uma prática política “[...] orientada pela superação da política, fazer uma política que desfaça a política, [...] uma prática metapolítica”.

<sup>297</sup> Marx nega-se, peremptoriamente, de teorizar sobre como seria uma sociedade futura ou um Estado Socialista. Na Crítica ao Programa de Gotha (MARX, K.; ENGELS, F, *Textos*, Vol. I, 1975, p. 239) referindo-se a sociedade comunista ele indaga se “[...] funções sociais, análogas às atuais funções do Estado, subsistirão então? Esta pergunta só pode ser respondida cientificamente, e por mais que combinemos de mil maneiras a palavra povo e a palavra Estado, não nos aproximaremos um milímetro da solução do problema”. Também no prefácio da segunda edição alemã d’*O capital* comenta, de forma irônica, a crítica positivista de que teria limitado sua análise do Capital “[...] à mera análise crítica do dado, em vez de prescrever receitas (comteanas?) para a cozinha do futuro”. MARX, K. *O Capital*. [1867], 1988. p. 24.

<sup>298</sup> COTRIM, Livia. Apresentação a MARX, K. *Nova Gazeta Renana*, 2010. p. 63-64.

forças produtivas que possam suportar o passo seguinte. Por isso, nas condições históricas da Alemanha em 1848, em que pese o ideal de uma República Democrática Unificada, seria utopia proclamar “[...] *a priori uma república alemã una e indivisível* [...]”<sup>299</sup>, ou seja, como conclui Claudin, “[...] não tem de partir de posições subjetivistas, apriorísticas, mas do estudo da evolução real”<sup>300</sup>.

Está, novamente, posta a delicada relação entre os princípios, os meios de sua efetivação e a base material dada, ou seja, o problema da relação entre teoria e prática, da tática política na conjuntura com a estratégia na história. Marx insistirá sempre que a política é somente a manifestação fenomenal das fraquezas ou carências sociais. Sua existência se deve, unicamente, à incapacidade da sociedade em se *autogerir*, pela deformação provocada pela propriedade privada dos meios de produção em satisfazer as necessidades sociais. A política é o sequestro da práxis social emancipada, convertida em força material da classe dominante. Por isso, não é na política *tout court* que se deve buscar a solução dos conflitos entre classes antagônicas, mas fazer política que permita criar as condições materiais para sua supressão na práxis social emancipada. A política é, por sua natureza particular, irresolutiva, como Marx já havia mostrado em 1844<sup>301</sup>. No entanto, pelo exposto, fica claro que Marx não compactua nem com o pragmatismo taticista na política – que a subordina ao cálculo do resultado imediato, a qualquer arranjo conjuntural, nem com o fundamentalismo – que, desconsiderando as situações específicas, não constrói mediações que permitam o desenvolvimento histórico das forças produtivas e, por conseqüência, a alteração da correlação de forças sociais.

Ao analisar essas passagens, dispersas aqui e ali, em todos os artigos da *Nova Gazeta Renana* elaborados para o combate diário no *front* ideológico da disputa política imediata, capturamos, no conjunto, uma teoria da revolução, embasada em uma filosofia da práxis social emancipada. Ao tracejar, por esse conjunto de artigos, as menções elaboradas por Marx, segundo suas conquistas anteriores, acerca da revolução e da participação política dos proletários, vimos emergir novos conceitos e nuances que moldam sua teoria. Sublinhamos o papel que cumpre, na avaliação de Marx, no desenlace do movimento revolucionário, o aparecimento das crises políticas.

Como os artigos da *Nova Gazeta Renana* não foram redigidos para formular teorias políticas, mas para combatê-las, a compreensão marxiana sobre o conceito de crise não

---

<sup>299</sup> Todas as citações do parágrafo são de MARX, K. [1848-49], 2010, p. 98-99.

<sup>300</sup> CLAUDIN, F. 1975, p. 293.

<sup>301</sup> Cf. MARX, K. [1844], Op. Cit., 1995, p. 79.

aparece de forma explícita. Ele foi formulado ao longo de diversos artigos publicados para o confronto com as opiniões da burguesia alemã e seus representantes na Assembleia Nacional. Para entendê-lo, na sua complexidade, precisamos exercitar, com paciência, a catalogação dessas notas esparsas. Apesar de alguma anotação de caráter mais universal, Marx utilizou, no âmbito da produção de 1848-49 na *Nova Gazeta Renana*, o conceito de crise em termos histórico-concretos, analisando, tanto as colisões entre a esfera política e a esfera social, quanto às colisões intrapolítica. Após garimpar as menções ao termo, entre os vários artigos e avaliando seu contexto, chega-se à conclusão sobre qual é o seu sentido no desenrolar dos acontecimentos. Daí nominarmos o conceito de crise, nessa primeira apreensão marxiana, de conjuntural, pois relativo às circunstâncias das revoluções europeia de 1848. A primeira conclusão é de que o termo não está empregado, em sentido rigoroso, como um conceito teórico abstrato, mas como uma noção elementar e operativa para designar rupturas, manifestação de contradições e conflitos políticos e sociais, como era usualmente já consagrada na linguagem política da época.

Nessa acepção, mesmo quando o termo não é explicitamente usado, a concepção de crise está presente, como, por exemplo, quando Marx discute a teoria *pactista* da passagem “[...] à nova constituição a partir da constituição existente, [...] sem cortar o laço que liga o velho ao novo”<sup>302</sup> e com isso exclui a revolução de março como um rompimento com o passado. Para fazer isso, obviamente, a burguesia alemã, que chegara ao poder pelos braços do povo e da revolução, tem de abdicar de suas lutas por mudança, tem de assumir “[...] que o interesse da revolução não era o interesse da classe que chegara ao poder e de seus representantes políticos”<sup>303</sup>. A tentativa de conciliar o velho com o novo, de ignorar o significado da revolução de março, produziu uma disputa sem fim entre diversas facções na Assembleia Nacional, sem que nenhuma conseguisse impor sua opinião, nem construir alternativas de solução ao impasse entre a antiga e a nova constituição. A burguesia chegara ao Estado, mas não governava. O velho regime fora deposto, mas ainda governava. Nessa conjuntura de exacerbação da luta de classes, o proletariado, ainda que desorganizado e sem uma consciência nítida da luta em curso, aparece à burguesia e à nobreza feudal como uma ameaça, mais potencial do que efetiva. Nenhuma das frações da classe dominante, porém, reúne base social e força política suficiente para formar maioria e impor seu projeto político a toda a sociedade. Ainda que a classe em decadência e a burguesia em ascensão se esforcem por um acordo que bloqueie o povo de dirigir a revolução, mesmo que disfarce com discursos

---

<sup>302</sup> MARX, K. [1848-49], 2010, p. 86.

<sup>303</sup> MARX, K. [1848-49], 2010, p. 89.

grandiloquentes a ruptura constitucional e a negação de seu domínio, o fato é que, nas ruas, o povo (sob o comando da pequena burguesia organizada no partido democrata) lutava no terreno revolucionário. Instaura-se aquilo que, mais tarde, Gramsci irá chamar de *crise de hegemonia*<sup>304</sup>.

Com o debate sobre a forma de governo constitucional para unificar a Alemanha, Marx exemplifica como a superestrutura que se ergue sobre a base econômica da sociedade civil entra em colapso quando não facilita ou até prejudica o desenvolvimento das forças produtivas. No caso da Alemanha, em 1848, este tema dividia as classes entre duas formas: a República Democrática una e indivisível e a Confederação de Estados Livres, a exemplo dos Estados Unidos da América. Marx, novamente, desvela o que está em jogo, ilumina o que o palavrório politicista esconde. Para ele, o debate sobre a forma de governo não é uma discussão sobre a melhor constituição para se alcançar a felicidade de seus cidadãos, nem o ideal mais apropriado à nação. Na Alemanha, escreve Marx, “a luta entre a centralização e a forma federativa é a luta entre a civilização e o feudalismo”<sup>305</sup>, ou seja, a luta da moderna sociedade burguesa, com sua liberdade de exploração escancarada e sem pudor, contra as leis rígidas e enferrujadas dos estados feudais. Aqui aflora a noção de crise como o conflito entre a sociedade civil burguesa e o Estado absolutista, isto é, a colisão entre as forças produtivas modernas e as velhas relações sociais de produção em decadência.

O abalo na base social sacode toda a sociedade e provoca fissuras na institucionalidade – a forma jurídica que reveste e reconhece as relações sociais de produção. Essas rachaduras no Estado podem ou não ser aproveitadas pelas classes em luta. Conforme a teoria exposta no *Manifesto do Partido Comunista*, nessas ocasiões a classe revolucionária deve se apoderar do aparelho de Estado e esgarçar aquela fenda até o ponto de ruptura com o passado. Para tanto, “toda situação política provisória posterior a uma revolução exige uma ditadura, e ademais uma ditadura enérgica”<sup>306</sup>. A primeira tarefa da classe revolucionária que ascende ao poder é destruir e remover imediatamente todas as instituições da antiga dominação.

No caso da Alemanha, em 1848, em um primeiro momento, a burguesia galvanizou em seu interesse o interesse geral da sociedade alemã, portanto, comportou-se como classe revolucionária. Isso foi possível porque a maioria das classes queria um país unificado com parlamento soberano e autônomo eleito por sufrágio universal. Parte da nobreza feudal, inclusive, no início apoiou a luta pela Assembleia Nacional Constituinte porque sonhava em

---

<sup>304</sup> “Fala-se de ‘crise de autoridade’: e isso é precisamente a crise de hegemonia, ou crise do Estado em seu conjunto”. GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*, v. 3. 2. ed.. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 60.

<sup>305</sup> MARX, K. [1848-49], 2010, p. 99.

<sup>306</sup> MARX, K. [1848-49], 2010, p. 213.

restabelecer o Sacro Império Romano-Germânico, extinto em 1806. Entretanto, a burguesia não foi capaz de dirigir a Assembleia Nacional Constituinte para encontrar uma solução às disputas entre a Áustria e a Prússia, cujos reis desejavam ser empossados imperadores da Alemanha Unificada. A divisão entre os 39 Estados da Liga Alemã, durante os debates na Assembleia Nacional Constituinte, se dava em torno do que os historiadores nomearam de A Grande e a Pequena Alemanha. A Grande Alemanha envolvia a unificação de todos os Estados sob uma República Democrática Una e Indivisível, governada por um chanceler indicado pelo parlamento. A Pequena Alemanha envolvia eleger ou o rei da Prússia ou o rei da Áustria para comandar o império sob um regime monarquista com parlamento eleito por sufrágio universal. A grande solução, defendida pela *Nova Gazeta Renana* até o fim da revolução, e pelo partido democrata, no início da revolução, não era aceita nem pelos austríacos nem pelos prussianos pelas razões já referidas acima – ambos desejavam governar a Alemanha Unificada. A pequena solução esbarrava na mesma resistência de ambos os Estados e sua implementação significaria a exclusão de um ou outro da Alemanha Unificada. Havia ainda uma fração da nobreza aburguesada que desejava deixar tudo como estava, criando apenas um novo código eleitoral que ampliasse a representação da burguesia no parlamento.

Essa situação das disputas dentro do parlamento, em uma situação provisória, é a marca principal de uma crise política, que Marx desenvolverá com mais detalhes no balanço que fará da revolução em o *18 de Brumário de Luís Bonaparte* e *As lutas de Classe na França 1848-1850* e Engels traçara sua qualidade específica em *A Revolução e a Contra-Revolução na Alemanha*. No período da *Nova Gazeta Renana*, eles apenas observam o quanto o descolamento e o isolamento da representação política da sua base social podem levar a ações e decisões que, na prática, são contra os interesses da própria classe. Quando se estuda, em retrospectiva, o caso da tragédia da revolução alemã de 1848, que, como sabemos hoje, foi, pelos seus impasses e indecisões, o fermento de outras tantas tragédias na história da Alemanha até a solução das duas grandes guerras, no século XX, observa-se o quanto a autonomização da política, o seu descolamento da esfera social, pode ser nefasta para as transformações necessárias da sociedade.

Como Marx já havia prognosticado, nas análises dos meses de junho a setembro, em suas intervenções na *Nova Gazeta Renana*, sobre a dualidade de poderes e a crise ministerial, ela teria de ser decidida ou pelo povo, através do sufrágio universal, que ainda não havia sido homologado pelo parlamento, ou pelas armas nas mãos do rei da Prússia. A segunda opção se saiu vitoriosa em dezembro de 1848, porque o ministério burguês não se entendeu com a

Coroa e esta, percebendo que o povo perdera o interesse na falta de resoluções do parlamento, desferiu o golpe de Estado que pôs fim à Assembleia *Pactista*. A *Teoria Pactista*, inventada pela alta burguesia alemã, tinha o objetivo de evitar a implementação de uma constituição democrática com sufrágio universal, a liberdade de imprensa e a unificação da Alemanha, sob o regime de uma *República Una e Indivisível*, avaliado, por ela mesma, como um ambiente propício e adequado à organização política dos proletários, como já se testemunhava na França e na Inglaterra. Mas antes de chegar ao cume do Estado, a burguesia, em especial a prussiana, sentia-se oprimida pelas leis e códigos feudais que lhe impediam o desenvolvimento de seus interesses materiais. A burguesia alemã reivindicava sua parte no poder de dominação política do Estado, que ela julgava sustentar com seu dinheiro. Assim, “para alcançar seu fim, tinha de poder debater livremente seus interesses, suas opiniões e os negócios do governo. A isso denominou ‘*direito a liberdade de imprensa*’”<sup>307</sup>. Precisava se associar para constituir-se como partido e dirigir o Estado e a isso nomeou de “*Direito de livre associação*”, assim como precisava salvaguardar todos os seus interesses particulares em face da ordem feudal. Portanto, todos os princípios democráticos defendidos pela burguesia tinham um único e exclusivo propósito: defender a livre concorrência e a dominação de classe sobre o proletariado.

No entanto, em virtude de sua situação de classe oprimida, não poderia reivindicar “[...] os direitos e as liberdades que aspirava *para si*, a não ser que se apresentasse sob a razão social dos *direitos e liberdades do povo*”. Não poderia declarar publicamente, em especial ao proletariado, que seus interesses eram particulares e não universais, que a emancipação pela qual lutava era política, isto é, do poder de Estado e não de toda a humanidade. Porém, como sua situação material lhe obrigava a despojar a nobreza de seus privilégios políticos, ela era obrigada a confrontá-la. Por isso, “para fazer a oposição à corte, tinha de fazer a corte ao povo”<sup>308</sup>. Esse traço distintivo da luta da burguesia para ascender ao domínio do Estado, portanto, à dominação política da sociedade inteira, lhe impôs uma contradição histórica, ainda não resolvida, da incompatibilidade da sua forma de dominação – democrática - com seu conteúdo social – a subordinação do trabalho assalariado ao capital. Sendo assim, a democracia como valor universal<sup>309</sup>, como forma abstrata do conteúdo social, somente se efetivará quando “o caráter social da propriedade se transforma”. Quando a propriedade

---

<sup>307</sup> MARX, K. [1848-49], 2010, p. 321.

<sup>308</sup> *Ibidem*.

<sup>309</sup> COUTINHO, Carlos Nelson. A democracia como valor universal. *Encontros com a Civilização Brasileira* (Civilização Brasileira), n. 9, mar./1979, p. 33-49.



“perde seu caráter de classe” e, “consequentemente, o capital é transformado em propriedade social”, como Marx e Engels já haviam observado no *Manifesto*<sup>310</sup>.

O defeito genético da dominação burguesa lhe impõe o perigo constante da crise geral do Estado, que é sempre a manifestação visível e sensível da contradição entre a necessidade de colaboração de toda a sociedade para a produção de riqueza e sua apropriação privada por uma classe. Os sintomas da crise e sua persistência revelam a fratura entre a *necessidade social* de liberdade comercial, de produção, compra e venda de mercadorias no modo de produção burguês, e a *necessidade política* de controle do movimento dos trabalhadores, sua subordinação ao capital. Enfim, a crise expõe o flagrante e incontornável antagonismo entre a liberdade do capital e a escravidão do trabalho, ou, dito de outra maneira, a incontornabilidade do capital *versus* o controle da autoatividade humana pela política, isto é, pelo poder de Estado. Essa condição específica da dominação de classe burguesa que a diferencia de todas as outras da história a impede de ser revolucionária na política, embora lhe exija ser revolucionária na produção. Assim, ela é, sinceramente, contra o Estado quando este impõe barreiras à sua liberdade de exploração da força de trabalho e resmunga contra os parasitas dessa máquina infernal, que vive para lhe arrancar, pelos impostos, o que poderia ser sua margem de lucro. Portanto, no plano prático a burguesia é revolucionária contra as forças reacionárias, e conservadora contra o proletariado, mas ela não pode, nem livrar-se do Estado, nem extinguir a classe trabalhadora. Na política, essa condição é sempre motivo de crises constantes, mesmo quando ela é exercida diretamente pelo burguês e não pelo seu preposto.

Como observaria Marx em 1853<sup>311</sup>:

Estes mesmos "valorosos" livre-cambistas, renomados por sua infatigabilidade em denunciar a interferência do governo, estes apóstolos da doutrina burguesa do *laissez-faire*, que professam deixar à luta do interesse individual tudo e todos, são sempre os primeiros a apelar para a interferência do governo, tão logo os interesses individuais do trabalhador entram em conflito com seus interesses de classe. Em tais momentos de colisão eles olham com aberta admiração os Estados do continente, onde os governos despóticos, embora, de fato, não permitam que a burguesia governe, pelo menos, impedem os operários de opor resistência.

É assim que, na produção, no interior da fábrica, o burguês é revolucionário, pois precisa inovar, mudar, buscar sempre novidades para conquistar novos mercados e novos consumidores. Porém, na política é conservador, pois necessita manter seus custos de produção o mais baixo possível, em especial a força de trabalho, que precisa estar sempre

<sup>310</sup> MARX, K; ENGELS, F. [1848], 1998, p. 22.

<sup>311</sup> MARX, K. A general system of strikes. In.: LAPIDES, Kenneth. *Marx and Engels on the Trade Unions*. New York: Praeger 1987. Publicado originalmente no *New York Daily Tribune*, 17 de junho de 1853. Disponível on line em: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1853/06/17.htm>, acesso em 11/01/2013.

disponível na quantidade e na qualidade requeridas. Portanto, aos olhos do burguês o Estado é um mal necessário para que os trabalhadores sejam adestrados e disciplinados a servir ao capital.

Em 1848, a burguesia, sobretudo a alemã, estava mais preocupada com a “república social e democrática”, defendida nas ruas pelos trabalhadores pobres<sup>312</sup>, do que em derrotar as monarquias que lhe atravancavam o caminho rumo ao controle político do Estado. Ela sabia que a crise comercial inglesa, em 1847, combinada com a crise política provocada por ela mesma no confronto com a velha sociedade, abria uma porta pela qual poderia passar uma revolução semelhante a que já fizera contra o *Ancien Régime*, em 1648 e 1789. Uma revolução social, só que agora contra a sua nova ordem, contra a ordem do capital. Por isso, nessas revoluções, exceto nos países em que esteve envolvida alguma questão de independência nacional, a burguesia se colocou ao lado do partido da ordem contra a revolução social. Ao fim e ao cabo, no curso dos acontecimentos de 1848-49, a frente unida em nome da ordem e do “terreno do direito”<sup>313</sup>, descobriu duas coisas importantes: “[...] que a revolução era perigosa e que algumas de suas mais substanciais exigências poderiam ser atingidas sem ela. A burguesia deixara de ser uma força revolucionária”<sup>314</sup>.

Marx descobriu, no curso dos acontecimentos, que a transformação social tem seu lugar nos períodos de crise generalizada da sociedade e, conseqüentemente, do Estado que lhe representa. Do seu ponto de vista: “[...] só há um meio para *encurtar*, simplificar, concentrar as terríveis dores da agonia da velha sociedade e as sangrentas dores do parto da nova sociedade, apenas *um meio – o terrorismo revolucionário*”<sup>315</sup>. Será a descoberta de Marx e sua conclusão sobre o meio de sua resolução apenas uma proposição tática na conjuntura da luta revolucionária, ou tais eventos têm consequência sobre a sua já elaborada teoria da revolução e ainda incipiente teoria das crises?

O que investigaremos, no próximo capítulo, é se há, no nível da análise lógica destes termos – crise e revolução, alguma relação de dedução ou inferência entre ambos. Também analisaremos essa mesma relação no nível histórico abstrato, para mostrar se, para Marx, a revolução necessita da crise para se desencadear e se a superação da crise exige uma revolução.

---

<sup>312</sup> HOBBSBAWM, [1977] *A Era do Capital*, 2010, p. 40-42.

<sup>313</sup> MARX, K. [1848-49], 2010, p. 328.

<sup>314</sup> HOBBSBAWM, [1977] *A Era do Capital*, 2010a, p. 47.

<sup>315</sup> MARX, K. [1848-49], 2010, p. 261.

## Capítulo III

### Crise e revolução: lugar e modo da transformação social

#### 1 O sentido das revoluções de 1848 na obra de Marx

A última edição da *Nova Gazeta Renana – Órgão da Democracia* circulou no dia dezenove de maio de 1849. Dada a situação financeira do empreendimento, talvez, não durasse muito mais tempo, mas o novo governo prussiano, nascido do golpe de estado em dezembro de 1848, sob o comando de Frederico Guilherme IV, temia que o partido de Marx pudesse, com sua hostilidade e persuasão, insuflar novos levantes contra o governo, uma vez que Marx circulava pelo país atrás de recursos para sustentar a publicação do jornal. Na sua última aparição, com as páginas impressas em vermelho, todos os vinte mil exemplares foram logo vendidos e revendidos e, ainda, se ouviu comentários pelas ruas de que algumas pessoas providenciaram a colocação da capa do jornal em “molduras caras para servir de ícones”<sup>316</sup>. O decreto real dizia que as atividades do jornal estavam sendo encerradas, porque “tornou-se cada vez mais pronunciado o incitamento ao desprezo do governo existente, à revolução violenta e à implantação da república social” e Marx teve cassado seu *direito de hospitalidade* a que, segundo o mesmo decreto real, “ele tão vergonhosamente ofendeu”<sup>317</sup>. Uma leitura atenta do teor do decreto deixa a entender que o novo velho ditador real fez, na prática, o que Marx ensinara, em teoria, aos democratas: a mais ampla repressão contra os opositores do governo e contra qualquer possibilidade de reação. Criticando o decreto, Marx escreveu:

Nós somos desrespeitosos, não exigimos de vós nenhum respeito. Quando chegar nossa vez, não disfarçaremos o terrorismo. Mas os terroristas monárquicos, os terroristas pela graça de Deus e do direito, na prática são brutais, abjetos, vulgares, na teoria covardes, dissimulados, hipócritas, nos dois casos infames<sup>318</sup>.

O tom agressivo e a dureza das palavras apenas ilustram o fim trágico, para Marx, da revolução. Mas ele não desiste de lutar.

<sup>316</sup> McLELLAN, D. [1973], 1990, p. 239.

<sup>317</sup> MARX, K. [1848-49], 2010, p. 582

<sup>318</sup> Idem, p. 584.

O último artigo publicado por Marx na *Nova Gazeta Renana* terminava exatamente como o primeiro que publicara, em 1849, no início de janeiro, convocando os trabalhadores à luta por uma nova sociedade. Sua consigna era “Insurreição revolucionária da classe trabalhadora francesa, guerra mundial”<sup>319</sup>. Essa fórmula, evidentemente, revela uma mudança na tática proposta inicialmente nos primeiros escritos de 1848 quando a revolução proletária na Alemanha e a guerra contra a Rússia desempenhavam um papel central na luta pela unidade alemã, considerada então o prelúdio da revolução socialista na Europa. Por outro lado, a aposta numa insurreição do proletariado francês e uma guerra mundial que arrastasse a Inglaterra, na época, como reconheceu Marx, “[...] o rochedo no qual se quebram todas as ondas revolucionárias, em que a nova sociedade morre de fome ainda no ventre materno”<sup>320</sup>, para o campo de batalha, no confronto entre a burguesia e o proletariado, parecia algo pouco provável. Uma tarefa quase impossível para uma classe proletária que havia sido esmagada em junho de 1848 em Paris e que não esboçava nenhuma iniciativa revolucionária em Londres. Por que, então, Marx e Engels sustentaram essa tática diante do proletariado europeu? Quais eram as bases objetivas da avaliação da conjuntura europeia de 1849?

A mudança de tática derivou de uma apreciação crítica sobre as condições de retomada da luta proletária em toda a Europa. Nesse período – janeiro de 1849 até março de 1850 – Marx e Engels acreditavam que era “[...] iminente uma nova revolução”<sup>321</sup>. Para que a fagulha da mesma não se apagasse e voltasse a queimar a Europa inteira, seria preciso um levante do proletariado francês, o mais decidido de todos à revolução. Essa análise tinha em conta ainda que a derrota do proletariado, em junho de 1848, enfraqueceu a França como nação e a colocou à mercê da tríplice aliança Russa, Alemã e Inglesa, que derrotaria a revolução em todo o continente antes do fim do ano de 1849. Ainda que a burguesia francesa se esforçasse por um acordo com as classes dominantes da tríplice aliança, estava condenada a se opor à direção da Inglaterra e da Alemanha, para defender seus interesses no mercado mundial. Portanto, a nova revolução, ou viria pelas mãos do proletariado independente, ou como resultado da luta intra burguesa da Santa Aliança contra “a Babel revolucionária”<sup>322</sup>.

Claudin levanta a hipótese de que a convicção de Marx em um levante do proletariado francês, desta vez com o apoio do campesinato, tem como referência sua análise do

---

<sup>319</sup> Idem, p. 585.

<sup>320</sup> MARX, K. [1848-49], 2010, p. 367.

<sup>321</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1850] Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas. In.: MARX, K.; ENGELS, F. *Textos*. v. III. São Paulo: Edições Sociais, 1976, p. 84. Ver também ENGELS, F. [1895] Prefácio ao *As lutas de Classes na França de 1848 a 1850* de Karl Marx. In. MARX, K. [1850] *As lutas de classes na França de 1848 a 1850*. Trad.: Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 11.

<sup>322</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1850] Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas, Op. Cit., p. 84. “Babel revolucionária” é como Marx se refere a Paris, então o centro das atividades revolucionárias desde 1789.

significado do voto popular para Luís Bonaparte em 10 de dezembro de 1848. Tanto o proletariado da grande indústria, quanto a pequena burguesia e o campesinato, votaram em bloco em Luís Bonaparte contra a república burguesa. E o exército votou em Bonaparte contra a paz e pela guerra<sup>323</sup>. Assim, para Marx, estavam dadas as condições subjetivas para a convocação da luta revolucionária, uma vez que a solução dos impasses da república burguesa, na França, só permitia dois caminhos: “*Restauração monárquica* ou *república vermelha*”<sup>324</sup>. A crise política sistêmica e prolongada do Estado Francês sucedendo formas distintas de dominação de classe sugeria a Marx que “[...] a honesta república desmorona por todos os lados, e depois dela somente é possível, ainda que após um pequeno *intermezzo*, a *república vermelha*”<sup>325</sup>. Porém, em que pese sua aposta no levante operário contra a dominação burguesa, Marx não deixou de ver “o perigo do golpe de Estado” como alternativa ao desenlace da conjuntura de disputa entre a Assembleia Nacional Constituinte e o presidente eleito. Para ele, todas as ameaças de parte a parte, que parecem complicar o quadro da disputa, na verdade o torna simples, “como costuma ser às vésperas de uma revolução”<sup>326</sup>.

Corroborava ainda a convicção de Marx de que é iminente a retomada, em Paris, das lutas de barricadas e a sublevação de todo o povo francês contra a burguesia, o fato de que “a derrota da classe trabalhadora francesa, a vitória da burguesia francesa, foi ao mesmo tempo a nova opressão das nacionalidades”, que haviam se sublevado no rastilho da revolução de fevereiro em Paris contra o feudalismo. Mas a contrarrevolução, longe de tornar absoluto, ao menos na França, o domínio burguês, recolocou novamente a oposição dinástica em condições de luta contra a burguesia, ou seja, “[...] com a derrota dos trabalhadores franceses em junho foram vencidos os próprios vencedores de junho”. Por isso, uma retomada das lutas de fevereiro, em Paris, e Março, em Berlim, somente poderia ocorrer com “a derrubada da burguesia na França”<sup>327</sup>.

Outro aspecto que sustentava tal análise era a circunstância de que, na Alemanha, a burguesia, por suas hesitações, permitira que a velha classe dominante retornasse ao comando do governo, mas dependente do dinheiro da burguesia, dada a imensa dívida pública. Ademais, o proletariado alemão, além de pouco numeroso e desorganizado, tinha menos experiência revolucionária que o francês. Daí que todas as esperanças dos comunistas se voltavam para a luta do povo francês. Marx tinha total clareza das tarefas revolucionárias do

---

<sup>323</sup> CLAUDIN, F.; 1975, p. 173.

<sup>324</sup> MARX, K. [1848-49], 2010, p. 409.

<sup>325</sup> Ibidem.

<sup>326</sup> Idem, p. 408.

<sup>327</sup> Todas as citações do parágrafo são de MARX, K. [1848-49], 2010, pp. 366-367.

proletariado europeu: primeiro, tornar-se a classe dirigente do Estado francês; segundo enfrentar o domínio britânico no mercado mundial, tanto da indústria quanto do comércio. Contudo, avaliando em retrospectiva, nota-se que tinha pouca noção das condições materiais para uma reconquista do poder proletário em solo francês. Subestimou o impacto do terror parisiense de junho, que trucidou “[...] uns 3 mil depois da derrota, enquanto outros 12 mil foram aprisionados, a maioria para serem deportados para campos de trabalho na Argélia”<sup>328</sup>. Subestimou a capacidade da burguesia em ceder em seus interesses econômicos imediatos e fazer alianças com seus inimigos para impedir o movimento dos trabalhadores avançar. Por isso, soa como autocrítica o reconhecimento de Marx de que, ao não se rebelarem com armas contra a supressão do sufrágio universal, o proletariado francês deu provas de que a derrota de 1848 os incapacitara para a luta<sup>329</sup>.

Muitos anos depois dos eventos, Engels reconheceria que, “na apreciação de acontecimentos e séries de acontecimentos a partir da história atual, nunca teremos condições de retroceder até a *última* causa econômica”. E lembrando, na forma da exposição, a Coruja de Minerva de Hegel, anota que “a visão panorâmica clara sobre a história econômica de determinado período nunca será simultânea, só podendo ser obtida *a posteriori*, após a compilação e a verificação do material”<sup>330</sup>. Daí a relevância ainda mais expressiva das análises e articulações entre teoria e prática, produzidas por ele mesmo e Marx nos vários artigos da *Nova Gazeta Renana*, para o combate no *front* ideológico e para a orientação política da luta revolucionária. E foi por desconhecer as implicações mais profundas em pleno desenvolvimento da retomada do crescimento econômico em toda a Europa, mas especialmente na Inglaterra, onde a crise não levou à revolução e sim a um acordo entre as frações de classe da burguesia, que eles tomaram os sinais aparentes da conjuntura como um alerta para o desencadeamento da revolução mundial dos trabalhadores. Esses sinais eram, após “Londres, 10 de abril; Paris 15 de maio e 25 de junho; Milão 6 de agosto; Viena, 1º de novembro” de 1848, “as quatro grandes datas da contrarrevolução europeia”<sup>331</sup>, a reviravolta em Roma, quando, em fevereiro de 1849, os revolucionários encerraram o período “[...] das flores de retórica com bombas incendiárias, chacinas em grande escala e deportações”, proclamando a república em Roma. Para Marx, se tratava da “[...] primeira palavra do drama revolucionário de 1849”.

---

<sup>328</sup> HOBBSBAWM, [1977] *A Era do Capital*, 2010a, p. 43.

<sup>329</sup> MARX, Karl. [1852], 2011, p. 86.

<sup>330</sup> ENGELS, F. [1895] Prefácio ao *As lutas de Classes na França*. In. MARX, K. [1850], 2012, p. 9-10.

<sup>331</sup> MARX, K. [1848-49], 2010, p. 308.

Em favor dessa leitura marxiana dos sinais da conjuntura de 1849 de que a faísca revolucionária ameaçava espalhar fogo por toda a Europa, Claudin<sup>332</sup> alude ainda o fato de que, se em janeiro na Hungria a contrarrevolução saiu vitoriosa, ela não pôde festejar por muito tempo, pois logo em abril se proclama a independência da Hungria do jugo austríaco. A formação de um exército regular, por parte dos húngaros, dá novo ânimo às forças revolucionárias. Suas forças militares retomam Pest, então o coração da contrarrevolução, rechaçam o exército austríaco e marcham para Viena. Para impedir o avanço das tropas húngaras, a Rússia entra na guerra em favor da Áustria, com quem tem um acordo firmado, ainda em dezembro de 1848, em favor da ordem e da paz na Europa.

Engels<sup>333</sup> avalia que esse fato, seguido do envolvimento da Polônia e da Alemanha na guerra húngara, torna esta uma guerra europeia. Portanto, dadas as circunstâncias de conflagração dos conflitos nacionais na Europa oriental e as lutas intra-burguesas entre França, Alemanha e Inglaterra era plausível esperar que ocorresse uma insurreição do proletariado Francês e uma guerra mundial contra a Inglaterra, porque “toda guerra europeia na qual a Inglaterra seja envolvida é uma guerra mundial. [...] E a guerra europeia é a primeira consequência da revolução vitoriosa dos trabalhadores na França”<sup>334</sup>. Como acreditavam que a burguesia francesa, ao menos sua fração industrial, não aceitaria um papel subordinado no mercado mundial, imaginavam que esta tentaria novamente o domínio absoluto do Estado, o pacto entre suas várias frações e se colocaria em guerra contra a Áustria. E, de fato, nos meses subsequentes ao fechamento das atividades da *Nova Gazeta Renana*, tudo o que previam ocorreu no sentido diametralmente oposto.

Expulso de Colônia, Marx vai para Paris e de lá para Londres, que se tornará seu exílio definitivo. Durante os anos de 1850 a 1852, dedica-se ao balanço da revolução. Para tanto, organiza, junto com Engels e outros membros da Liga dos Comunistas, a publicação da *Nova Gazeta Renana*<sup>335</sup>, agora na forma de uma revista de economia e política. O novo instrumento

---

332 CLAUDIN, F. 1975, p. 174-176.

333 “The Hungarians first of all carried through a social revolution in their country, they abolished feudalism; their second measure was to involve Poland and Germany in the war, thus turning it into a European war. It started with the entry of the first Russian corps into German territory, and will take a decisive turn when the first French battalion steps onto German territory” ENGELS, F. Hungary. NGR, n° 301 18/05/1849. Disponível on line em <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1849/05/19a.htm>, acesso em 10/01/2013. Veja-se também a versão em espanhol em ENGELS, F. Hungria. In.: MARX, K.; ENGELS, F. *Sobre La revolución de 1848-1849*. Moscou: progresso, 1981. p. 294.

<sup>334</sup> MARX, K. [1848-49], 2010, p. 368.

<sup>335</sup> Foram publicadas seis edições da Revista, de Janeiro a Novembro de 1850, sendo que sua última edição era dupla (n°s 5 e 6). Marx queria continuar a tradição revolucionária da *Nova Gazeta Renana* – Jornal diário, com o fim de avaliar a natureza da situação histórica, uma vez que acreditava que um novo surto revolucionário iria aparecer em breve em razão de uma nova crise iminente. A maioria dos artigos da revista foram escritos por Marx e Engels. Em 1895 Engels reuniu os artigos de Marx dedicados a avaliação da revolução na França em 1848-1850 sob o título *As lutas de Classes na França de 1848 a 1850*. A NGR – Revista está disponível on line em <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1850/nrz-revue/index.htm>, acesso em 10/01/2012.

de divulgação das ideias marxistas deveria servir para um balanço da experiência histórica recente e, também, um meio de intercâmbio de ideias entre os ativistas revolucionários de todo o mundo. Na introdução do primeiro artigo que publica na Revista, Marx assevera que, “com exceção de uns poucos capítulos, todo o trecho de maior importância dos anais da revolução de 1848 a 1849 traz por título: *Derrota da revolução!*”<sup>336</sup>. Explicar as razões dessa derrota e extrair dela as lições para a próxima crise é o propósito de *A luta de classes na França*.

Começamos pelo fim. Após atribuir a “[...] *dois acontecimentos econômicos mundiais*”<sup>337</sup>: a doença da batata inglesa, com a consequente quebra nas safras de 1845 e 1846, e a “[...] *crise geral do comércio e da indústria* na Inglaterra”, terem sido o estopim da revolução, Marx explica que a recuperação econômica, iniciada ainda em 1848 e acelerada em 1849, alimentaram a contrarrevolução e apagaram a chama revolucionária. Então ele conclui que:

No caso dessa prosperidade geral, na qual as forças produtivas da sociedade burguesa se desenvolvem de modo tão exuberante quanto possível no âmbito das relações burguesas, não se pode falar de uma verdadeira revolução. [...] *Uma nova revolução só será possível na esteira de uma nova crise. Contudo, aquela é tão certa quanto esta*<sup>338</sup>.

Essa passagem é ilustrativa do ganho teórico a que Marx chegou, na análise diária da conjuntura política revolucionária, nas páginas da *Nova Gazeta Renana*, com base em seu procedimento dialético materialista da história. Do seu ponto de vista, dado que a política é apenas a forma aparente e derivada da luta entre classes sociais, assentada nas relações sociais de produção, ela não pode resolver a contradição entre a cooperação de todas as classes sociais para a produção da riqueza e a apropriação privada da mesma por uma classe de proprietários. A expressão máxima do desenvolvimento político, o Estado moderno, com seu exército de burocratas, perdulário e pouco eficiente, segundo as próprias leis da economia política clássica, seria um peso insuportável para a classe burguesa se não cumprisse o papel de “[...] proteger permanentemente a produtividade do sistema”<sup>339</sup>. Paradoxalmente, sua estruturação foi o meio que a burguesia utilizou para oferecer algum controle sobre o capital, uma vez que “‘L’argent n’a pas de maître!’ e o capital não pode tolerar algum poder político

---

<sup>336</sup> MARX, K. [1850], 2012, p. 35.

<sup>337</sup> MARX, K. [1850], 2012, pp. 41-42.

<sup>338</sup> Idem, pp. 148-149.

<sup>339</sup> MÉSZÁROS, I. 2002, p. 106.



que possa parar a sua força revolucionária, alguma limitação exterior as suas leis intrínsecas, algum obstáculo, algum privilégio”<sup>340</sup>.

No balanço que promove dos anos da revolução em solo europeu, Marx vai mudando sua noção original de um Estado classista orgânico à sociedade para a de um Estado autônomo, apartado da sociedade, embora subordinado à dinâmica do capital. Um *petit comité* para gerir os negócios comuns da burguesia, como se registrava no *Manifesto do Partido Comunista*, sempre foi, na verdade, o sonho irrealizável daquela classe. Como compreendeu Viparelli: “A burguesia não pode reivindicar [...] um governo republicano “mínimo”, liberto de cada despesa supérflua, que reduza ao mínimo seus custos de produção”<sup>341</sup>, porque assim estaria à mercê das irrefreáveis tendências do capital e da iniciativa dos trabalhadores em suplantá-las. O gigantesco aparato burocrático-militar é a condição necessária da aparente liberdade republicana, do domínio democrático da burguesia, cuja forma pode “[...] propiciar a vitória às classes inimigas e colocar em xeque até mesmo os fundamentos da sociedade burguesa”<sup>342</sup>. Portanto, para exercer seu domínio político e, com isso, o controle das classes em luta, a burguesia se interpõe como classe conservadora entre a classe revolucionária e a classe reacionária, na forma de Estado, cujo regime republicano pretende “[...] eternizar o domínio do capital, a escravidão do trabalho”<sup>343</sup>. Em relação às duas classes que se contrapõem à burguesia ela exige de uma que não passe da “[...] emancipação política para a social” e, da outra, que “[...] não retroceda da restauração social para a política”<sup>344</sup>.

No entanto, essa dupla face da dominação burguesa, democracia formal e escravidão efetiva, só pode ser mantida ao preço de um crescimento econômico *ad infinitum*, capaz de sustentar uma máquina gigantesca de burocratas e um exército treinado para enfrentar as barricadas. De certo modo, foi essa a ilusão dos republicanos burgueses, durante a Assembleia Nacional Constituinte Francesa, ao criarem a separação dos poderes e substituírem o rei por um presidente eleito pelo voto direto. Dada as condições de prosperidade geral da economia “os republicanos burgueses pouco se importaram com essas contradições”<sup>345</sup>. Naquela conjuntura econômica desejavam livrar-se o mais rapidamente possível da enfadonha tarefa política, para dedicar-se ao que mais sabiam fazer: ganhar dinheiro. Assim, “eles esperavam degradar o poder político das massas populares a um poder aparente e jogar com esse poder

---

<sup>340</sup> VIPARELLI, I. 2009. p. 61. O provérbio francês “L’argent n’a pas de maître” [O dinheiro não tem dono] é citado em MARX, K. [1850] *As lutas de Classes na França*, 2012. p. 74 e também em MARX, K. [1867] *O Capital*, 1988, p. 121.

<sup>341</sup> VIPARELLI, I. 2009. p. 61.

<sup>342</sup> MARX, K. [1850], 2012. p. 77.

<sup>343</sup> Idem, p. 64.

<sup>344</sup> Idem, p. 77.

<sup>345</sup> Idem, p. 77

aparente o suficiente”<sup>346</sup> para manter a maioria da sua classe e todas as classes reacionárias sob o dilema: ordem burguesa ou revolução proletária. Para os engenheiros desse edifício ideológico burguês, tratava-se de convencer a maioria da sua classe que os custos improdutivos (*faux frais*) de manutenção da camarilha do Estado era um mal necessário para se evitar a revolução. Forjava-se, assim, como explicou Viparelli<sup>347</sup>,

[...] um tácito e hipócrita compromisso entre a burguesia e as forças repressivas do Estado, capaz de anestesiar as contradições tendencialmente explosivas do capitalismo: o crédito burguês submete-se aos interesses improdutivos do Estado; aceita suportar o peso das classes privilegiadas e parasitárias e estes últimos empenham-se a garantir a ordem e a paz social, tornando-se assim instrumentos burgueses contra os perigo da luta de classe.

O *compromisso da burguesia e as forças repressivas do Estado* é o resultado do seu desenvolvimento histórico como classe dominante. Marx abstrai essa síntese diretamente da observação da força social das diversas burguesias em cada país e da imposição desse pacto às antigas classes derrotadas<sup>348</sup>. Esse compromisso varia de forma em cada país, mas seu conteúdo é o mesmo: garantir as condições para o intercâmbio de mercadorias e, portanto, a exploração do trabalho assalariado.

No entanto, nem tudo são flores para a dominação política da burguesia. A forma parlamentarista tem a vantagem de oferecer legitimidade ao despotismo de classe burguês, mas a desvantagem de colocar seu poder em risco e, por esse motivo, prejudicar os negócios. Uma parte da burguesia, ao menos na França, avalia Marx<sup>349</sup>, pensava, sinceramente, que seria possível debater seus interesses à luz do dia e que eles seriam aprovados pela maioria da sociedade. Porém, quando iniciaram as disputas públicas no Parlamento, primeiro na Assembleia Nacional Constituinte e, depois, na Assembleia Nacional Legislativa, entre as diversas facções da burguesia, ficou claro que:

<sup>346</sup> Idem, p. 78

<sup>347</sup> VIPARELLI, I. 2009, p. 63.

<sup>348</sup> Na Inglaterra, por exemplo, a burguesia evita o conflito com a aristocracia, “porque em cada movimento violento eles são obrigados a apelar à classe trabalhadora. E se a aristocracia é o seu oponente em declínio, a classe trabalhadora é seu inimigo emergente. Eles preferem se comprometer, por meio de concessões mais de importância aparente, com o adversário desaparecendo em vez de reforçar o inimigo surgindo, a quem pertence o futuro. Portanto, eles se esforçam para evitar cada colisão violenta com a aristocracia”. MARX, K. Free Trade and The Chartists. *New-York Daily Tribune*, 25 de agosto de 1852. MECW, v. 11, p. 333. Disponível on line: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/08/25.htm>, acesso em 11/01/2013.

<sup>349</sup> Refere-se à facção burguesa republicana, que dominou de junho a dezembro de 1848 o governo provisório da Segunda República Francesa. Eram reconhecidos como republicanos tricolores ou republicanos formalistas. Defendiam o sufrágio universal e a eleição direta para Presidente da República.

[...] todas as armas que ela havia forjado contra o feudalismo começavam a ser apontadas contra ela própria, [que] todas as assim chamadas liberdades civis e todos os órgãos progressistas atacavam e ameaçavam a sua *dominação classista* a um só tempo na base social e no topo político, ou seja, que haviam se tornado ‘socialistas’<sup>350</sup>.

Assim, mesmo a parte ideologicamente mais avançada da burguesia – os republicanos – tremia diante da possibilidade de serem governados pelos trabalhadores e pequenos burgueses. Daí que “toda e qualquer reivindicação da mais elementar reforma financeira burguesa, do mais trivial liberalismo, [...] é simultaneamente punida como ‘atentado contra a sociedade’ e estigmatizada como ‘socialismo’”<sup>351</sup>. O que o massacre dos proletários franceses, em junho de 1848, revelou ao mundo é que “[...] a *república burguesa* representava o despotismo irrestrito de uma classe sobre outras classes” e a burguesia evidenciou que “[...] a *República só pode representar a forma de revolução política da sociedade burguesa* e não a sua *forma de vida conservadora*.”<sup>352</sup>.

Se, em junho de 1848, a maioria da burguesia já havia se dado conta de que a sua forma de dominação política era incompatível com a sua dominação efetiva na sociedade, como explicar que insista nessa forma – democrática parlamentar - até o golpe de Estado de Luís Bonaparte em 2 de dezembro de 1851? Para Marx, a explicação é simples: os interesses materiais das várias facções burguesas e dela, como um todo, contra o proletariado e as velhas classes do *Anciën Régime*. É sobre os interesses materiais e não em princípios ou ideias que repousa a luta entre uma fração e outra da burguesia e desta com o proletariado.

Isso porque, explica Marx:

Sobre as diferentes formas de propriedade, sob as condições sociais da existência se eleva toda uma superestrutura de sentimentos, ilusões, modos de pensar e visões da vida distintos e configurados de modo peculiar. Toda a classe os cria e molda a partir do seu fundamento material e a partir das relações sociais correspondentes<sup>353</sup>.

Essa passagem é só uma variante daquela mais famosa, da *Ideologia Alemã*, já citada, na qual se afirma que “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência”<sup>354</sup> e repetida no início de *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, relativo aos constrangimentos históricos – estruturais e conjunturais – legado das gerações passadas que “como um pesadelo comprime o cérebro dos vivos”<sup>355</sup>, impedindo-os que façam a sua história livre de condicionalidades. “É verdade, diz Marx, que o operário que compra batatas e a

<sup>350</sup> MARX, K. [1852], 2011, p. 80.

<sup>351</sup> Idem, p. 37.

<sup>352</sup> Idem, p. 36.

<sup>353</sup> MARX, K. [1852], 2011, p. 60.

<sup>354</sup> Cf. Supra p. 32, nota 78.

<sup>355</sup> MARX, K. [1852], 2011, p. 25.

concubina que compra rendas seguem suas respectivas opiniões. Mas a diversidade delas se explica pela diferença da posição que ocupam no mundo, que resulta da organização social”<sup>356</sup>. Portanto, por partir desses pressupostos, é que na obra de Marx:

O Estado e a política serão sempre tratados como fenômenos históricos, transitórios e finitos. O Estado é sempre denunciado como instrumento de escravidão e usurpador do poder social. E a política é concebida como “alienação profana”, pensamento que se auto-exalta na crença do poder da vontade e se ilude em sua suposta independência frente à sociedade civil<sup>357</sup>.

É por ser dessa natureza que o Estado Moderno e a política que lhe justifica não podem ser o ponto de partida para explicar os fenômenos que ocorrem em sua esfera. As lutas que ocorrem em seu interior só encontram solução quando se altera a base material da qual elas são a expressão parlamentar. Por essa razão é que, no contexto da revolução de fevereiro, na França, em 1848, a república democrática parlamentar foi a solução encontrada, na correlação de forças da conjuntura revolucionária, para colocar, dentro do mesmo governo, monarquistas legitimistas e orleanistas, cujas convicções políticas sempre foram contra a república. A eleição do Presidente da República foi o caminho para manter juntos os monarquistas, pois se não fosse assim cada um tinha o seu rei para colocar no trono. Então, como nenhuma fração reunia força política e social suficiente para impor à outra a sua vontade, pactuaram que o povo devia decidir. Mas cada uma dessas partes da burguesia convocou o povo à luta para fazer valer seus próprios interesses. Aliás, lembra Marx, “o objetivo original das jornadas de fevereiro foi uma reforma eleitoral que ampliasse o círculo dos privilegiados políticos dentro da própria classe possuidora”<sup>358</sup>. Repartir o governo burguês entre republicanos, legitimistas e orleanistas ou comerciantes, industriais e latifundiários, restringindo o controle exclusivo da aristocracia financeira era a meta pretendida. Mas a luta do proletariado provou que o gigante tinha os pés de barro e, sem resistência, ao encontrar o *Palais des Tuileries* vazio, “a República pareceu-lhes algo óbvio”<sup>359</sup>. Mesmo que a ortodoxia marxista diga e repita que Marx havia previsto, no *Manifesto do Partido Comunista*, o desenrolar dos acontecimentos posteriores, a leitura do *18 de Brumário de Luís Bonaparte* nos revela um Marx desconcertado, como provavelmente deviam estar seus contemporâneos,

<sup>356</sup> MARX, K. [1847], 1985, p. 47.

<sup>357</sup> BARSOTTI, Paulo. O Bonapartismo em Marx. *ANAIIS do Seminário Marx e o Marxismo 2011: teoria e prática*. Universidade Federal Fluminense – Niterói – RJ – de 28/11/2011 a 01/12/2011, pp. 1-10. Disponível on line: <http://www.uff.br/niepmarxmarxismo/MM2011/TrabalhosPDF/AMC224F.pdf>, acesso em 13/01/2013, p. 2.

<sup>358</sup> MARX, K. [1852], 2011, p. 32.

<sup>359</sup> Idem, p. 33. *Palais des Tuileries* - o Palácio das Tulherias era a sede da realeza francesa durante as jornadas de fevereiro de 1848. Foi saqueado e pilhado naquele levante popular e durante o governo provisório (até dezembro de 1851) foi convertido em hospício para inválidos de guerra. Voltou a ser a residência oficial do governo com a eleição de Luís Napoleão Bonaparte em dezembro de 1848.

diante de um período com “[...] a mais variada mistura de contradições gritantes”<sup>360</sup>. Sob o ponto de vista de sua concepção materialista da história e da determinação da esfera política pelos interesses materiais, como explicar que “sujeitos dotados de consciência e vontade, sem propô-lo conscientemente e atuando de acordo com seus objetivos, produzem algo que escapa à sua consciência e vontade sem que por isso deixe de ter sentido”<sup>361</sup>, e, também, deixe de comportar certa racionalidade no próprio ato, uma lógica do movimento que pode ser apreendida e compreendida?

Essa questão nos dá a oportunidade de aprofundar a reflexão sobre o tema deixado em suspenso no capítulo anterior<sup>362</sup> sobre a diferença da elaboração pré-1848 e, com isso, nos permite identificar a contribuição específica dos eventos revolucionários para a teoria marxista da revolução. Agora só podemos, dado o objetivo do nosso trabalho, apontar o problema, visto sua amplitude e complexidade. Para o que importa à nossa abordagem da conexão entre crise e revolução, em Marx podemos sumarizar as grandes respostas à questão da seguinte forma: 1. Há um padrão de desenvolvimento racional na história que determina as ações de homens e mulheres a realizá-lo mesmo quando intencionam somente buscar seus próprios interesses e desejos particulares. Por vezes, esse padrão é chamado de Providência Divina<sup>363</sup>, ou um desígnio da própria natureza<sup>364</sup>, que realiza o progresso da razão. 2. Mais recentemente, por reação crítica ao marxismo, se estabeleceu a noção de que não há padrão nenhum a ser buscado no resultado daquilo que os homens e mulheres fazem. A história é simplesmente a sucessão de eventos caóticos, resultado da ação humana. O máximo que o historiador pode fazer é reunir esse feito em uma narração o mais próximo possível do que

---

<sup>360</sup> MARX, K. [1852], 2011, p. 56.

<sup>361</sup> VÁSQUEZ, A. S. *Filosofia da Práxis*. 4. ed., Trad.: Luiz Fernando Cardoso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 334.

<sup>362</sup> Cf. Supra p. 84.

<sup>363</sup> Ainda no século XVIII esta concepção foi defendida por BOSSUET, Jacques Bénigne. *Discurso sobre a história universal*: para explicar a continuação da religião. Coimbra: Na Regia Typografia da Universidade, 1790. Versão on line [https://bdigital.sib.uc.pt/bduc/Biblioteca\\_Digital\\_UCBG/digicult/UCBG-1-a-7-33/UCBG-1-a-7-33\\_item1/index.html](https://bdigital.sib.uc.pt/bduc/Biblioteca_Digital_UCBG/digicult/UCBG-1-a-7-33/UCBG-1-a-7-33_item1/index.html), acesso em 15/01/2013.

<sup>364</sup> “O que subministra esta garantia é tão-só a grande artista, a Natureza (*natura daedala rerum*), de cujo curso mecânico transparece com evidência uma finalidade: através da discórdia dos homens, fazer surgir a harmonia, mesmo contra a sua vontade. Chama-se, por isso, também destino, enquanto compulsão de uma causa necessária dos efeitos segundo leis que nos são desconhecidas [...]” KANT, I. *A Paz Perpétua*. Trad.: Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008, Col. Textos Clássicos de Filosofia, p. 23. Versão on line: [http://www.lusosofia.net/textos/kant\\_immanuel\\_paz\\_perpetua.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_paz_perpetua.pdf), acesso em 15/01/2013. Também se pode ler em KANT, I. [1784] *Ideia de uma História Universal com um propósito Cosmopolita*. Trad.: Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008, Col. Textos Clássicos de Filosofia, p. 15: “Pode encarar-se a história humana no seu conjunto como a execução de um plano oculto da Natureza, a fim de levar a cabo uma constituição estatal interiormente perfeita e, com este fim, também perfeita no exterior, como o único estado em que aquela pode desenvolver integralmente todas as suas disposições na humanidade”. Disponível on line [http://www.lusosofia.net/textos/kant\\_ideia\\_de\\_uma\\_historia\\_universal.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/kant_ideia_de_uma_historia_universal.pdf), acesso em 15/01/2013.

teria acontecido<sup>365</sup>, mas jamais investigar se naquilo que foi realizado se efetivou algum padrão que possa oferecer uma racionalidade ou intenção à ação dos atores. Portanto, de uma parte a questão se resolve pela introdução de uma racionalidade além do homem, seja Deus, a Natureza ou a Razão Universal, que conduz toda a humanidade a realizar como sua finalidade aquela determinada por uma dessas mônadas. É uma visão otimista da história, que compreende todos os acontecimentos como parte de um todo no qual ele precisaria efetivar-se para que os homens apreendessem qual seu destino. A outra solução abdica da compreensão da totalidade, negando que algo assim possa ser histórico. Para essa posição, a totalidade é um conceito muito abstrato e carente de tangenciabilidade prática, ou seja, não é um objeto para as ciências. É uma visão pessimista sobre as possibilidades de a humanidade orientar racionalmente seus intercâmbios sociais.

Marx, que frequentemente é colocado sem problematização na primeira alternativa<sup>366</sup>, não é tão otimista quanto os iluministas e nem tão pessimista como os falibilistas. Sua resposta, para além do que já registramos acima<sup>367</sup>, lida com o problema da temporalidade, com a desconcertante questão que intrigava Aristóteles<sup>368</sup>, de que a ação prática dos homens reparte o tempo em três partes, sendo que nenhuma delas está imediatamente em sua posse. Sem dúvida, inspirado em Aristóteles, através de Hegel, Marx compreendeu que há uma temporalidade linear que se estende ao infinito e sob a qual se move ou vem a ser todas as relações do homem com a natureza e entre si. Viparelli<sup>369</sup> chama essa temporalidade linear de “filosófica” para acentuar sua condição de possibilidade transcendental da história. É sob essa temporalidade que se diferenciam aquelas mudanças na natureza daquelas que ocorrem na sociedade. Na natureza, se pode constatar, todos os seres vivos vêm a ser segundo regras muito rígidas e fixas de movimento que os faz surgir e desenvolver até à sua completude. É

---

<sup>365</sup> “[...] a História, à semelhança de qualquer outra espécie de investigação, só pode manipular selecionados aspectos do objeto pelo qual se interessa. É errado acreditar que possa haver uma história no sentido holista, uma história dos “estágios da sociedade”, que representem “o todo do organismo social” ou “todos os eventos sociais e históricos de uma época”. Essa ideia decorre de uma intuitiva concepção da *história da humanidade* como vasta e global corrente de desenvolvimento. Entretanto, história dessa espécie não pode ser feita. Cada história escrita é história de certo e limitado aspecto desse desenvolvimento “global” e é sempre história muito incompleta, até mesmo com relação ao particular e incompleto aspecto selecionado”. POPPER, Karl. *A miséria do historicismo*. Trad.: Octany da Mota e Leonidas Hegenberg. São Paulo: Edusp, 1980, p. 47. Disponível on line: <http://pt.scribd.com/doc/11026499/Karl-Popper-A-Miseria-Do-Historicismo>, acesso em 15/01/2013.

<sup>366</sup> POPPER, K. 1980, p. 33. Confrontar também TARCUS, Horacio. ¿Es el marxismo una filosofía de la historia? Marx, la teoría del progreso y la “cuestión rusa”. *Andamios*. Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. v. 4, n. 8, jun./2008, pp. 7-32.

<sup>367</sup> Cf. Supra p. 42.

<sup>368</sup> ARISTÓTELES. *Física*. Em 218a ele afirma “Uma parte dele [do tempo] já aconteceu e não é mais, outra parte está por vir e ainda não é, mas de ambas as partes se compõe tanto o tempo infinito como o periódico”, para concluir em 219a que “é evidente que o tempo não é um movimento, porém não há tempo sem movimento”.

<sup>369</sup> VIPARELLI, I. 2009, p. 55.

inevitável<sup>370</sup> que uma semente de laranja faça brotar uma laranjeira, por exemplo. Tal processo se desenvolve no tempo e, na medida em que é observado pelos homens, tem uma história. Em relação à sociedade, explica Germer<sup>371</sup>, “a contradição que a move é a que ocorre entre as forças produtivas e as relações de produção, e sua causa reside no desenvolvimento das forças produtivas”. Embora o uso do termo *causa* denote uma função necessitante entre as forças produtivas e o elemento que as move, deixando a entender que há um elemento determinante, no sentido necessitarista da palavra, o contexto da explicação de Germer, caminha em direção da noção de condicionalidade mútua entre esses elementos. Assim, ao resgatar a elaboração de Marx e Engels da *Ideologia Alemã*, adverte que estamos diante de um paradoxo, pois os dois revolucionários afirmam, tanto que “a sociedade determina o indivíduo”, quanto que o “indivíduo determina a sociedade”. A solução do paradoxo está no entendimento do materialismo histórico sobre o que seja a sociedade. Para Marx e Engels, a sociedade, seja qual for a sua forma – escravagista, feudal ou capitalista – é sempre “o produto da ação recíproca dos homens”<sup>372</sup>. O ser social deriva sua identidade, sob a temporalidade linear filosófica, a partir do conjunto de relações que se estabelecem para a produção e reprodução da vida. Portanto, diferentemente da natureza, na sociedade a regra pela qual o ser social vem a ser o que é não se define *a priori*, ou seja, antes da sua práxis. Dito de outro modo: é a partir da interação prática entre seres dotados de consciência e vontade que surge, ou melhor, torna-se compreensível a lei que determinou que certos acontecimentos se efetivassem desta ou daquela outra forma. E isso não é o mesmo que dizer que há uma lei geral, racional, para o desenvolvimento da sociedade, como há, no caso do evolucionismo, para a natureza.

Em síntese, a totalidade da história, para Marx, pode ser melhor compreendida se pressupomos quatro elementos articulados ente si. Primeiro, os seres humanos precisam trabalhar para manterem-se vivos, segundo, por essa necessidade, estão sempre tentando inventar instrumentos e técnicas para produzir mais com menos trabalho, porque a necessidade lhes tira a liberdade. Terceiro, para livrar-se da necessidade do trabalho e apropriar-se da riqueza produzida por ele, a humanidade tem, até nossos dias, travado uma guerra de todos contra todos para decidir quem fará o trabalho pesado e, finalmente, quarto,

---

<sup>370</sup> A bem da verdade, como advertiu ARENDT, H. O conceito de história: Antigo e moderno. In.: Idem. *Entre o Passado e o Futuro*. 2. ed. Trad.: Mauro Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1988, p. 94: “Agir na natureza, transportar a imprevisibilidade humana para um domínio onde nos defrontamos com forças elementares que talvez jamais sejamos capazes de controlar com segurança, já é suficientemente perigoso”. Portanto, devido às experiências com transgênicos, já não é mais tão inevitável que o homem, mas não a natureza, chegue à ocasião em que até de sementes de laranja brotarão maçãs.

<sup>371</sup> GERMER, C. 2009, p. 78.

<sup>372</sup> MARX, K. Carta à Pawel Wassiljewitsch Annenkov, 28 de dezembro de 1846. In.: FERNANDES, Florestan. *Marx e Engels: História*. São Paulo: Ática, 1983, p. 432.

antes que toda a sociedade pereça pela luta entre as classes ou pela fome porque todo mundo está em guerra ao invés de trabalhar, criam instituições capazes de mediar esse conflito, estabelecendo formas aceitáveis de dominação ou, tréguas administradas por instituições políticas e expressas nas formas culturais, que têm suas dinâmicas próprias, mas mantidas, em última instância, pela forma de intercâmbio social. Grosso modo, essa é a teoria da história que Marx elabora, que, como ele mesmo afirmou, longe de ser a chave-mestra<sup>373</sup> capaz de resolver todos os enigmas da história, assemelha-se mais a uma teoria social ou crítica das instituições, sustentada, porém, sobre uma ontologia do ser social<sup>374</sup>, que funda a visão marxiana das múltiplas determinações do ser social que só podem ser compreendidas contra este pano de fundo da totalidade que é a história. Sob essas condições, parece plausível admitir-se certo determinismo tecnológico<sup>375</sup> que empurra a sociedade a realizar sempre em cada ciclo das suas formas de realização dessas capacidades uma sociedade mais complexa.

Veremos em seguida que, embora tenha semelhança, a lógica social não comporta a noção de evolucionismo, como muitos discípulos e críticos de Marx teimam em afirmar. Por ora, aprofundemos o seguinte problema: se todos os seres humanos são dotados de consciência e vontade, então eles são capazes de alterar suas relações sociais de forma racional e dialogada. Mas não é isso o que se pode verificar com a experiência. Ao contrário, as lutas parlamentares e as diversas guerras e revoluções parecem provar que há alguma força poderosa constringendo a vontade e a consciência dos homens, de modo a lhes impedir um acordo sobre como mudar a sociedade para que ela atenda aos seus anseios de justiça, paz, igualdade, liberdade e fraternidade. De qualquer forma, essa força os leva a mudar a sociedade, como também podemos constatar na história.

Para provar que há uma lei do desenvolvimento das forças produtivas que liga o homem das cavernas ao homem moderno, Marx teria de descobrir uma atividade tipicamente humana que independa da sua vontade realizá-la ou não. Essa atividade teria de ser ininterrupta e essencial à sua existência. Como já vimos, toda a tradição da filosofia ocidental pensava ter descoberto essa atividade na contemplação, no pensamento que é comum a todos os seres humanos. Porém, Marx aponta que tal atividade só pode ser o trabalho, sem o qual nenhum ser humano seria capaz de desenvolver seu cérebro e, com isso, produzir algum

---

<sup>373</sup> MARX, K. Carta à redação da *Otetschestwennyle Sapiski*. In.: FERNANDES, F., 1983, p. 449.

<sup>374</sup> Cf. LUKÁCS, György. *Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. Trad.: Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: LECH, 1979. Disponível on line: <http://www.acervo.epsjv.fiocruz.br/beb/textocompleto/mfn11157>, acesso em 16/01/2013.

<sup>375</sup> Sobre esse debate, veja: COHEN, G. A. Forças Produtivas e relações de produção. In.: *Crítica Marxista*, n. 31, 2010, pp. 63-82. COHEN, G. A.. *Karl Marx's theory of history: a defense*. New Jersey: Princeton University Press, 1978. SMITH, Merritt Roe; MARX, Leo (Org.). *Does Technology Drive History? The Dilemma of Technological Determinism*. Cambridge: MIT Press, 1994.



pensamento. É pelo trabalho que um mundo de objetos e instrumentos se sobrepõe à natureza criando um habitat adequado ao modo humano de vida. Contudo, é bom esclarecer, essa descoberta não foi feita deduzindo-se as atividades humanas de uma cadeia de conceitos lógicos, mas da observação da história.

O que distingue a filosofia de Marx do restante das outras filosofias? Ele respondeu assim:

Minha contribuição própria foi: 1. Mostrar que a *existência das classes* está vinculada meramente a *determinadas fases históricas de desenvolvimento da produção*; 2. que a luta de classes leva necessariamente à *Ditadura do Proletariado*; 3. que essa *Ditadura* mesma constitui apenas a transição rumo à *abolição de todas as classes* e a uma *sociedade sem classes*<sup>376</sup>.

Pareceria que nada mais precisasse ser acrescentado, pois a leitura do texto é transparente. Marx compartilharia uma visão necessitarista da relação entre luta de classes e fim da história, portanto, um determinismo evolucionista da história. Essa avaliação é reforçada, ainda mais, quando se concentra a análise nos textos anteriores a 1848, pois, nestes, Marx abusa do uso de termos, tais como, inexorável, inevitável, necessidades e desenvolvimento, aproximando sua filosofia da filosofia da história de corte hegeliano. Portanto, suas abordagens estavam totalmente estribadas em uma concepção linear e tendencial do tempo, por isso transcendente em relação à história.

No entanto, a senda revolucionária aberta em 1848 o obriga a “[...] deixar os pressupostos ideológicos dos últimos resíduos de ‘Filosofia da História’ que ainda inibiam a formulação de uma teoria revolucionária orgânica e coerente em tudo”<sup>377</sup>, pois, sob o ponto de vista de uma visão linear e tendencial, a não retomada da luta em 1849 pelo proletariado francês, a inibição e traição da burguesia alemã em 1848 e o golpe de Luís Bonaparte em 1851 não faziam sentido, na medida em que todos esses eventos pareciam promover um retrocesso sobre o rumo que as forças produtivas modernas impunham.

Para explicar como esses eventos se tornaram possíveis, Marx aprofunda uma concepção da temporalidade histórica que resplandecia nas abordagens da *Ideologia Alemã*. Uma temporalidade cíclica e realizadora que “[...] marca a passagem a um novo nível de análise, aquele do conhecimento científico: descrevendo a peculiar dinâmica de realização da

<sup>376</sup> MARX, K. Carta a Joseph Weydemeyer, 05 de março de 1852. In.: MARX, K.; ENGELS, F. *Marx and Engels Collected Works*, v. 39, p. 58. Disponível on line: [http://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/letters/52\\_03\\_05.htm](http://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/letters/52_03_05.htm), acesso em 16/01/2013. (doravante MECW)

<sup>377</sup> VIPARELLI, I. 2009, p. 54.

‘lei geral da história’<sup>378</sup>. Essa conquista teórica já havia sido obtida nas elaborações pré-48, porque, na crítica contra a especulação filosófica, Marx e Engels<sup>379</sup> descobriram que

a filosofia autônoma perde, com a exposição da realidade, seu meio de existência. Em seu lugar pode aparecer, no máximo, um compêndio dos resultados mais gerais, que se deixam abstrair da observação do desenvolvimento histórico dos homens. Se separadas da história real, essas abstrações não têm nenhum valor.

Desse modo, a pesquisa empírica é guiada não por uma fórmula supra-histórica que encontra em cada evento particular a realização de algum fim, mas por “conceitualizações e generalizações teóricas: os universais, reconhecidos como produto da abstração das diferenças peculiares dos objetos determinados”<sup>380</sup>. É provável que a confusão promovida por marxistas e antimarxistas na explicação do fenômeno que deu origem a essa nossa investigação, qual seja, o fato curioso de seres pensantes, conscientes e dotados de vontade ao realizarem seus objetivos particulares alcançarem fins que desconheciam, provenha da não compreensão desses dois níveis da temporalidade em Marx. Há progresso na história porque a atividade do trabalho é orientada para um fim. Não há trabalho sem τέλος - finalidade<sup>381</sup>. Portanto, é ao trabalho que se aplica a teleologia – o estudo das finalidades.

Como esclareceu Marx<sup>382</sup>:

Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colméias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, é exigida a vontade orientada a um fim, que se manifesta como atenção durante todo o tempo de trabalho [...] Os elementos simples do processo de trabalho são a atividade orientada a um fim ou o trabalho mesmo, seu objeto e seus meios.

A partir dessa longa citação, podemos agora, finalmente, tentar resolver aquele enigma. Nos termos de Marx, o processo de trabalho realiza-se na temporalidade *linear e tendencial*, mas suas relações sociais de produção se expressam em uma temporalidade *cíclica*

<sup>378</sup> Idem, p. 56.

<sup>379</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1845-46], 2009, p. 95.

<sup>380</sup> VIPARELLI, I. 2009, p. 55.

<sup>381</sup> “O trabalho é, portanto, resultado de um *pôr teleológico* [...] Ao contrário de Aristóteles e Hegel, entretanto, em Marx o trabalho não é entendido como uma das diversas formas fenomênicas da teleologia em geral, mas como o único ponto onde a posição teleológica pode ser ontologicamente demonstrada como um momento efetivo da realidade material”. ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho: Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 1999, pp. 136-137.

<sup>382</sup> MARX, K. [1867], 1988, pp. 142-143.

*realizadora*, pois precisam formatar historicamente o modo como produzem seus meios de existência. Daí, a contradição que move a história, que nada mais é senão “[...] o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores”<sup>383</sup>. Com a apropriação da natureza pelo trabalho, em cada ciclo do tempo em que se efetiva uma nova forma de apropriação dos produtos do trabalho social, a humanidade aumenta seu conhecimento sobre a propriedade dos materiais, a forma de satisfazer melhor suas necessidades e organizar seu intercâmbio social. Neste sentido, como explica Iasi, “a mediação do genérico-universal [temporalidade linear filosófica] na concretude da ação humana em cada momento [temporalidade cíclica realizadora] é mais do que a forma particular em que se expressa imperfeitamente o universal”<sup>384</sup>. Mas, como aconteceu na história de as relações sociais de produção dificultarem ou até mesmo impedirem que a base material da sociedade se reproduzisse sob novas condições que a apropriação de novas técnicas possibilitavam, essas sociedades e épocas conheceram o conflito agudo e incontornável entre as forças produtivas e suas relações sociais anacrônicas de produção, gerando uma crise que exigia uma solução, senão a sociedade inteira corria o risco de ser destruída, como, por vezes, aconteceu com algumas civilizações. Decorre desse fato que “as formas econômicas, sob as quais os homens produzem, consomem e trocam, são, portanto, *transitórias e históricas*”<sup>385</sup>.

O fato de admitir que exista um progresso das forças produtivas que vai a cada geração ampliando o conhecimento e melhorando as técnicas de produção e intercâmbio não faz de Marx um filósofo da história a desvendar uma lei geral do desenvolvimento. O que ele faz é mostrar que em cada época o conflito entre as forças produtivas e a forma de intercâmbio conduz à transformação social. Mas isso não quer dizer que o próximo modo de produção que sucedeu o anterior seja mais evoluído do ponto de vista moral ou político, embora seja muito provável que o seja do ponto de vista tecnológico. Aliás, em suas análises desses aspectos derivados em segunda instância da base material da sociedade, Marx privilegia o lado perverso do progresso, a fenda aberta entre o desenvolvimento material e o espiritual. Por certo que ele associa riqueza material e riqueza espiritual, mas acredita que sob certas condições, a riqueza material pode até “prejudicar a nossa saúde moral”, como advertia

---

<sup>383</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1845-46], 2009, p. 40.

<sup>384</sup> IASI, Mauro. *O Dilema de Hamlet: o ser e o não ser da consciência*. São Paulo: Viramundo, 2002, pp. 209-210.

<sup>385</sup> MARX, K. Carta à Pawel Wassiljewitsch Annenkow, 28 de dezembro de 1846. In.: FERNANDES, F., 1983, p. 433.

nos *Manuscritos econômico-filosóficos*<sup>386</sup>. A apreensão da cosmovisão materialista da história de Marx e Engels seria melhor apreciada se a tratássemos como outras teorias, como por exemplo, a da escolha racional<sup>387</sup>. Não é porque a investigação empírica encontra centenas de exemplos de pessoas comportando-se de forma diametralmente oposta ao que diz a teoria que se deve refutá-la como falsa. Aliás, um dos mais ácidos críticos de Marx foi o formulador da tese da falibilidade científica<sup>388</sup> como critério da legitimidade de qualquer teoria. Mas o próprio se utilizou de argumentos empiricistas para atacar a teoria da história de Marx.

Contudo, nesse aspecto, estou de acordo com o Popper do falibilismo. Com certeza, poderemos encontrar, na pesquisa histórica empírica, casos de sociedades economicamente mais desenvolvidas que foram destruídas por outras menos desenvolvidas, sob esse critério econômico. Do mesmo modo que é verificável, na história, períodos em que o nível das forças produtivas regrediu. Mas esses casos são suficientemente numerosos a ponto de descartar a teoria da predominância das forças produtivas sobre outros aspectos da determinação da organização da sociedade? Os casos de retrocesso produtivo são mais significativos que os de progresso? Portanto, não seria plausível admitir, sob o ponto de vista do longo prazo e da temporalidade linear tendencial, a aplicabilidade de certo determinismo tecnológico?

A investigação marxiana da história somente está interessada em mostrar como aconteceu esse ou aquele evento e não por que ou para que aconteceu. Respondendo a um crítico Russo, que interpretava seu capítulo d'*O Capital*, sobre a acumulação primitiva, como a exposição de uma lei geral da história, ele adverte:

Ele precisa metamorfosear absolutamente meu esboço histórico da gênese do capitalismo na Europa Ocidental em uma teoria histórico-filosófica da marcha geral fatalmente imposta a todos os povos, quaisquer que sejam as condições históricas em que estejam localizadas, para chegar por último a essa formação econômica que assegura, com o maior progresso das forças produtivas do trabalho social, o desenvolvimento mais integral do homem<sup>389</sup>.

Para concluir, após um exemplo de comparação histórica entre as condições dos camponeses na Roma antiga e na Europa do século XVIII, que, se aqui, eles se tornaram proletários no capitalismo que surgiu dessa pilhagem primitiva, lá sua expropriação os tornou

<sup>386</sup> EAGLETON, Terry. *Why Marx was right*. New Haven: Yale University Press, 2011, p. 40. “Eles querem que a produção seja limitada a ‘coisas úteis’, mas esquecem que a produção de um número excessivo de coisas úteis resulta em muitas pessoas inúteis. Ambos os lados esquecem que prodigalidade e parcimônia, luxo e abstinência, riqueza e pobreza, são equivalentes.” MARX, K. [1844], 2004, p. 142. Tradução modificada.

<sup>387</sup> FERREJOHN, John; PASQUINO, Pasquale. A Teoria da Escolha Racional na Ciência Política: Conceitos de racionalidade em teoria política. Trad.: Eduardo Cesar Marques. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais* – v.16, n. 45, fev./2001, p. 6.

<sup>388</sup> POPPER, K. *Em busca de um mundo melhor*. Lisboa: Fragmento, 1989. Para a crítica da teoria da história de Marx ver: POPPER, K. *A Sociedade Aberta e seus inimigos*. Trad.: Milton Amado. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/USP, 1974 (Col. Espírito do Nosso Tempo).

<sup>389</sup> MARX, K. Carta à redação da *Otetschestwennyle Sapiski*. In.: FERNANDES, F., 1983, p. 449.

um bando de indolentes “mais abjetos do que os assim chamados ‘porr whites’ [pobres brancos] dos Estados Unidos” e o que surgiu não foi uma sociedade capitalista, mas sim escravagista. Para Marx<sup>390</sup>:

Eventos de chocante analogia, mas se passando em Milieu [meios] históricos diferentes, levaram a resultados bem diferentes. Estudando à parte cada uma dessas evoluções encontrar-se-á facilmente a chave desse fenômeno, mas nunca se chegará aí com a chave-mestra de uma teoria histórico-filosófica geral, cuja virtude suprema consiste em ser supra-histórica.

Engels que foi, injustamente, acusado de unir, através da dialética da natureza, os movimentos da história e do universo físico, embora os considerasse análogos, também enfatizou o caráter das análises de Marx como sendo uma investigação científica baseada em dados empíricos e fatuais e não em conceitos gerais aplicáveis aos dias de sol e de chuva. Em carta dirigida a Franz Mehring, em julho de 1893, ele discute o senso comum de que há, na sua obra com Marx, uma filosofia da história e um determinismo econômico das criações políticas e ideológicas. De início, ele reconhece o pecado de terem priorizado o conteúdo em detrimento da forma de exposição, e que isso deu margem a que várias passagens dos textos de Marx pudessem ser interpretadas como uma teoria geral da história. Ele classifica a obra de Barth<sup>391</sup> como um erro e uma deformação grosseira da concepção marxiana da história, porque a afirmação de que eles neguem qualquer interação entre a base material e a superestrutura jurídica, política e ideológica que se assentam sobre ela é totalmente falsa. Seria mesmo uma estupidez supor que dois pensadores da estatura de Marx e Engels elaborariam uma teoria da história para provar o absurdo de que criações ideológicas e políticas não têm qualquer efeito na história. Isso, inclusive, contradiz sua ação política e sua exortação ao proletariado para tomar o poder de Estado. Ora, se ambos acreditassem que o Estado não tem nenhuma influência sobre a economia e é, mecanicamente, determinado por ela, por que razão lutariam pela sua posse? Mas esse tipo de conclusão é muito comum, tanto entre aqueles que se reivindicam marxistas, quanto, muito mais ainda, entre os que são contrários às suas teses.

Entretanto, tal suposição é o resultado de uma “[...] concepção vulgar, não dialética, de causa e efeito como polos opostos de modo rígido, com o esquecimento absoluto da interação”<sup>392</sup>. Sob o ponto de vista daquela forma de análise, da relação proposta por Marx entre a base material da sociedade e suas expressões ideológicas, políticas, artísticas e religiosas – para ficar em alguns aspectos – da totalidade da ação humana, essas

---

<sup>390</sup> Idem, p. 450.

<sup>391</sup> BARTH, Paul. *A filosofia da história de Hegel e dos hegelianos até Marx e Hartmann*: um ensaio crítico. Leipzig, 1890.

<sup>392</sup> ENGELS, F. Carta a Franz Mehring, 14 de julho de 1893. In.: FERNANDES, F., 1983, p. 466.

manifestações seriam fantoches<sup>393</sup> das forças produtivas, reagindo mecanicamente ao sabor das mudanças e dinâmicas da produção. Por ironia, ocorreu a poucos, que a metáfora é mais adequada ao mecanismo inventado por Adam Smith para explicar como o mercado se autorregula, a famosa “mão invisível”. Já tive a oportunidade de registrar acima que esse mecanismo não explica nada, agora gostaria de mostrar que ele é mais determinista que qualquer filosofia da história, pois despersonaliza as relações sociais de produção de tal maneira que o capitalista e o trabalhador aparecem como funções do capital. A mão invisível personaliza o mercado, que sente medo, se intranquiliza, se revolta, fica nervoso ou entra em depressão. Com isso ela esconde o fato básico de que na economia capitalista não lidamos com objetos, mas com relações entre pessoas. Embora Marx também descreva o trabalhador e o capitalista como máscaras do capital, sua obra intenciona arrancar essas máscaras para mostrar quem é quem nas relações sociais de produção capitalista.

A forma líquida<sup>394</sup> das relações intersubjetivas tornou ainda mais distante da consciência dos indivíduos e das classes sociais as reais forças que os movem e em seu lugar se instalou uma falsa consciência que limita todo o entendimento às aparências. Como explicava Engels, ao questionar a atividade do filósofo idealista:

Ele se imagina forças motrizes falsas ou aparentes. Como se trata [a ideologia] de um processo intelectual, deduz o seu conteúdo e sua forma do pensamento puro, seja do seu próprio, seja do pensamento dos seus predecessores. Ele trabalha exclusivamente com material intelectual, que ele ingenuamente acredita ser criado pelo pensamento e nada mais, sem imaginar uma origem mais longínqua, independente do pensamento; para ele, isso é óbvio, pois, para ele, toda ação humana, porque *mediada* pelo pensamento, também parece, em última instância, *fundamentada* no pensamento.

E, assim, depois que se distanciou de sua base material, sem com isso livrar-se de seus efeitos, o filósofo da política se surpreende, por exemplo, que um Luís Bonaparte seja capaz de enganar toda uma nação. Torna-se, por força da sua ideologia, incapaz de explicar como isso foi possível e, na maioria das vezes, limita-se a uma condenação moral do fato.

Porém, Marx pretende fazer ciência política ao analisar a conjuntura dos anos de 1848 a 1851 na França. E para ele a ciência consiste justamente em mostrar como se manifestam, na luta parlamentar e no Estado, os efeitos da correlação de forças sociais de produção e, no

---

<sup>393</sup> “Conhecemos a história de um autômato construído de tal modo que podia responder a cada lance de um jogador de xadrez com um contralance, que lhe assegurava a vitória. Um fantoche vestido à turca, com um narguilé na boca, sentava-se diante do tabuleiro, colocado numa grande mesa. Um sistema de espelhos criava a ilusão de que a mesa era totalmente visível, em todos os seus pormenores. Na realidade, um anão corcunda se escondia nela, um mestre no xadrez, que dirigia com cordéis a mão do fantoche. Podemos imaginar uma contrapartida filosófica desse mecanismo. O fantoche chamado ‘materialismo histórico’ ganhará sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teleologia. Hoje, ela é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se.” BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas*. v. 1. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 222.

<sup>394</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 73.

sentido inverso, o quanto a autonomização da esfera política retarda, desorienta e prejudica o desenvolvimento das forças produtivas. No contexto da Assembleia Nacional Legislativa, na França em 1849-1850, a maioria da burguesia era monarquista. Uns lutavam por restaurar a dinastia dos Bourbons que consideravam a legítima herdeira do trono e os outros a casa de Orléans restabelecendo o reinado de Luís Filipe, o burguês. Durante o reinado dos Bourbons quem governou foi a grande propriedade fundiária, já sob Luís Filipe I, foi a burguesia. Portanto, esclarece Marx, “o que mantinha essas facções separadas não foram os seus assim chamados princípios, mas as suas condições materiais de existência”<sup>395</sup>. O confronto entre uma fração e outra no parlamento e na imprensa era o confronto entre a cidade e o campo, a disputa entre o capital e a grande propriedade fundiária.

Por isso, somente em épocas de prosperidade econômica a burguesia pôde se dar o luxo extravagante de permitir-se debater publicamente seus diferentes interesses econômicos embalados sob o rótulo de liberdade de imprensa, liberdade de comércio e outros tantos princípios nobres. Também não lhe causa problemas dividir ou delegar o governo a terceiros, inclusive, no limite, a outras classes sociais, desde que o sistema sociometabólico do capital permaneça intocado.

No entanto, nos momentos em que explode a crise, a primeira vítima é o Estado, pois

a redução da disponibilidade de crédito da burguesia e a penúria dos ganhos, impõem o fim dos esbanjamentos, a parcimônia, a eliminação dos “faux frais” da produção. Assim que o antagonismo latente, subterrâneo entre o poder político formalmente autônomo, que queria submeter o crédito burguês a seus privilégios, e a burguesia, que só de má vontade tolera estas despesas improdutivas, deve necessariamente emergir a autonomia formal do Estado, as suas capacidades repressivas, e os seus aparatos burocráticos e militares são improvisadamente reconhecidos como poderes reacionários, arbitrários, opressivos, não legítimos. Contra os regimes despóticos a revolução é um direito burguês<sup>396</sup>.

A crise apenas anuncia que é chegada a hora de acertar as contas. Por vezes, leis e decretos ou acordos entre as frações da burguesia podem contornar a situação e evitar os confrontos de rua, mas outras vezes aquela guerra imaginária parlamentar ganha a forma de guerra civil aberta, cujo espólio a ser disputado é o controle da máquina estatal.

Para além da constatação histórica, o que Marx vê desenvolvendo-se nas diferentes disputas do parlamento e no movimento das ruas em toda a Europa é um princípio teórico importante, o da conexão entre crise econômica, crise política e crise revolucionária. Como

---

<sup>395</sup> MARX, K., [1852], 2011, p. 60.

<sup>396</sup> VIPARELLI, I., 2009, p. 66.

registrou Viparelli<sup>397</sup>: “O princípio teórico da ligação entre a crise econômica e os acontecimentos revolucionários foi a descoberta fundamental e a grande contribuição da revolução de 1848 [...]” à teoria marxista. Mas o que isso quer dizer? Que as crises econômicas provocam a revolução? Que as causas da revolução se encontram nas crises?

Vamos recomeçar com a síntese de Marx: “*Uma nova revolução só será possível na esteira de uma nova crise. Contudo, aquela é tão certa quanto esta*”<sup>398</sup>. A fórmula proposta está dividida em duas partes. Na primeira, sugere que a revolução é uma possibilidade em tempos de crise. Na segunda, é categórica, a revolução vai acontecer porque a crise é inexorável. Ainda nesta mesma parte, pouco antes dessa frase, Marx adverte que, “no caso dessa prosperidade geral, [...] não se pode falar de uma verdadeira revolução”, o que exclui a possibilidade de que o capitalismo possa ser superado no seu período de ascenso econômico e social e fortalece o vínculo entre crise e revolução. É bom lembrar que revolução verdadeira quer dizer, para Marx, a revolução social, que muda o modo de produção, e não só a forma política da dominação. Em períodos de prosperidade econômica, não é necessária a ocorrência de crises para se efetivar mudanças políticas na forma de governo. Do mesmo modo, ainda que ocorram crises de natureza política, mas não econômica, ela pode provocar a troca das máscaras do capital no leme do Estado, mas nunca a sua ruptura. Portanto, a conexão entre crise e revolução, proposta por Marx, na passagem citada acima, tem ligação com uma determinada forma de crise, que cria as condições formais de possibilidade *sine qua non* à explosão revolucionária. Como teremos oportunidade de estudar adiante, revoluções podem se iniciar sem a crise necessária para seu sucesso, embora nunca sem algum tipo de crise. Porém, o próprio evento da revolução pode precipitar o aprofundamento da crise, alterando sua natureza, e, conseqüentemente, nutrindo as tendências revolucionárias, as torna, então, necessárias. Do lado oposto, as crises podem se agravar, abalando inclusive a base produtiva, e ainda assim terem, como desfecho alternativo, outras possibilidades que não a revolução. Portanto, podemos concluir: *não há revolução sem crise, embora possa haver crise sem revolução*.

---

<sup>397</sup> “Il principio teorico del legame tra le crisi economiche e gli eventi rivoluzionari fu La scoperta fondamentale e il grande contributo della rivoluzione del 1848 [...]”. VIPARELLI, I. Le incoerenze teoriche delle riflessioni marxiane degli anni quaranta e il valore “teorico” della rivoluzione del 1848. *Saberes*, Natal – RN, v. 1, n.2, maio/2009a, p. 60.

<sup>398</sup> MARX, K., [1850], 2012, p. 149.



## 2 Luta de classes, bonapartismo e revolução

Agora, em pleno trabalho de “[...] começar tudo de novo e estudar criticamente até o fim todo o material<sup>399</sup>”, Marx envereda no aprofundamento das questões econômicas que só vêm a público, em formato mais sistemático, com a publicação, em 1859, de sua *Para a crítica da economia política*, cujo prefácio, autobiográfico, utilizamos aqui como roteiro de nossa abordagem à sua obra. Por essa razão, os escritos de 1850 a 1852, sobre as revoluções de 1848, e os de 1870 e 1871 sobre a Guerra Franco-Prussiana e a Comuna de Paris, se revestem de grande importância, pois são os únicos em que o método dialético materialista da história é exercitado sobre aspectos da política enquanto instância com certa autonomia. Aliás, como já assinalamos, é possível ver nestes escritos, *A mensagem do comitê central à liga...*, *As lutas de classes na França...* e o *18 de Brumário...*, uma teoria regional do político, sem com isso dar-lhe a condição de chave mestra capaz de abrir todas as portas da intricada relação da base econômica da sociedade com sua superestrutura jurídico-estatal, ou, mesmo qualificá-la com qualquer atributo positivo. Sem reduzir o político ao econômico, mas indicando seus limites, Marx critica sua autonomização, ao ver nisso o surgimento de um perigoso método na resolução da luta de classes<sup>400</sup>.

Suas análises não estavam erradas, a disputa entre República Vermelha ou Restauração Monárquica, na França, foi resolvida por um golpe de Estado de Luís Bonaparte, em 02 de dezembro de 1851. A eleição de Luís Bonaparte, em dezembro de 1848, foi, sempre segundo Marx, uma combinação de fatores que parecem completamente aleatórios. Visto em retrospectiva, a sua eleição parece explicável somente pela famosa Lei de Murphy, segundo a qual sempre que numa situação há a remota chance de algo dar errado, dará. E na situação da primeira eleição direta para presidente da segunda República Francesa, em 1848, havia inúmeros fatores, na lógica da classe dominante, para dar errado.

Primeiro, a aristocracia financeira, contra a qual as outras frações da burguesia se uniram na oposição e participaram das jornadas de fevereiro para derrubá-la, impôs seu candidato: Cavaignac, então primeiro-ministro do governo provisório e o responsável pelo massacre do proletariado nos confrontos de junho. Esse fato parece confirmar aquele princípio teórico que Marx formulara no artigo *Glosas Críticas...* de que, quanto mais desenvolvido é o

---

<sup>399</sup> MARX, K. [1859], 1986, p. 27.

<sup>400</sup> Não tenho como, no escopo deste trabalho, desenvolver com mais profundidade esta tese, mas ousou dizer que aqui podemos encontrar um caminho para criticar, a partir de Marx, o Stalinismo.

intelecto político, mais obtuso ele é, e menos capaz de compreender a situação social em que se encontra<sup>401</sup>. Ora, é de se imaginar o quão desenvolvido era o intelecto político da alta burguesia francesa em 1848 para lançar como seu candidato aquele que foi o algoz do proletariado parisiense, nas jornadas de junho e, na condição de primeiro ministro do governo provisório, aos olhos do camponês, o responsável pelo *imposto dos 45 centimos*<sup>402</sup>.

Segundo, a fração republicana da burguesia pensava em aliar-se com a pequena burguesia parlamentar, porém, não se dispunha apoiar um candidato deles, mas que eles apoiassem Cavaignac. Ora, para a pequena burguesia parlamentar essa não era uma opção, uma vez que não estava mais representada no governo provisório. Daí que a proposta dos republicanos não era, de fato, uma aliança, mas sim adesão à sua política. Em resumo, *mutatis mutandi*, essa era a mesma situação da pequena burguesia em relação ao proletariado socialista. Até aquele momento, no parlamento, a representação das ideias socialistas estava escondida no partido democrático, dominado pela pequena burguesia. A candidatura de François-Vincent Raspail significou uma ruptura dessa frente unida, embora numa conjuntura em que havia tudo para dar errado. Marx saúda com entusiasmo<sup>403</sup> essa decisão do proletariado francês, o que, na prática, distingue sua tática na França daquela levada a efeito na Alemanha. Aqui, dada a débil organização do proletariado em partido, tratava-se de conquistar as condições políticas e sociais para essa organização, por isso lutar dentro do partido democrático era mais acertado que organizar a classe proletária como partido independente. Lá na França, dado que já se havia conquistado a República, era a hora de transformá-la em República Social. Mas os artífices da candidatura Raspail nunca esconderam que se tratava de uma anticandidatura, um protesto contra, em primeiro lugar, a pequena burguesia que se julgava representante do proletariado, no parlamento e, em segundo lugar, contra a eleição para presidente, isto é, contra a constituição republicana.

O candidato da pequena burguesia *Alexandre Auguste Ledru-Rollin* era o mais eufórico de todos os candidatos. Seus discursos radicais, porém, escondiam uma prática moderada, sua vocação para inflamar à revolução era o inverso da sua decisão em realizá-la, ou seja, a cara da pequena burguesia<sup>404</sup>. Por isso, Marx escreveu que ele e o candidato do proletariado eram os nomes próprios de sua base social, enquanto Luís Napoleão Bonaparte, que não representava nenhuma classe particular, embora se sustentasse sobre os camponeses

---

<sup>401</sup> MARX, K. [1844], 1995, p. 82.

<sup>402</sup> MARX, K. [1850], 2012. p. 54.

<sup>403</sup> MARX, K. [1850], 2012. p. 80-81.

<sup>404</sup> MARX, K. [1850], 2012. p. 80.

parceiros, podia se apresentar como a expressão geral do protesto contra a república burguesa.

O método de pesquisa de Marx, do movimento político das representações de classe, denuncia a concepção classista do Estado que elaborava desde *O glosas críticas...* até o *Manifesto Comunista*. Segundo essa visão, que só se transforma após o aprofundamento teórico do significado do surgimento do bonapartismo, não importa o quanto as outras classes acessem ao poder político do Estado, através do sufrágio universal, pois ele continuará sendo o comitê para gerir os negócios comuns da burguesia, a forma constitucional da sua dominação social. Portanto, cada vitória política no marco da República Burguesa será uma vitória da classe burguesa, uma comprovação da eficácia de sua forma de dominação política. Quanto mais político o proletariado se faz, mais burguês ele se parece e mais distante da revolução se coloca.

Na conjuntura de 1848, Luís Bonaparte foi eleito sem representar nenhuma classe específica, uma vez que não era o candidato de nenhuma delas, ou seja, venceu porque não era o que os burgueses consideravam um político. Com um discurso antiburguês, contra as instituições republicanas que, para os proletários, significavam o exército de Cavaignac, com seus canhões e bombas incendiárias, para os camponeses, mais impostos e, para a pequena burguesia, o pagamento das suas hipotecas. Luís Bonaparte se apresentou como farsa, disse Marx, em trajes que lembram aquele figurino que ele próprio descrevera como característico do elemento revolucionário, quando uma classe, em nome de seus interesses particulares, consegue representar o interesse da imensa maioria da sociedade. A situação de Bonaparte era semelhante. Seu interesse particular era tornar-se imperador e isso coincidiu com o interesse geral de todas as classes em protestar contra a república por sua falta de resolutividade. Mas, como a política não pode flutuar no ar, o novo presidente eleito só poderia ter alcançado essa posição se encontrasse na sociedade uma classe que também aspirasse ao império, uma classe que já havia colocado o verdadeiro Napoleão nessa condição: os “*camponeses parceiros [parzellenbauern]*”<sup>405</sup>.

O exame proposto por Marx sobre a formação e composição desta classe, em o *18 de brumário de Luís Bonaparte*, está entre as mais significativas de sua obra acerca da questão da conceituação sociológica e política do que sejam classes sociais e, também, é um bom exemplo de análise marxista da estrutura social capitalista. Da primeira distinção, já mencionada, entre a caracterização, ainda muito abstrata, da classe em si e da classe para si,

---

<sup>405</sup> MARX, K. [1852], 2011, p. 142.

até os contornos mais objetivos, de caráter histórico-social, configura-se um conceito de classe social que permite explicar melhor por que, afinal, no capitalismo, ela desempenha o papel de sujeito da transformação social ou de manutenção de sua ordem. Além disso, torna-se compreensível a concepção mais geral da temporalidade linear e tendencial, na qual opera o desenvolvimento histórico concreto, e a mútua relação entre mudança social, incremento das forças produtivas, e mudança de consciência, inclusive a aquisição da consciência de classe, na forma de realização dessas tendências na temporalidade cíclica e realizadora<sup>406</sup>, na qual se desenvolve e se expressa a correlação de forças sociais entre as classes, no tipo de Estado daí derivado.

Na França, das jornadas de fevereiro e da eleição direta para Presidente da República em 1848, a parte da população que constituía a maioria da nação era formada de pessoas que viviam no campo, sob um “[...] modo de produção [que] os isola uns dos outros, em vez de levá-los a um intercâmbio recíproco”<sup>407</sup>. Diferentemente da Inglaterra, em que a transformação do campo em propriedade capitalista sob o regime dos arrendamentos precedeu a grande indústria capitalista, na França e, mais ainda, na Alemanha, a grande indústria chegou de fora e não teve necessidade imediata de mão de obra saída do campo. Assim, ali o regime feudal perdurou por mais tempo, embora com características distintas da propriedade feudal tradicional. Com a emancipação política conquistada com a grande Revolução de 1789, os camponeses passaram de vassalos a proprietários de suas terras, mas não a capitalistas, pois “cada família camponesa é praticamente autossuficiente, [...] obtendo, assim, seus meios de subsistência mais da troca com a natureza do que do intercâmbio com a sociedade”<sup>408</sup>. Então, a França, nesse período avaliado por Marx, é formada basicamente por parcelas de terra onde vivem, em quase total isolamento, um camponês e sua família. Do mesmo modo que uma batata com mais outra e mais outra batata forma o conceito saco de batatas, assim também, explica Marx, podemos entender os “*camponeses parceleiros [parzellenbauern]*” como uma classe social<sup>409</sup>.

Muitos que estudaram a obra marxiana não entenderam a ironia contida na frase e, combinando aquela referência mais abstrata da classe em si, dos escritos anteriores, com essas

---

<sup>406</sup> “O tempo destes processos é marcado, em primeiro lugar, pela seqüência de pontos em que quantidades específicas de valor acumulado determinam níveis gradativamente mais intensos de transformação da realidade conforme as possibilidades, necessidades e objetivos do capital. Mas em segundo lugar, a forma pontual do tempo constitui também a infinitude cíclica do movimento do capital, exatamente porque cada quantidade finita de valor acumulado é ponto de chegada de uma etapa e simultaneamente ponto de partida de uma outra, ou seja, porque aí fim e início se apresentam num mesmo ponto”. GRESPAN, J. 1998, p. 257.

<sup>407</sup> MARX, K. [1852], 2011, p. 142.

<sup>408</sup> Ibidem.

<sup>409</sup> MARX, K. [1852], 2011, p. 143.

referências mais objetivas do dado histórico-social, concluíram que há uma determinação mecânica entre a posição social na produção ocupada em relação à propriedade e ao conceito classe social, o que seria um reducionismo produzido pela teoria marxista. Para estes, na teoria das classes em Marx, haveria “[...] uma transição *necessária* de uma ‘classe em si’ para uma ‘classe para si’, formulação essa em que as relações econômicas são classificadas como objetivas e todas as outras relações são consideradas como pertencentes a esferas de ação subjetiva”<sup>410</sup>.

Ao tratar do golpe de estado de Luís Bonaparte, Marx estuda a base social que lhe empresta o suporte na sociedade civil para esse ato. Ali ele dissecou a composição das classes sociais na França, reconhecendo o proletariado urbano e industrial como uma minoria, o predomínio da pequena burguesia nas cidades, as diversas frações da burguesia em luta e, mais importante, uma França oculta, escondida e isolada que, ao ser chamada a entrar na vida política, o faz com a memória do império – regime sob o qual haviam sido colocados sob a posse de suas parcelas de terra. O exame detalhado e crítico, realizado por Marx em o *18 de Brumário de Luís Bonaparte* acerca da conceituação das classes sociais, mostra, conforme resumiu Perissinotto<sup>411</sup>, que há:

três maneiras de operacionalizar a análise de classe no processo político: uma primeira, que poderíamos chamar de “representação objetiva de classe”; uma segunda, que poderíamos identificar como “representação simbólica de classe”; e uma terceira, que vamos chamar de “representação subjetiva de classe”.

Nesse quadro sumário, considerado do ponto de vista meramente reativo à cidade e as outras classes, os camponeses – que formavam a grande massa do povo francês – comportaram-se, de fato, como se fossem uma classe. Mas considerada sob a ótica de seus interesses imediatos, de seu modo de vida, em que “[...] a identidade de seus interesses não gera entre eles nenhum fator comum, nenhuma união nacional e nenhuma organização política, eles não constituem classe nenhuma”<sup>412</sup>. Portanto, os camponeses só poderiam ser descritos como uma classe social pelo voto dado em 10 de dezembro de 1848, quando dirigiram seu protesto contra a república burguesa, elegendo quem simbolizava, para eles, a restauração do império, sob o qual haviam consolidado sua parcela de terra que obtiveram na revolução, ou seja, só podem ser tomados como uma classe social sob o crivo marxiano da

<sup>410</sup> PRZEWORSKI, Adam. *Capitalismo e social democracia*. São Paulo: Cia das Letras, 1989, p. 67.

<sup>411</sup> Perissinotto, Renato Monseff. *O 18 brumário e a análise de classe contemporânea*. *Lua Nova*, São Paulo, n. 71, 2007. p. 86. Disponível on line: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n71/03.pdf>, acesso em 12/01/2013.

<sup>412</sup> MARX, K. [1852], 2011, p. 143. Essa análise sob a ótica da representação objetiva das classes sociais foi desenvolvida por POULANTZAS, Nicos. *Poder político e classes sociais*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1986. Para uma problematização deste tipo de abordagem ver BOURDIEU, P. Condição de classe e posição de classe. In: Idem. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 3-25.

representação simbólica de classe. Essa mesma forma de conceituar classe social aparece quando avaliamos a atuação da fração burguesa republicana que não estava “[...] unida por elevados interesses comuns, nem demarcada por condições peculiares de produção”, mas pelo ódio do que simbolizava, para seu orgulho nacionalista, os tratados de Viena<sup>413</sup>. É a representação simbólica da classe social que pode explicar “[...] a relação entre os *representantes políticos e literários* de uma classe e a classe que representam”<sup>414</sup>, como é o caso da social democracia como doutrina política. Entre um parlamentar social democrata e um legítimo pequeno burguês, “[...] mundos podem estar separando os dois”<sup>415</sup>. No entanto, na medida em que aquele não consegue ver a condição real da existência da luta de classes na sociedade, sonha em universalizar o modo de vida pequeno burguês como a solução para se evitar a luta entre as classes e promover a harmonia social, por isso suas soluções teóricas coincidem com o interesse prático do pequeno burguês<sup>416</sup>.

A noção, bastante difundida, de que na obra marxiana haveria uma separação entre sociedade civil e Estado, sendo este último predicado do primeiro em que se manifestaria de forma distorcida, como ideologia, a posição social de classe que o indivíduo ocupa na produção, deriva de uma incompreensão acerca do que seja objetividade e subjetividade em Marx. Como já tratamos desses aspectos no primeiro capítulo, retomamos aqui apenas o conceito de totalidade e interação, já referidos, para acentuar que a separação fática e verificável historicamente, hoje ainda mais do que no século XIX, entre Estado e sociedade civil não é uma invenção da teoria marxista. Esse era o problema para o qual toda a filosofia política moderna procurou uma solução. Marx sempre denunciou essa dicotomia como o resultado da emancipação política, não para com isso retornar à velha ordem, mas para seguir em frente e completar a revolução, avançando para uma república socialista, primeiro passo para a emancipação humana universal, em que a sociedade faria coincidir o tempo do máximo desenvolvimento das forças produtivas com a forma adequada de sua administração, ultrapassando a pré-história da humanidade.

Porém, torna-se incompreensível avaliar a relação entre objetividade e subjetividade na obra marxiana, pressupondo que “no marxismo clássico, a noção de objetividade refere-se

<sup>413</sup> MARX, K. [1852], 2011, p. 39. Os tratados de Viena impuseram a França o pagamento de uma indenização de guerra e a ocupação de seu território por um exército de aliados pago por ela. Suas fronteiras permaneceram, de modo geral, as mesmas de 1792.

<sup>414</sup> MARX, K. [1852], 2011, p. 64.

<sup>415</sup> *Ibidem*

<sup>416</sup> *Mutatis Mutandis*, esse é o mesmo raciocínio que domina nos discursos do parlamento, no governo brasileiro e na imprensa com a vaga noção de “um país de classe média” por supor que uma sociedade assim constituída é mais estável que o velho capitalismo dividido entre poucos ricos e muitos pobres. Nas versões mais radicais esse discurso chega mesmo a tomar uma aparência anticapitalista, cujo discurso do senador Requião é um bom exemplo: <http://www.senado.gov.br/atividade/pronunciamento/detTexto.asp?t=396183>, acesso em 26/01/2013.

normalmente a fenômenos estritamente materiais ou relacionados à produção ao passo que a noção de subjetividade refere-se ao plano da ação política<sup>417</sup>. Ainda que admitíssemos que o autor estivesse entendendo que “fenômenos estritamente materiais” significassem as relações sociais de produção objetivadas no produto da força de trabalho humana e o “plano da ação política” como a expressão ideológica dessas relações, ainda assim a frase não estaria no todo adequada ao pensamento marxiano, porque subsistiria uma separação entre os dois polos, coisa que ele não admitiria sem ressalvas, mesmo que se faça tal distinção por questões de explicação metodológica. Para Marx, toda subjetividade é objetiva<sup>418</sup>, porque é produto de relações bem determinadas que podem ser mapeadas e estudadas cientificamente, reconhecendo assim a singularidade humana do homem antigo, do homem medieval e do homem moderno. Do mesmo modo, toda objetividade é subjetiva, porque, com todos os objetos com os quais o homem se relaciona, ele encontra o produto daquelas relações sociais objetivadas e, mesmo quando se dirige a natureza *tout court*, o que vê é a natureza humanizada, “pois não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais [subjetivos], [...] vem a ser primeiramente pela existência do *seu* objeto [...] A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui<sup>419</sup>. Disso resulta que através da *práxis social* se efetiva a determinação reflexiva do objeto e desta a objetivação sensível do sujeito, o que é muito distinto, por um lado, da antiga metafísica, que separava sujeito e objeto como entes constituídos de forma independentes, quanto do idealismo alemão que concebia a unidade de ambos na autodeterminação da consciência.

Como explicou Luckács, Marx, desde sua tese de doutoramento, tinha “a realidade social enquanto critério último do ser ou não-ser social de um fenômeno<sup>420</sup>, por isso sua dialética materialista da história sempre intercambia sujeito e objeto, de modo que a separação entre ambos, fática no regime da propriedade privada, é sempre criticada como estranhamento do ser social, como se lê nos *Manuscritos*<sup>421</sup>:

<sup>417</sup> GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Um sonho de classe*. São Paulo: Hucitec, 1998, p. 18.

<sup>418</sup> “[...] pela mediação da prática, objetividade e subjetividade são resgatadas de suas mútuas exterioridades, ou seja, uma transpassa ou transmigra para a esfera da outra, de tal modo que interioridade subjetiva e exterioridade objetiva são enlaçadas e fundidas, plasmando o universo da realidade humano-societária – decantação de *subjetividade objetivada* ou, o que é o mesmo, de *objetividade subjetivada*”. CHASIN, J. 1995, p. 397.

<sup>419</sup> MARX, K. [1844], 2004, p. 110.

<sup>420</sup> LUKÁCS, G. *Ontologia do Ser Social* – os princípios ontológicos fundamentais de marx. São Paulo: LECH, 1979, p. 13. Disponível on line: <http://www.acervo.epsjv.fiocruz.br/beb/textocompleto/mfn11157>, acesso em 25/01/2013.

<sup>421</sup> MARX, K. [1844], 2004, p. 108-109.

A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é o *nosso* [objeto] se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc, enfim, *usado*. [...] A supressão da propriedade privada é, por conseguinte, a *emancipação* completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas ela é esta emancipação justamente pelo fato desses sentidos e propriedades terem se tornado *humanos*, tanto subjetiva quanto objetivamente. [...] imediatamente em sua práxis, os *sentidos* se tornaram *teóricos*. Relacionam-se com a *coisa* por querer a coisa, mas a coisa mesma é um comportamento *humano objetivo* consigo própria e com o homem, e vice-versa. Eu só posso, em termos práticos, relacionar-me humanamente com a coisa se a coisa se relaciona humanamente com o homem.

Essa concepção se mantém por toda a sua obra. Ele jamais tratou a noção de objetividade como estritamente um fenômeno ligado à produção ou aos interesses materiais *strictu sensu*, como se esses pudessem ser algo externo às relações sociais, independentes da ação do sujeito ou a subjetividade como sendo referida exclusivamente à ação política, como se essa pudesse ter alguma existência por si, sem a precedência das relações sociais de produção. Sob a perspectiva da totalidade histórica, sujeito e objeto são formas de existência social<sup>422</sup> aprendidas separadamente somente porque o homem tem uma relação unilateral com a natureza e, derivada dessa, com a forma como organiza a produção e reprodução de sua existência. Quando os antagonismos de classe desaparecerem e a vida social for a expressão da atividade consciente e livre é que tais opostos também se dissiparão. Conforme Marx: “[...] subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e sofrimento perdem sua oposição apenas quando no estado social e, por causa disso, a sua existência enquanto tais oposições”<sup>423</sup>. O que aparece em todas as menções à dicotomia sujeito/objeto é que ela é o produto de relações sociais determinadas que engendram, tanto a percepção do objeto, quanto a constituição do sujeito. Como nos explica Monfardini<sup>424</sup>:

[...] a apreensão do mundo por parte dos indivíduos tem reflexos sobre a sua prática e, por conseguinte, essas ideias têm a capacidade de criar determinadas formas de ser, pode-se afirmar também que a falsa aparência de dado objeto social faz com que os indivíduos se portem perante o mesmo de modo diferente do que fariam caso estivessem diante da própria essência do objeto; e, dado que a existência dos objetos sociais depende do agir dos indivíduos, pode-se dizer que a compreensão falsa do objeto retroage sobre o mesmo de alguma forma. Em suma, pode-se dizer que existe uma relação de interdependência entre objetos sociais e a compreensão que se tem deles.

<sup>422</sup> “Enquanto forma, ela não revela nenhum desconhecido. O desconhecido encontra-se tão somente no *conteúdo* dessa forma (conteúdo natural ou humano, objetivo ou histórico). Ou ainda se se quer usar a expressão, o pensamento lógico é a forma geral [...]”, LEFEBVRE, H. *Lógica formal e lógica dialética*. Trad.: Carlos Nelson Coutinho. 5. ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991, p. 176.

<sup>423</sup> MARX, K. [1844], 2004, p. 111.

<sup>424</sup> MONFARDINI, Rodrigo Delpupo. Mistificação, Fetichismo e Método em Marx. *Anais do Seminário Marx e o Marxismo 2011: teoria e prática*. Universidade Federal Fluminense – Niterói – RJ – de 28/11/2011 a 01/12/2011, p. 04. Disponível on line: <http://www.uff.br/niepmarxmarxismo/MM2011/TrabalhosPDF/AMC114F.pdf>, acesso em 24/01/2013.



O próprio Marx insistira nisso em sua tese doutoral ao criticar Kant por tentar refutar a prova ontológica da existência de Deus pelo argumento lógico-gnosiológico. E Luckács sustenta que esse *insight* marxiano é a base de toda a sua ontologia do ser social que se mantém, enriquecido seu conteúdo pelas múltiplas interações entre forças produtivas, relações de produção e Estado, até na elaboração d' *O Capital*.

Sobre a relação subjetivo/objetivo, o jovem Marx indicou que:

O que eu represento realmente (*realiter*) é uma representação real para mim, atua sobre mim; e, nesse sentido, *todos os deuses* — pagãos ou cristãos — possuíram uma existência real. O antigo Moloch não exerceu uma dominação? O Apolo délfico não era uma potência real na vida dos gregos? *Diante disso, de nada vale nem mesmo a crítica de Kant*. Se alguém acredita possuir 100 táleres, se essa não é para ele apenas uma representação arbitrária, subjetiva, se ele acredita nela, então os 100 táleres imaginados têm para ele o mesmo valor de 100 táleres reais. Por exemplo, ele contrairá dívidas em função desse seu dado imaginário, o qual terá uma *ação efetiva: foi assim, de resto, que toda a humanidade contraiu dívidas contando com seus deuses*<sup>425</sup>.

Agora podemos retomar a descrição e análise das classes sociais efetuadas em o *18 de Brumário de Luís Bonaparte*, para dirimir aquela crença popular que para Marx as ideias são apenas sombras da realidade sensível, uma falsa consciência que por si mesma não resolve coisa alguma, nem tem influência no curso real das lutas sociais na história.

A noção de que haveria uma passagem automática da condição de classe em si para a consciência de classe para si só é compreensível em uma moldura idealista especulativa em que a sociedade é descrita como um conceito básico<sup>426</sup> do qual se derivam, por deduções lógicas, todas as partes articuladas e interdependentes entre si, sendo as classes sociais uma função<sup>427</sup> desta. Grosso modo, essa é a leitura que a maioria dos marxistas analíticos<sup>428</sup> faz da concepção marxiana das classes sociais. O problema dessa leitura é afastar a historicidade, a maneira como um determinado grupo de indivíduos, interagindo entre si e com outros, chega à conclusão de que necessita contrapor-se a outro grupo de indivíduos, seja para manter sua posição na forma atual das relações sociais de produção, seja para mudar essas relações. Nesta

<sup>425</sup> MARX, K. A Diferença entre a Filosofia da Natureza de Demócrito e de Epicuro, Apud, LUKÁCS, G. 1979, p. 13. Disponível on line: <http://www.acervo.epsjv.fiocruz.br/beb/textocompleto/mfn11157>, acesso em 25/01/2013.

<sup>426</sup> ALVES, Adamo Dias; OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. A História do Conceito de Bonapartismo: Os Bonapartes Vistos por Tocqueville e Marx. *ANAIS do XIX Encontro Nacional do CONPEDI*. Fortaleza – CE, Jun./2010, p. 6233. Disponível on line: <http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/fortaleza/4084.pdf>, acesso em 25/01/2013.

<sup>427</sup> “Marx rejeitou expressamente o *funcionalismo* sociológico. Via nele apenas uma ideologia [...]”. LEFEBVRE, Henri. *Sociologia de Marx*, 1968, p. 79.

<sup>428</sup> “O projeto do marxismo analítico consiste, essencialmente, na rejeição desse pressuposto do marxismo tradicional [a especificidade do método da dialética da totalidade]. Para os autores filiados àquela corrente teórica, é preciso, primeiro, rejeitar as pretensões dos marxistas à especificidade metodológica e, segundo, fazer a crítica dos seus procedimentos supostamente científicos. Na verdade, segundo os marxistas analíticos, em especial Jon Elster, o grande problema metodológico do marxismo – tão grande a ponto de impedi-lo de fazer ciência – é exatamente o seu método, baseado, em termos gerais, em declarações de tipo funcional sem capacidade explicativa.” PERISSINOTTO, Renato Monseff. *Marxismo e ciência social: Um balanço crítico do marxismo analítico*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* – v. 25, n. 73, jun./2010, p. 114.

maneira de entender as coisas, que reputo seja o modo próprio de Marx, as classes não são funções da sociedade, mas expressões mais ou menos reconhecíveis da luta em que todos os indivíduos, conscientemente ou não, são forçados a participar.

A classe social não vem, logicamente, antes do indivíduo, embora social e historicamente possa assim parecer, porque, na medida em que ela esteja formada, “[...] se autonomiza em face dos indivíduos, de modo que estes encontram suas condições de vida predestinadas e recebem já pronta da classe a sua posição na vida”<sup>429</sup>. Como os filósofos idealistas não partem da história, mas de suas ideias, que chegam aos seus cérebros, mesmo sem eles saberem, pelas suas experiências históricas, aí entendida sua relação com o passado, seja através dos livros ou pela influência do seu meio social, eles pretendem descrever o indivíduo, quem ele é, como derivado do Estado, da constituição jurídica da sociedade, como se “[...] a *classe* do burguês já [existisse] antes dos indivíduos que a constituem”<sup>430</sup>. Na perspectiva esclarecedora de Thompson<sup>431</sup>, aquela passagem da classe em si para a consciência de classe para si é assim apresentada:

[...] as classes não existem como entidades separadas que olham ao redor, acham um inimigo de classe e partem para a batalha. Ao contrário, para mim, as pessoas se vêem numa sociedade estruturada de um certo modo (por meio de relações de produção, fundamentalmente), suportam a exploração (ou buscam manter poder sobre os explorados), identificam os nós dos interesses antagônicos, debatem-se em torno desses mesmos nós e, no curso de tal processo de luta, descobrem a si mesmas como uma classe, vindo, pois, a fazer a descoberta da sua consciência de classe. Classe e consciência de classe são sempre o último e não o primeiro degrau de um processo histórico real.

Antes disso, na *Ideologia Alemã*, Marx já havia explicado que “a própria burguesia desenvolve-se apenas progressivamente dentro de suas condições” e que “os indivíduos singulares formam uma classe somente na medida em que têm de promover uma luta contra outra classe; de resto, eles mesmos se posicionam uns contra os outros, como inimigos, na concorrência”<sup>432</sup>. Não há dúvida de que é nessa perspectiva histórica que Marx concebe a situação dos camponeses parceiros franceses em 1850. Daí a ironia em aproximar a noção de classe social à semelhança de constituição do conceito saco de batatas, porque, tomado no que eram os camponeses em sua realidade histórica, naquele momento, não lhes caberia essa designação. Por outra parte, Marx faz questão de esclarecer que entre esses indivíduos, que tem em comum uma determinada forma de propriedade, há aqueles que interagem com as

<sup>429</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1845-46], 2009, p. 63.

<sup>430</sup> Ibidem.

<sup>431</sup> THOMPSON, Edward Palmer. Algumas Observações Sobre Classe e "Falsa Consciência", 1977. Disponível on line: <http://www.marxists.org/portugues/thompson/1977/mes/classe.htm#r1>, acesso em 25/01/2013.

<sup>432</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1845-46], 2009, p. 63.

idades e com outras comunidades camponesas, formando assim uma opinião diferente daqueles que na situação de propriedade semelhante não saem das suas parcelas. Aqueles lutam para sair da situação de parceiros, enquanto esses lutam para voltar ao passado quando seus interesses coincidiam com o interesse da burguesia contra o senhor feudal.

Porém, como salienta Viana<sup>433</sup>,

a força do imaginário é ativa e mobilizadora. Uma ideia é, independentemente de ser verdadeira ou falsa, mobilizadora, ativa. Assim, os valores geram uma visão imaginária de sua realização que mobiliza conservadoramente grande parte da população.

Evidente que a força do imaginário só mobiliza se encontra nas massas a base material para as ideias que projeta. E essa é uma observação que merece nossa atenção, pois, se é correto afirmar que Marx, nos textos históricos, dedica um tratamento específico ao poder da ideologia<sup>434</sup> como autônoma em relação à base material imediata, circunscrevendo a política ao campo da [...] ação simbólica que se dá primariamente no nível emocional ou psicológico, embora tenha efeitos bem concretos<sup>435</sup>, ele não o faz de forma passiva, mas crítica. O politicismo, “a tendência do pensamento político moderno à hipertrofia idealista e superdimensionamento da racionalidade política e o excesso de confiança no poder do Estado”<sup>436</sup> não é, para Marx, um fenômeno positivo. Portanto, em que pese a contundência de sua crítica à modernidade, ele se situa dentro dela<sup>437</sup>.

Para entender as determinações recíprocas entre base material e expressão ideológica<sup>438</sup>, precisaremos, com Marx, acompanhar a sua filogênese do conceito de classe social. Assim, ele inicia explicando que a história francesa, desde 1799, produzira, nos camponeses, a crença de que somente Napoleão lhes poderia restituir a liberdade hipotecada

<sup>433</sup> VIANA, Nildo. Luta de Classes e Universo Cultural. *Letralivre*. Rio de Janeiro, Achiamé, Ano 11, n. 45, 2006, p. 04.

<sup>434</sup> MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. Trad.: Magda Lopes. São Paulo: Ensaio, 1996, p. 346 et seq.

<sup>435</sup> CODATO, Adriano Nervo. *O 18 Brumário*, Política E Pós-Modernismo. *Lua Nova*. n. 63, 2004, p. 87.

<sup>436</sup> BARSOTTI, Paulo. O Bonapartismo em Marx. *ANAIS do Seminário Marx e o Marxismo 2011: teoria e prática*. Universidade Federal Fluminense – Niterói – RJ – de 28/11/2011 a 01/12/2011, p. 9-10. Disponível on line em: <http://www.uff.br/niepmarxmarxismo/MM2011/TrabalhosPDF/AMC224F.pdf>, acesso em 13/01/2013.

<sup>437</sup> Se aceitarmos a tese de Boaventura de Sousa Santos de que a modernidade nasceu e se move na tensão entre regulação e emancipação, Marx representaria a modernidade como emancipação. Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência*. 7ª ed. Vol. I: Para um novo senso comum, a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. São Paulo: Cortez, 2009.

<sup>438</sup> Uma análise mais detalhada dessa complexa relação aparece no livro I d’*O Capital* quando, na análise da mercadoria, Marx conclui que: “As mercadorias não podem por si mesmas ir ao mercado e se trocar. [...] Para que essas coisas se refiram umas às outras como mercadorias, é necessário que os seus guardiões se relacionem entre si como pessoas, cuja vontade reside nessas coisas, de tal modo que um, somente de acordo com a vontade do outro, portanto cada um apenas mediante um ato de vontade comum a ambos, se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena a própria. Eles devem, portanto, reconhecer-se reciprocamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, desenvolvida legalmente ou não, é uma relação de vontade, em que se reflete a relação econômica. [...] As pessoas aqui só existem, reciprocamente, como representantes de mercadorias e, por isso, como possuidores de mercadorias. Veremos no curso do desenvolvimento, em geral, que os personagens econômicos encarnados pelas pessoas nada mais são que as personificações das relações econômicas, como portadores das quais elas se defrontam”. MARX, K. [1867], 1988, Livro I, Tomo I, Seção I, p. 79-80.

aos aristocratas burgueses, e por isso sonhavam com o dia em que esse salvador voltaria. Foi a ausência de uma consciência de classe para si, argumenta Marx, resultado das condições materiais dos camponeses, que debilitou sua capacidade de compreender seus problemas reais como derivados da forma da sua propriedade e não, como lhes parecia, da forma de governo. Essa maneira obtusa de ver as coisas os levou, na primeira oportunidade em que foram chamados a participar da vida política, a votar em um falsário que se apresentou como sendo o imperador Napoleão.

Vamos avaliar mais amiúde esse sofisticado argumento, pois ele oferece a chave para compreender a complexa e dinâmica interação entre forças produtivas, relações sociais de produção e ideologia. Bem entendido, o que se afirmou até aqui é que a Revolução Francesa libertou os camponeses do jugo do senhor feudal e o fez através da repartição do latifúndio em quase infinitas pequenas propriedades (parcelas do latifúndio). Se, por um lado, retardou até 1830, o salto industrial, por outro, criou um dique político de contenção da luta de classes do velho regime. Napoleão I consolidou essa conquista. Por isso, na visão do camponês, o imperador era seu protetor e sua derrota era o símbolo de que a cidade estava na contramão do campo. Porém, com o desenvolvimento das cidades e o intercâmbio com o mercado mundial, a aristocracia industrial e financeira viu nessa forma de propriedade uma boa oportunidade de aumentar seus ganhos, através da hipoteca imobiliária, sem o incômodo de pagar salários. Assim, tão logo se consolidou a parcela como forma dominante de propriedade no campo, “[...] o lugar do senhor feudal foi ocupado pelo agiota cidadão [e] a propriedade rural aristocrática foi substituída pelo capital burguês”<sup>439</sup>. No entanto, no imaginário do camponês, isolado em sua pequena propriedade, Napoleão I era quem lhes representava, governava em seu nome e, desde sua derrota em *Waterloo*, esperavam a sua volta como os cristãos esperam a volta de Jesus Cristo para expiar seus pecados e lhes conduzir ao reino dos céus. Assim, lá no Napoleão original, os camponeses forjaram uma imagem do Estado francês que correspondia *vis a vis* a sua condição material, porque o Imperador personificava, para eles, todas as suas conquistas da revolução<sup>440</sup>. Contudo, a condição material de sua existência sob o regime da pequena propriedade lhes impedia a interação entre si e com outras classes, o que prejudicou seu próprio desenvolvimento enquanto classe autônoma, restando sua superstição de uma época gloriosa que sobreviveu graças à memória de que “a forma de propriedade

---

<sup>439</sup> MARX, K. [1852], 2011. p. 146.

<sup>440</sup> MARX, K. [1871], *A Guerra Civil na França*, 1975. p. 202.

‘napoleônica’ constituiu a condição para a [sua] libertação”, mas transformou-se, após a derrota do imperador, “[...] na lei da sua escravidão e do seu pauperismo”<sup>441</sup>.

Quando Luís Bonaparte apresentou-se como o Napoleão terceiro, desafiando suas “*idée napoléonienne*”, não foi difícil para o camponês parceleiro reconhecer o seu messias. E foi assim, constata Marx, que “a ideia fixa do sobrinho se torna realidade porque coincidiu com a ideia fixa da classe mais numerosa entre os franceses”<sup>442</sup>. Embora o autor do *18 de Brumário de Luís Bonaparte* não exceda muito em explicações sobre a gênese dessa ideia fixa dos camponeses, é possível traçar aquela linha que iniciamos a desenhar acima. Os camponeses desenvolveram uma ideologia, cuja origem, como de todas as ideias, é material, ou seja, em termos marxistas, produto de relações sociais de produção. De fato, eles foram libertados pela Revolução Francesa e mantidos pelo primeiro império de Napoleão, de maneira que, na origem, não era uma falsa consciência se eles percebiam a revolução como seu libertador e Napoleão como seu protetor, afinal o objetivo da burguesia coincidia com os interesses dos camponeses e a consciência que tinham correspondia à sua condição material. Contudo, como não desenvolveram outras ideias, sua propriedade não se alterou e, como sua propriedade não se alterou, não produziram novas ideias. Essa condição quase estacionária da pequena propriedade da terra engendrou uma ideologia messiânica na cabeça dos camponeses, que viam o Estado Francês, em suas várias formas, após o império, como a fonte de todos os males que lhes afligiam. Agora, a forma de pensar sobre a sua condição material estava intermediada por uma ideia fixa: a volta do império bonapartista.

A descrição marxiana do itinerário que levou Luís Bonaparte à presidência da segunda república francesa é um bom exemplo de como as ideias, mesmo as falsas, se transformam em força material quando se apoderam das massas. A argúcia de seu argumento está em mostrar como os camponeses ofereceram a base ideológica para a expansão das ideias bonapartistas e como a burguesia ofereceu-lhe, *post festum*, a base material de sua dominação. Dessa combinação resulta uma nova forma de governo: o bonapartismo.

Bonapartismo, um neologismo inventado no século XIX, é a expressão de um conceito-chave, no sentido que sua pronúncia rememora uma experiência política marcante da história francesa e, ao mesmo tempo, opera na linguagem política e social como o arquétipo das formas de governo baseados no carisma popular da liderança, sem o apoio do parlamento. O uso do termo foi bastante difundido na França e tinha uma carga semântica negativa ao designar quem era favorável ou seguidor das “*idées napoléoniennes*” durante e logo após o

---

<sup>441</sup> Idem, p. 145-146.

<sup>442</sup> Idem, p. 143.

governo de Napoleão I, ao associar o termo ao despotismo, absolutismo e, em alguns autores, até à tirania antiga. Foi com a obra de Marx, no entanto, em 1852, após o golpe de estado de Luís Bonaparte, sobrinho de Napoleão I, que o termo ultrapassou as fronteiras da França e entrou definitivamente para o vocabulário da filosofia e ciência política<sup>443</sup>.

Marx evita o uso do termo em *O 18 de Brumário...*, com o intuito de não engrandecer a obra do golpista, ao mesmo tempo em que protesta sobre o lugar comum, em voga na Alemanha, em classificar o *bonapartismo* como uma espécie de *cesarismo*. Este último termo, invenção genuína do século XIX, já era jargão técnico na filosofia política para designar a ascensão ao poder, com o apoio popular, de um líder carismático que governa ditatorialmente, mesmo com o parlamento em funcionamento. Sua característica mais marcante, atribuída posteriormente à cunhagem do termo, é o culto à personalidade, expressa, no caso de Júlio César, pelas inúmeras estátuas espalhadas pelo grande império romano e pelas moedas que traziam a sua imagem. Sua figura, como se sabe, era popular na França e o culto à sua personalidade foi incentivado por Napoleão I, que se apresentava como o próprio imperador romano. Já Luís Bonaparte cultuava a personalidade do tio.

A recusa de Marx em utilizar o termo *cesarismo* é outro exemplo de sua aversão ao uso de fórmulas conceituais para enquadrar as contingências da história. Para ele, tanto o cesarismo, quanto o bonapartismo, eram aberrações políticas que só podiam ser explicadas “[...] pelas condições materiais e econômicas da luta de classes antiga e da luta de classes moderna”<sup>444</sup>, não havendo, portanto, nenhum traço comum de comparação que não fosse o formulismo lógico. Não é por outro motivo que ele chama a reedição, por Luís Bonaparte, da tragédia do 18 de Brumário de Napoleão Bonaparte, em 1799, de farsa, porque os acontecimentos históricos são irrepetíveis<sup>445</sup>.

O bonapartismo tem origem nas disputas intraburguesas durante a primeira república na França, em 1792, que, não resolvendo os problemas sociais, sofre um intenso desgaste diante da população, em especial a mais pobre. As diversas facções da burguesia não se entendiam quanto à forma de governo e menos ainda sobre como resolver o problema da pobreza. Com a crescente insatisfação popular, frações da burguesia, contrárias aos jacobinos,

---

<sup>443</sup> ALVES, Adamo Dias; OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. A História do Conceito de Bonapartismo: Os Bonapartes Vistos por Tocqueville e Marx. *ANAIS do XIX Encontro Nacional do CONPEDI*. Fortaleza – CE, Jun./2010, p. 6230-6233. Disponível on line: <http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/fortaleza/4084.pdf>, acesso em 25/01/2013.

<sup>444</sup> MARX, K. [1852], 2011, p. 19.

<sup>445</sup> A analogia entre os dois eventos, com seu caráter trágico quando da primeira aparição e de farsa na tentativa de ressuscitar o império foi sugerido a Marx por Engels em carta de 03 de dezembro de 1851. Cf. ENGELS, F. Carta a Marx, 03 de dezembro de 1851. In.: MECW Volume 38, p. 503; disponível on line: [http://www.marxists.org/archive/marx/works/1851/letters/51\\_12\\_03.htm](http://www.marxists.org/archive/marx/works/1851/letters/51_12_03.htm) acesso em 28/01/2013. O 18 de Brumário no calendário da Revolução Francesa corresponde ao 09 de Novembro no calendário Vitoriano.

começaram a pregar contra o princípio democrático do sufrágio universal e contra o parlamento, ao mesmo tempo em que Napoleão, com suas campanhas vitoriosas no exterior, conquistava a simpatia dos camponeses e do exército. Com a prisão e execução, sem julgamento, de Robespierre, em 1794, tem início o período do Diretório – um poder executivo formado por cinco membros indicados pela Assembleia Nacional Constituinte. Essa nova forma de governo também não resolve os problemas e, ainda, sofre fragorosas derrotas militares no exterior em 1798 e 1799<sup>446</sup>. Temerosa dos jacobinos, a parte ilustrada da burguesia incentiva a propagação das “*idées napoléoniennes*” de que a revolução está em perigo por causa de inimigos internos e externos. Napoleão Bonaparte retorna à França apresentando-se como o legítimo filho da revolução e restaurador da ordem.

Em um cenário de “[...] esvaziamento do sufrágio universal, do conceito de democracia, de cidadania, de soberania popular, [...] de desgaste da representação política junto à população já descrente com a política e a defesa dos valores da revolução”<sup>447</sup>, ou seja, numa conjuntura de crise profunda, o general Napoleão Bonaparte surge como uma alternativa. A burguesia havia encontrado seu rei<sup>448</sup>. A maioria do Diretório conspirou com ele o golpe do 18 de brumário na vã esperança de que, uma vez debelada a crise, e tudo estivesse controlado pela força do exército, o general lhes restituiria o poder. Porém, tão logo recebeu a aprovação popular, ele declarou extinto o Parlamento e se auto-proclamou Imperador da França. O novo regime foi sustentado pelo apelo direto ao povo, que lhe foi leal até quase o seu fim, 15 anos depois do golpe de Estado<sup>449</sup>.

Para o que interessa ao nosso objetivo, podemos avançar ao segundo ato, a farsa de Luís Bonaparte, de forma breve e sintética, pois a exposição do bonapartismo tem o intuito de mostrar que, em conjunturas de crise, não é necessário que a sua solução seja a revolução, o que implica, do lado do proletariado, encontrar uma resposta plausível às questões “Por que o proletariado parisiense não se sublevou após o 2 de dezembro [de 1851]?”<sup>450</sup> e “Por que se sublevou no 18 de março de 1871?”, e, do lado da burguesia, “Por que se submeter a uma ditadura sobre sua própria classe, tanto em 1799 quanto em 1851?”

---

<sup>446</sup> BERGERON, L.; FURET, F.; KOSELLECK, R. *La época de las revoluciones europeas 1780-1848*. Trad.: Francisco Pérez Gutiérrez, 13ª Ed., Madrid: siglo XXI, 1989. p. 73.

<sup>447</sup> ALVES, Adamo Dias; OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. A História do Conceito de Bonapartismo: Os Bonapartes Vistos por Tocqueville E Marx. *ANAIS do XIX Encontro Nacional do CONPEDI*. Fortaleza – CE, Junho de 2010. p. 6234. Disponível on line: <http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/fortaleza/4084.pdf> acesso em 28/01/2013.

<sup>448</sup> BERGERON, L. et alli, Op. Cit., 1989, p. 74.

<sup>449</sup> Idem, Op. Cit., 1989, p. 127.

<sup>450</sup> MARX, K. [1852], 2011. p. 138.



Uma resposta ainda muito genérica é: a natureza da crise e a dinâmica da luta de classes. Essa abstração razoável pode ser extraída da história francesa desde a revolução de 1789, como fez Marx. Quando ele novamente revisita o caminho percorrido pela burguesia, agora sob o impacto de uma revolução do proletariado, é que, em definitivo, arremata sua convicção de que o conteúdo do Estado é classista, não importando sua forma e o grau de autonomia com que alguns dos seus poderes se elevam acima da sociedade civil. Disso, conclui que, para superar a sociedade dividida em classes, o proletariado não poderá imitar o caminho da burguesia, que tomou dos reis o Estado absolutista e o usou como uma arma poderosa para consolidar seu domínio social e político. O bonapartismo, como saída de escape da perda do controle político que a burguesia exerce sobre as outras classes, ensinou que é preciso “quebrar esta máquina”<sup>451</sup>, porque “[...] o *interesse material* da burguesia francesa está entretido da maneira mais íntima possível, justamente com a manutenção dessa máquina estatal extensa e muito capilarizada”<sup>452</sup>, de maneira que não é possível ao proletariado superar as classes sem extinguir o Estado de uma classe.

Da imbricação entre *interesses materiais* e *interesses políticos* da burguesia resulta a característica mais marcante do bonapartismo e o motivo pelo qual seu conceito se tornou chave para explicar outras formas de ditadura na história, posteriores ao evento que lhe deu origem. Conforme explica Barsotti, “o Estado bonapartista em sua gênese revela-se pretendendo ser a expressão universal da sociedade, com interesses próprios e acima dos interesses das classes sociais”<sup>453</sup>. Em seus discursos, Bonaparte declarava que se apoiava nos camponeses e dizia à classe proletária que lhes estava ajudando com a destruição do Parlamento, covil da burguesia. Para os burgueses, dizia que lhes trazia a paz e a tranquilidade necessária aos negócios e pretendia unir todos os franceses para recuperar a glória do império – nisso sugerindo, tanto o império romano sob Júlio César, quanto, mais recente, o império de seu tio Napoleão.

No entanto, sob o manto da nação se escondia o conteúdo de classe do bonapartismo, que é “[...] *uma formatação particular assumida pelo Estado capitalista em momentos de crise, um tipo de regime político caracterizado por uma dominação política indireta da*

---

<sup>451</sup> Tal proposta é repetida em MARX, K. [1852], 2011, p. 141 e MARX, K. [1871], A guerra civil na França. IN.: MARX, K.; ENGELS, F. *Textos*. Vol. I, 1975. p. 194-195.

<sup>452</sup> MARX, K. [1852], 2011, p. 77.

<sup>453</sup> BARSOTTI, Paulo. O Bonapartismo em Marx. *ANAIS do Seminário Marx e o Marxismo 2011: teoria e prática*. Universidade Federal Fluminense – Niterói – RJ – de 28/11/2011 a 01/12/2011, p. 9-10. Disponível on line em: <http://www.uff.br/niepmarxmarxismo/MM2011/TrabalhosPDF/AMC224F.pdf>, acesso em 13/01/2013.



*burguesia sobre as demais classes sociais*<sup>454</sup>. Nesta configuração, o Estado parece projetar-se acima das classes apresentando-se como neutro e impessoal. Sua grande obra foi consolidar, internamente, uma gigantesca burocracia que como um “homem artificial”<sup>455</sup> de mil braços em tudo toca e governa. Externamente, pela guerra permanente, configurou as fronteiras da França moderna, colocando-a em definitivo no rol das nações capitalistas desenvolvidas. Do ponto de vista da coruja de minerva hegeliana, parecia que os iluministas, ainda que por meios tortuosos, haviam triunfado, pois “[...] a dominação política passou a legitimar-se enquanto dominação técnico-jurídica”<sup>456</sup>, como o governo da Razão. O monopólio da força, agora profissionalizado e treinado, já sob o bonapartismo, apresentava-se como uma garantia para toda a sociedade de que, enfim, a lei seria cumprida, independente da origem de classe de quem a infringiu. Consubstanciava, então, nessa forma corrompida de governo, paradoxalmente, os primeiros traços de uma gestão racional do Estado<sup>457</sup>.

Esse disfarce do controle do poder político pela burguesia através de uma racionalidade lógico-formal do direito, próprio da burocracia estatal, combinado com forte repressão é, para Marx, uma característica do Estado capitalista moderno e não só de sua forma de governo bonapartista. Esse acordo tácito do Estado com a burguesia, como já foi referido, é a pedra de toque do desenvolvimento capitalista. Como explica Demier, “é nesse sentido que o fenômeno bonapartista se refere a um dialético processo pelo qual a burguesia “abdica” das funções de domínio político da nação para ver mantida sua dominação econômica no interior da mesma”<sup>458</sup>. Para Marx, o bonapartismo, com o segundo Napoleão, é a culminância do processo histórico que fez surgir o Estado Moderno Capitalista. O que ele fez, como filósofo do político, foi apenas identificar “[...] os atores que implementaram a centralização da violência política, a separação entre Estado e sociedade e a ‘autonomização’ do Estado diante das classes sociais”<sup>459</sup>. O resultado dessa trajetória, que se inicia na Revolução Francesa, é uma forma histórica completamente nova de poder político da

<sup>454</sup> DEMIER, Felipe Abranches. *O Longo Bonapartismo Brasileiro (1930-1964): Autonomização relativa do Estado, Populismo, Historiografia e Movimento Operário*. Tese de Doutorado, Orientador: Prof. Dr. Marcelo Badaró Mattos. Niterói: UFF, PPG História, 2012, p. 18. Disponível On line: <http://www.historia.uff.br/stricto/td/1389.pdf>, acesso em 28/01/2013.

<sup>455</sup> A metáfora do Estado como um homem artificial foi inventada por Hobbes, cf. SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência*. 7. ed., V. I: Para um novo senso comum, a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. São Paulo: Cortez, 2009, p.142.

<sup>456</sup> SANTOS, B. S., 2009, p. 143.

<sup>457</sup> “O domínio racional legal se expressa através da burocracia. Entendida como o **governo da razão**, a burocracia é o meio através do qual se expressa a lei e sob o qual age o Estado Racional Moderno. A burocracia é, portanto, um produto histórico peculiar e inevitável do desenvolvimento da racionalidade formal no Estado Moderno”. MALISKA, Marcos Augusto. Max Weber e o Estado Racional Moderno. *Revista Eletrônica do CEJUR*, v. 1, n. 1, ago./dez./2006, p. 25. Disponível on line: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/cejur/article/view/14830/9954>, acesso em 30/01/2013.

<sup>458</sup> DEMIER, F. A. 2012, p. 18.

<sup>459</sup> HIRSCH, Joaquim. *Teoria Materialista do Estado: processos de transformação do sistema capitalista de Estados*. Trad.: Luciano Cavini Martorano. Rio de Janeiro: Revan, 2010, p. 60.

burguesia. Portanto, em que pese os enormes e bem intencionados esforços de um grupo significativo de filósofos, sociólogos e pensadores, em justificar as cláusulas pétreas do princípio do Estado Moderno, de modo a eternizá-las como conquistas de toda a humanidade, ou de um ser racional em geral, uma teoria materialista do Estado, semelhante àquela que Marx esboçou n' *O Capital*, como uma síntese de toda a sua elaboração anterior, é capaz de provar que este Estado atual é o produto de relações sociais de produção capitalistas, isto é, uma forma histórica do modo de produção que lhe corresponde.

No contexto do golpe de Estado de Luís Bonaparte, em 1851, como se verifica em todas as crises políticas prolongadas, a solução não veio da política, mas da sociedade civil. É até compreensível, explica Marx, que, no contexto de grave crise política e abalo social, com a perda do controle político parlamentar da burguesia, expresso em “[...] ruidosa confusão, revisão, prorrogação, conspiração, emigração, usurpação e revolução, o burguês tenha esbravejado furioso na direção da sua república parlamentar: *‘antes um fim com terror do que um terror sem fim’*”<sup>460</sup>. Diante desse dilema, Bonaparte, simplesmente, ouviu *o clamor das ruas*, frase que também se tornou clássica e sempre é relembada para expressar o conflito entre a dinâmica da sociedade civil e a da esfera política.

Novamente aqui entra em avaliação a disparidade dos tempos. A sociedade civil é governada pela temporalidade *linear tendencial*, que no capitalismo é mais acelerada que nos outros modos de produção anteriores, pela implicação do uso intensivo de novas tecnologias, enquanto a esfera política, o Estado, está sujeita à temporalidade *cíclica realizadora*, que precisa moldar a institucionalidade para a forma adequada ao poder social da burguesia. Em tempos normais – entenda-se de prosperidade econômica – isso pode ser feito por um parlamento, encaminhado pelo vagaroso labirinto da burocracia estatal, porque nem o proletariado nem a burguesia têm muito tempo para cuidar dessas coisas menos importantes e preferem delegar essa tarefa a seus representantes simbólicos de classe. Contudo, em tempos de crise econômica, que invariavelmente provocam crises políticas e também sociais, tanto a burguesia, como o proletariado, se apresentam na arena política com sua representação subjetiva de classe, ou seja, com seus nomes próprios.

Esse fenômeno, só visível em tempos de crise, tornou-se, para os analistas políticos e para os partidos em luta, um termômetro do grau da crise e da disposição das classes em levar a disputa às suas últimas consequências. Assim, enquanto tudo é debatido no parlamento e, salvo se não votam algo absurdo aos olhos da classe proprietária ou da classe proletária, nada

---

<sup>460</sup> MARX, K. [1852], 2011, p. 128.

de mais relevante acontece. Porém, quando, em meio à crise, aparece um banqueiro, um industrial ou um latifundiário exigindo decisões, ou quando os sindicatos protestam e os trabalhadores entram em greve paralisando algum ou vários setores da economia, então, os observadores e os atores políticos sabem que algo vai mudar. De forma geral e muito simplificada, foi isso o que Marx viu no desenrolar do golpe de Estado de Luís Bonaparte. Nas suas palavras, o bonapartismo “[...] era a única forma de governo possível, num momento em que a burguesia já havia perdido a capacidade para governar o país e a classe operária ainda não a havia adquirido”<sup>461</sup>.

Até o período do segundo império, a França já havia experimentado, ao que parecia, todas as formas de governo, segundo a classificação tradicional: Monarquia Absoluta, Monarquia Parlamentar, República Parlamentar Parlamentarista, República Parlamentar Presidencialista e Bonapartismo, mas eis que a história surpreende a todos e, em 18 de março de 1871, os proletários parisienses, com seus aliados, inauguram uma nova, inédita e singular forma de governo: a Comuna.

Marx festeja de forma entusiasmada esse evento inesperado e que ele mesmo havia desaconselhado em 1870<sup>462</sup>, por entender que, naquelas circunstâncias, qualquer vitória do proletariado seria a vitória da própria burguesia. Sob o impacto da luz fulgurante desse fenômeno social e político, que contradizia sua teoria da revolução elaborada no *Manifesto*, a mesma que o havia orientado nas intervenções do diário *Nova Gazeta Renana*, e que já estava sob autocritica nas elaborações de *As lutas de classes na França e o 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, ele declara:

Em geral, as *criações históricas completamente novas* [sgo] estão destinadas a ser tomadas como uma reprodução de formas velhas, e mesmo mortas, da vida social, com as quais podem ter certa semelhança. Assim, essa nova Comuna, que vem destruir o poder estatal moderno, foi confundida com uma reprodução das comunas medievais, que precederam imediatamente esse poder estatal e logo lhe serviram de base<sup>463</sup>.

Notável como poucos intérpretes e críticos tenham observado a introdução, aparentemente casual, mas com muita ênfase, do tema da novidade na história em um texto consagrado a explicar a questão já colocada acima: Por que os proletários parisienses se

---

<sup>461</sup> MARX, K. [1871], 1975, p. 196.

<sup>462</sup> “[...] a classe operária da França tem que fazer face a circunstâncias extremamente difíceis. Qualquer tentativa de derrubar o novo governo [da República recém proclamada por conta da prisão de Luis Bonaparte em Sedan], na crise atual, quando o inimigo bate quase às portas de Paris, seria uma loucura *desesperada* [grifo nosso]. [...] Sua missão não é repetir o passado [referência ao levante operário e camponês em 1792 em defesa “da pátria em perigo”], mas construir o futuro. Que aproveitem serena e resolutamente as oportunidades que lhes oferece a liberdade republicana para trabalhar na organização de sua própria classe”. MARX, K. [1871], 1975, p. 178.

<sup>463</sup> MARX, K. [1871], 1975, p. 198.

sublevaram em 1871, quando em condições melhores haviam recuado em 1851?

A corrente interpretativa dominante da primeira geração de marxistas e do assim chamado marxismo ocidental<sup>464</sup> tinha como cânone que, à luz da teoria marxiana da revolução, *criações históricas completamente novas* eram impossíveis, uma vez que o elemento revolucionário só pode nascer dentro da velha sociedade e só vem à luz quando as condições materiais para seu triunfo já estão dadas. Por isso, consideravam que a revolução não só poderia ser prevista como também fabricada. No entanto, uma leitura *avant la lettre* da obra finita e aberta de Marx<sup>465</sup> não comporta uma simplificação desta magnitude. Nossa pesquisa, como se pôde observar até aqui, tem encontrado outros caminhos, na obra marxiana, que sugerem a emergência de questões novas, à luz das respostas que a história já deu às perguntas clássicas. Nosso retorno a Marx<sup>466</sup>, descobriu uma dialética da contingência<sup>467</sup>, das surpresas da história, de problemáticas cuja característica preponderante é a novidade.

Esse enfoque permite reconhecer na elaboração marxiana, após a Comuna de Paris, um conceito revolucionário de revolução, já em desenvolvimento desde a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, mas que só aparece ao leitor que levar a sério a metáfora do parto da

---

<sup>464</sup> Sobre um panorama geral e situação histórica da primeira geração e as características e leituras comuns que permitem a classificação de um grupo de filósofos e cientistas sociais como Marxismo Ocidental veja: ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o Marxismo Ocidental*. Trad.: Carlos Cruz, Porto: Afrontamento, 1976 (Col. crítica e sociedade 10).

<sup>465</sup> Entendemos essa qualificação da obra marxiana no sentido althusseriano: “a ideia de que a teoria marxista é “finita” exclui totalmente a ideia de que ela seja uma teoria “fechada”. Fechada é a filosofia da história, na qual está antecipadamente contido todo o curso da história. Somente uma teoria “finita” pode ser realmente “aberta” às tendências contraditórias que descobre na sociedade capitalista, e aberta ao seu devenir aleatório, aberta às imprevisíveis “surpresas” que sempre marcaram a história do movimento operário; aberta, portanto atenta, capaz de levar a sério e assumir *em tempo* a incorrigível imaginação da história”. ALTHUSSER, Louis. O marxismo como teoria “finita”. Trad.: Márcio Bilharinho Naves. *Outubro*, n.2, pp. 63-73, 1998, p. 65.

<sup>466</sup> Já é um consenso entre marxistas e não marxistas que, nesse início de século XXI, a ciência política, a sociologia e a filosofia precisam dialogar novamente com Marx para, não só, falar de economia. Para uma opinião de um pensador da escola weberiana veja LAUTMAN, Jacques. Retorno a Marx. Trad.: Tâmara de Oliveira. *Tomo*. São Cristóvão-SE, n.12, jan./jun./2008. Na imprensa veja: BIANCHI, A. Desafios, limites e novas pistas no retorno de Marx. *Opinião, Jornal da Unicamp*, p. 2. Disponível on line: [http://www.unicamp.br/unicamp/unicamp\\_hoje/jornalPDF/ju381pag02.pdf](http://www.unicamp.br/unicamp/unicamp_hoje/jornalPDF/ju381pag02.pdf), acesso em 30/01/2013. VEIGA, José Eli da. Sobre o retorno do velho barbudo. *Valor Econômico*, n. 29, nov./2005. Disponível on line: <http://www.aceessa.com/gramsci/?id=434&page=visualizar>, acesso em 30/01/2013. SAFATLE, Vladimir. Marx Ataca. *CULT*, n.160, 22/08/2011, Colunistas. Disponível on line: <http://revistacult.uol.com.br/home/2011/08/marx-ataca/>, acesso em 30/01/2013.

<sup>467</sup> Cf. COSTA, Gustavo Chataignier Gadelha da. Tempo histórico e imanência: os conceitos de “necessidade” e “possibilidade” numa história aberta. *Trilhas Filosóficas*, Ano I, n.2, jul./dez./2008, pp. 146-158. Disponível on line [http://www.uern.br/outros/trilhasfilosoficas/conteudo/N\\_02/I\\_2\\_art\\_11\\_Costa.pdf](http://www.uern.br/outros/trilhasfilosoficas/conteudo/N_02/I_2_art_11_Costa.pdf), acesso em 30/01/2013. A lição da tese 3 *Ad Feuerbach* MARX, K.; ENGELS, F. [1845-46], 2009, p. 534; parece conter o princípio geral desta dialética. Ali na segunda parte, após Marx exigir que o educador também deva ser educado, ele conclui: “A coincidência entre a alteração das circunstâncias e a atividade ou automodificação humanas só pode ser apreendida e racionalmente entendida como *prática revolucionária*”, isto é, como uma ação extraordinária na história.

história<sup>468</sup>, cujas leituras dominantes<sup>469</sup> enfatizaram mais a gestação das novas formas políticas e menos o meio pela qual elas nascem - a revolução. Ela, como a criança, quando vem ao mundo muda tudo, ainda que tudo estivesse preparado para ser conforme os mais velhos esperavam. A Comuna de Paris ensinou isso a Marx. Por isso, precisaremos seguir *pari passu* sua análise para mostrar o seu conceito próprio de revolução, que resolve as questões colocadas sobre a diferença de atitude do proletariado francês em 1851 e em 1871 e, também, compatibiliza necessidade e contingência, pela conexão entre crise e revolução, sob a sistematização do universal concreto, na história presente.

---

<sup>468</sup> A metáfora aparece pela primeira vez em 1848, em um artigo na *Nova Gazeta Renana* onde Marx escreve: “As carnificinas inúteis desde as jornadas de junho e outubro, o enfadonho ritual de sacrifício desde fevereiro e março, o canibalismo da própria contrarrevolução convencerão o povo de que só há um meio para *encurtar*, simplificar, concentrar as terríveis dores da agonia da velha sociedade e as sangrentas dores do parto da nova sociedade, apenas *um meio - o terrorismo revolucionário*”. MARX, K. [1848-49], 2010, p. 261. É mais conhecida, no entanto, no contexto do final do capítulo 24 do livro I d’*O Capital* em que, após expor a acumulação primitiva, Marx conclui: “A violência é a parteira de toda velha sociedade que está prenhe de uma nova”. MARX, K. [1867], 1988, p. 276. Uma discussão sobre os diferentes enfoques que a metáfora pode ser lida encontra-se em MORFINO, Vittorio. A Sintaxe da Violência entre Hegel e Marx. *Trans/Form/Ação*, (São Paulo), v.31, n.2, 2008, pp. 19-37. Disponível on line: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v31n2/02.pdf>, acesso em 30/01/2013

<sup>469</sup> Como exemplo desta leitura no âmbito do Marxismo Cf. LUXEMBURGO, Rosa. *Reforma ou Revolução*. Disponível on line: [http://www.marxists.org/portugues/luxemburgo/1900/ref\\_rev/cap04.htm#p2c3](http://www.marxists.org/portugues/luxemburgo/1900/ref_rev/cap04.htm#p2c3), Acesso 30/01/2013 e nos seus críticos POPPER, Karl. *A miséria do historicismo*. Trad.: Octany da Mota; Leonidas Hegenberg. São Paulo: Edusp, 1980.

### 3 O conceito marxiano de revolução

A Comuna era a antítese do bonapartismo e a realização prática da República Social. Como registrou Marx: “O brado de ‘República social’ com o que a Revolução de Fevereiro foi anunciada pelo proletariado de Paris não expressava mais do que o vago desejo de uma república que [...] acabasse com a própria dominação de classe. A Comuna era a forma positiva dessa República”<sup>470</sup>. Enquanto aquela ditadura se sustentava sobre a ideologia dos camponeses parceiros, um grande exército profissionalizado e uma vasta máquina estatal burocrática, com milhares de cargos, cujos salários ultrapassavam em muito a realidade dos proletários, a Comuna foi o governo mais barato da história<sup>471</sup>, porque quebrou a espinha dorsal do bonapartismo acabando com o exército profissional e permanente e tornando todos os cargos demissíveis a qualquer tempo, além de reduzir os salários dos governantes e dos burocratas a um nível próximo do ganho de um proletário de Paris.

Para Marx, a Comuna foi uma forma inédita e singular de governo proletário “composta de conselheiros municipais eleitos por sufrágio [masculino] universal nos diversos distritos da cidade”<sup>472</sup>, que mesclava, nesse órgão, as funções executiva e legislativa. Uma de suas primeiras medidas, após o decreto pondo fim à polícia e ao exército permanente, foi reestruturar a educação em Paris – separando a Igreja do estado, tornando todas as escolas sob domínio da igreja em escolas públicas e de acesso gratuito. Porém, observa Hobsbawm, “a Comuna de Paris foi importante não tanto pelo que realizou como pelo que anunciou; era mais formidável como um símbolo do que como um fato”<sup>473</sup>. Aliás, este fato – a simbologia e significado político e histórico da Comuna – foi e ainda é muito controverso.

---

<sup>470</sup> MARX, K. [1871], 1975, p. 196.

<sup>471</sup> “A comuna converteu numa realidade essa palavra de ordem das revoluções burguesas, que é ‘um governo barato’ ao destruir os dois grandes fatores de gastos: o exército permanente e a burocracia do Estado”. MARX, K. [1871], Op. Cit., Vol. I, 1975, p. 199.

<sup>472</sup> MARX, K. [1871], Op. Cit., Vol. I, 1975, p. 197. BOITO Jr., Armando. Comuna Republicana ou Comuna Operária? *Revista Espaço Acadêmico*, nº 118, (Dossiê - Comuna de Paris - 140 anos), Mar. 2011, p. 15. Disponível on line: <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/12509/6698> acesso em 10/02/2013.

<sup>473</sup> HOBBSAWM, E. [1977] *A Era do Capital*, 2010, p. 260.



Engels<sup>474</sup> fez, em 1874, publicamente, a primeira síntese do lado comunista, revelando as cisões e intrigas no interior da Comuna e os desacertos que migraram para dentro da I internacional (AIT<sup>475</sup>). Mas, talvez quem mais contribuiu para a mitologia em torno da Comuna tenha sido mesmo os seus inimigos, especialmente Louis Adolphe Thiers e Jules Favre<sup>476</sup>, pela perseguição implacável e combate sem trégua às ideias da Comuna. Ambos atribuíram à I Internacional e a Marx o surgimento daquela. Ele próprio estava impressionado como jornalista e várias pessoas de todo tipo lhe visitavam em Londres para “ver o ‘monstro’ com seus próprios olhos”, devido à campanha mundial liderada pelos franceses contra os trabalhadores da AIT. Para Marx, “a imprensa diária e o telégrafo, que em um instante espalha invenções sobre toda a terra, fabrica mais mitos em um dia do que poderia ter sido feito anteriormente em um século”<sup>477</sup>.

É nesse turbilhão de disputa em torno da memória da Comuna que “passado e presente, história e ideologia continuam a se misturar, se entrecruzar neste debate eterno que confirma que [a Comuna de Paris] tornou-se um exemplo e um símbolo, solidamente enraizado na memória coletiva”<sup>478</sup>. É neste sentido que podemos ler a retomada da

---

<sup>474</sup> “Depois de cada revolução ou contra-revolução fracassada desenvolve-se entre os refugiados vindos para o estrangeiro uma actividade febril. Os diversos matizes partidários formam-se em grupo, acusam-se reciprocamente de terem metido o carro na valeta, culpam-se uns aos outros de traição e de todos os outros possíveis pecados mortais. Mantêm-se em intensa ligação com a pátria, organizam, conspiram, imprimem panfletos e jornais, juram que em vinte e quatro horas recomeçarão, que a vitória é certa, e, em vista disto, partilham já os lugares no governo. Segue-se, naturalmente, decepção após decepção e, como não se atribui estas [decepções] a condições históricas inevitáveis, que não se quer entender, mas a erros casuais de indivíduos, acumulam-se as acusações recíprocas e termina tudo numa zaragata geral. Esta é a história de todas as comunidades de refugiados, dos emigrados realistas de 1792 até aos dias de hoje. A emigração francesa depois da Comuna também não escapou a este *destino inevitável* [grifo nosso]”. ENGELS, F. Programa dos Refugiados Blanquistas da Comuna. Disponível on line: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1874/06/26.htm>, acesso em 05/02/2013.

<sup>475</sup> A AIT – Associação Internacional dos Trabalhadores, designada posteriormente de I Internacional foi fundada em 28 de setembro de 1864, em Londres. Reunia vários grupos de revolucionários emigrados que haviam combatido nas revoluções de 1848 e tinha em Marx não só o seu cérebro científico como seu mais aguerrido militante. No entanto é consenso entre os historiadores e pelo relato em *A guerra civil na França* que eram minoria na Comuna de Paris e também que a AIT era, em 1870, pela opinião de Marx, contra um levante dos trabalhadores em Paris, que consideravam “uma loucura desesperada”. Cf. DEL ROIO, Marcos. Marx e a Comuna. *Revista Espaço Acadêmico*, n° 118, (Dossiê - Comuna de Paris - 140 anos), Mar./2011. Disponível on line: <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/12509/6698>, acesso em 05/02/2013.

<sup>476</sup> Políticos franceses representantes, respectivamente, das frações financeiras e republicanas da Burguesia. Thiers já havia sido primeiro ministro sob Luis Felipe, na monarquia constitucional após a revolução de 1830 e, com a queda de Napoleão III na guerra com a Prússia, em 1870, é eleito presidente do novo Governo Provisório de Defesa Nacional que instaura a Terceira República francesa. Foi expulso de Paris para Versalhes pela insurreição da Comuna de Paris, em 1871. Saiu, acompanhado das famílias mais distintas dos bairros ricos de Paris, prometendo voltar e vingar-se da ralé. Jules Favre que se projetou na política como brilhante advogado durante a Revolução de 1830, foi eleito deputado constituinte em 1848 formando o bloco dos republicanos na Assembléia. Com Thiers assumiu o governo da Terceira República como Ministro das relações exteriores. Saiu do governo em agosto de 1871 desacreditado por ter negociado a capitulação diante dos Prussianos. Foi um dos mais combativos inimigos da Comuna de Paris.

<sup>477</sup> MARX, K. Carta para Ludwig Kugelmann, 27 de Julho de 1871. Disponível on line: [http://www.marxists.org/archive/marx/works/1871/letters/71\\_07\\_27.htm](http://www.marxists.org/archive/marx/works/1871/letters/71_07_27.htm), acesso em 05/02/2013.

<sup>478</sup> HAUPT, Georges. La Commune comme symbole et comme exemple. *Le Mouvement social*, n. 79 (La Commune de 1871 Actes du colloque universitaire pour la commémoration du centenaire Paris, les 21-22-23 mai 1971), Abr-Jun./1972, p. 206. Disponível on line: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/3806921?uid=2134&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21101768279177>, acesso em 05/02/2013.

controvérsia, nos anos sessenta e setenta do século passado, por Furê e Rougerie<sup>479</sup>, como um revisionismo<sup>480</sup> da visão consagrada das revoluções do século XIX. Na cronologia marxiana, a Revolução Francesa teria seu ciclo concluído nas revoluções de 1848, porque depois destes combates, só restaria a alternativa República Burguesa ou República Operária<sup>481</sup>. Sob a perspectiva das alternativas postas é que Gramsci sustentou a tese de que a conclusão da Revolução Francesa somente se dá em 1871, quando a burguesia derrota e subordina às regras de sua república<sup>482</sup> seu último inimigo de classe: o proletariado.

Para o contexto de nossa pesquisa, esse debate é relevante. Do ponto de vista político, a simbologia da Comuna de Paris como crepúsculo da Revolução Francesa tem, como resultado, a negação da construção histórica da classe proletária e, com isso, de sua capacidade de ter desenvolvido, no século XIX, um programa alternativo ao da burguesia, pela permanência daquela revolução. Vê-la como uma “Comuna-Aurora” pode significar que a classe proletária “[...] seria uma ‘classe social ascendente’, teria demonstrado ter condições de elaborar um programa político próprio, organizar-se em torno dele, e assumir o governo da então ‘capital política e cultural da Europa’”<sup>483</sup>, interrompendo, ainda que simbolicamente, a consolidação da hegemonia burguesa e, com isso, acendido o farol das revoluções do século XX, em especial a Russa. Do ponto de vista filosófico, abraçar uma ou outra tese significa ou sustentar uma teoria das crises como lugar da transformação social, ou apoiar o harmonicismo econômico, segundo o qual todos os interesses particulares contribuem para o interesse geral da sociedade. Uma das teses conduz a uma justificação da estrutura atual da sociedade de classes, a outra a uma ideia de emancipação das classes sociais. Em ambos os casos, se pode ser objetivo na sustentação de cada uma das teses, mas é impossível ser neutro<sup>484</sup>. Ambas têm implicações políticas diversas. Dado que “existe uma relação de interdependência entre

---

<sup>479</sup> FURET, F. O último suspiro da Revolução Francesa. *História viva*. São Paulo: Duetto, ano 1, n. 12, out. 2004, pp. 34-39, (Dossiê Comuna de Paris). ROUGERIE, Jacques. *La Commune de 1871*. Paris: PUF, 1971. ROUGERIE, Jacques; SOBOUL, Albert; LABROUSSE, Ernest et alli. Historiadores franceses debatem a Comuna de Paris. *Crítica Marxista*, n. 13, Out./2001, pp. 119-161. Para uma contextualização do debate ver: LOUVRIER, Julien. Penser la controverse : la réception du livre de François Furet et Denis Richet, “*La Révolution française*”. *Annales historiques de la Révolution française*, n.351, jan./mar./2008, pp. 151-176. Disponível on line: <http://ahrf.revues.org/11382>, acesso em 05/02/2013.

<sup>480</sup> Cf. SALUN, Alfredo Oscar. Revolução Francesa e Comuna de Paris: Reflexões na Educação Básica. *ANAIS do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, São Paulo, jul./2011. Disponível on line: [http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300879193\\_ARQUIVO\\_Rev.FrancesaeComunadeParis.pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300879193_ARQUIVO_Rev.FrancesaeComunadeParis.pdf), acesso em 10/02/2013.

<sup>481</sup> BOITO Jr, Armando. 2011, p. 15.

<sup>482</sup> Cf. PINHEIRO, Milton. A Comuna de Paris: Contradições do Estado Burguês e Poder Emancipatório. *Revista Dialética*, v. 2, n. 2, pp. 48-53, nov./2011. Disponível on line: <http://www.revistadialetica.com.br/ojs/index.php/web/article/viewFile/22/24>, acesso em 10/02/2013.

<sup>483</sup> BOITO Jr, Armando. 2011, p. 11.

<sup>484</sup> Ibidem.



objetos sociais e a compreensão que se tem deles”<sup>485</sup>, em filosofia, é necessário, sempre, esclarecer nossos pressupostos. Para isso precisaremos retornar, com Marx e Engels, a 1848.

Nas vésperas das revoluções de 1848, e durante quase toda ela, Marx e Engels acreditavam que “[...] a revolução burguesa alemã pode ser o prelúdio de uma revolução proletária”<sup>486</sup>. Logo após o fim dos combates, em 1850, ambos acreditavam que uma nova tempestade revolucionária se instalaria em seguida, em vista de uma nova crise. Em retrospectiva, supomos que, nesse período, Marx elaborava estrategicamente a hipótese de desencadear-se duas revoluções, uma democrático-burguesa e outra socialista-proletária em duas ondas subsequentes e de curto espaço de tempo, daí a retomada da tese da revolução permanente, que havia aparecido, na *Questão Judaica*<sup>487</sup>, como elaboração teórica da experiência histórica da Revolução Francesa, em especial, do período jacobino 1789/93.

Em vista desse diagnóstico, insinua-se no balanço de 48 e do golpe de Luís Bonaparte, em 1851, uma teoria da temporalidade da revolução e da contrarrevolução, distinguindo seus ritmos, as assimetrias no desenvolvimento da luta de classes e o surgimento de circunstâncias históricas únicas. Tal teoria da revolução tem agora, em seu centro, a noção de crises cíclicas do capital e, articuladas a elas, a possibilidade de contestação do poder da burguesia.

Além disso, o balanço das revoluções mostrou que a burguesia havia deixado de ser uma classe revolucionária, negando-se, como no caso alemão, a cumprir sua tarefa histórica e preferindo o caminho da conciliação pelo alto, sem apelo ao povo, com as classes dominantes do antigo regime. Portanto, de classe revolucionária, ou seja, de representante do interesse geral de toda a sociedade, a burguesia passou a classe conservadora e, onde o proletariado ameaçava seu poder, atuou como classe reacionária. Por isso, Marx considerava que a Revolução Francesa deu seus últimos suspiros nas revoluções de 1848, ao menos no continente europeu. Para ele, depois das derrotas de 1848 o proletariado só poderia triunfar se impusesse sua própria ditadura contra o poder burguês. Na Alemanha, em particular, o proletariado estava condenado, se quisesse alcançar sua libertação, a fazer lá a Revolução Francesa, ou seja, a conquistar, em uma primeira etapa da sua revolução social, a emancipação política.

Mesmo que tenha afirmado no *Manifesto* que o proletariado era a única classe verdadeiramente revolucionária, na prática das revoluções de 1848, Marx e Engels, influenciados pela Revolução Francesa, esperavam que a burguesia alemã cumprisse, ao

---

<sup>485</sup> MONFARDINI, Rodrigo Delpupo. 2011, p. 04.

<sup>486</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1848], 1998, p. 41.

<sup>487</sup> MARX, K. [1844] 1991, p. 30.

menos, a etapa democrática burguesa. Como isso não aconteceu, eles passaram a desenvolver uma estratégia da revolução proletária em duas fases combinadas, na verdade, duas revoluções: uma política e outra social, interligadas em duas ondas de choque entre as classes oprimidas, sob a liderança do proletariado, contra os restos do antigo regime, em aliança, ou não, com a burguesia. Em síntese, uma revolução permanente, ininterrupta, que liquide a velha sociedade e inicie a construção de uma nova até chegar a uma forma de organização social sem classes e sem Estado<sup>488</sup>.

Se compreendermos isso, não parecerá estranho que Marx tenha saudado a Comuna de Paris como “[...] a forma política afinal descoberta para levar a cabo a emancipação econômica do trabalho”<sup>489</sup>. Observamos que a síntese conclusiva tem duas partes: a forma política e a emancipação econômica, ou seja, a revolução democrático-burguesa, sinônimo de emancipação política (sufrágio universal<sup>490</sup>, constituição de parlamentos, separação da Igreja do Estado, judiciário independente, etc), articulada com a perspectiva da revolução social (dissolução do caráter de classe do Estado, supressão das classes sociais, abolição do capital como mediador das relações sociais e constituição da comunidade dos trabalhadores associados). Portanto, Marx via na Comuna a forma da ditadura de classe do proletariado<sup>491</sup> para a efetivação da revolução permanente. Tal conclusão não deriva de uma ideia abstrata da revolução, mas da análise da composição de classe da Comuna. Como registrou Marx, “a Comuna era, essencialmente, um governo da classe operária”<sup>492</sup>.

Estudos posteriores, sobre o acontecimento símbolo do primeiro governo dos trabalhadores, vieram em suporte a essa interpretação. Marx reconhecia, em 1871, que as guerras de versões, todas mantidas em benefício de algum interesse político ou econômico, mostram o quanto a Comuna era uma forma nova e flexível de governo, antítese da enrijecida burocracia do bonapartismo, traço que se tornou permanente nas formas republicanas do Estado burguês. Hobsbawm, por exemplo, compilou os documentos relativos aos 36 mil prisioneiros após a derrota da Comuna e descobriu que sua composição social era assim constituída: “8% de empregados de escritório, 7% de funcionários, 10% de pequenos lojistas

---

<sup>488</sup> Essa tese é nítida, sobretudo, na Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas, divulgada em 1850, onde se conclui: “a máxima contribuição para a vitória final será feita pelos próprios operários alemães [...] Seu grito de guerra há de ser: a revolução permanente”. MARX, K.; ENGELS, F. [1850], 1975, p. 92.

<sup>489</sup> MARX, K. [1871], 1975, p. 199.

<sup>490</sup> “O exercício do sufrágio universal na Inglaterra seria, portanto, uma medida muito mais socialista do que qualquer coisa, que foi honrada com esse nome no Continente. Seu resultado inevitável, aqui, é a supremacia política da classe trabalhadora”. MARX, K. *Free Trade and The Chartists*. *New-York Daily Tribune*, 25 de Agosto 1852. MECW. Volume 11, p. 333. Disponível On line <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/08/25.htm>, acesso em 11/01/2013.

<sup>491</sup> Essa ideia ocorre, pela primeira vez, no Manifesto do Partido Comunista onde se lê: “[...] o primeiro passo da revolução dos trabalhadores é a ascensão do proletariado à situação de classe dominante, ou seja, a conquista da democracia”. MARX, K.; ENGELS, F. [1848], 1998, p. 27.

<sup>492</sup> *Ibidem*.

e similares, mas o resto se compunha esmagadoramente de operários”<sup>493</sup>. Também Rougerie<sup>494</sup>, ainda que mantendo aspectos da sua tese revisionista dos anos setenta, da sombra da Revolução Francesa sobre a Comuna, reconheceu que a maioria dos *Communards* eram operários assalariados e que a Comuna foi a “revolução da Paris do trabalho”<sup>495</sup>. Portanto, não parece exagero, como fez Marx, olhar para esse evento como “um novo ponto de partida de importância histórica mundial”<sup>496</sup>, como o evento inaugural de um novo tipo de revolução: a da emancipação humana universal.

Sob o critério da leitura que esboçamos até aqui, da revolução subordinada às vicissitudes da dupla temporalidade, uma linear e tendencial e outra cíclica realizadora, elas se expressam na Comuna como simultaneidade dos tempos, sobreposição de um tempo político emancipatório ao tempo histórico e social. A experiência da Comuna ensinou a Marx que

A história mundial seria muito fácil de fazer se a luta fosse empreendida apenas sob a condição de probabilidades infalivelmente favoráveis. [...] a aceleração e o retardamento estão muito dependentes de tais “casualidades”, entre as quais figura também o “acaso” do carácter das pessoas que no início estão à cabeça do movimento<sup>497</sup>.

Essa lição da Comuna esclarece, nessa nova visão marxiana do processo revolucionário, por que em 1850, o proletariado não se sublevou contra a extinção do sufrágio universal e, em 1851, contra o golpe de Luís Bonaparte. Sua derrota em 1848 o havia incapacitado para a luta revolucionária, ou, traduzindo em nossos termos, embora o tempo histórico-social houvesse amadurecido as condições materiais para a implantação da república parlamentar, na qual o proletariado organizado e seus aliados poderiam tornar-se maioria e iniciar a mudança social, seu tempo político emancipatório não os tinha colocado na situação de classe para si, na condição de partido contra a ordem. Com a burguesia ocorreu o contrário, o que explicaria sua subordinação a uma ditadura acima de seu controle direto, pois embora estivesse politicamente madura e capacitada para exercer o governo, as condições históricas e sociais favoreciam a ascensão de seu novo inimigo: o proletariado.

Quando, na experiência da Comuna, em relação ao proletariado, ocorre o contrário, isto é, embora as condições históricas e sociais garantissem o domínio político da burguesia e sua supremacia no leme do Estado, um erro político (capitulação na guerra contra a Prússia e

<sup>493</sup> HOBBSAWM, E. [1977], 2010, p. 261.

<sup>494</sup> ROUGERIE, Jacques; SOBOUL, Albert; LABROUSSE, Ernest et alli. Historiadores franceses debatem a Comuna de Paris. *Crítica Marxista*, n. 13, out./2001, p. 128.

<sup>495</sup> ROUGERIE, Jacques. *La Commune de 1871: utopie ou modernité*. (Colloque de Perpignan), Presses Universitaires de Perpignan, 2000. Disponível on line: <http://www.commune-rougerie.fr/la-commune-de-1871--utopie.fr.8.62.cfm>, acesso em 10/02/2013.

<sup>496</sup> MARX, K. Carta a Ludwig Kugelmann. Disponível on line: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1871/04/17.htm>, acesso em 11/02/2013.

<sup>497</sup> Ibidem.

tentativa de desarmar a Guarda Nacional) precipitou a aceleração do tempo político do proletariado que, de forma audaciosa, tomou a iniciativa de mudar toda a sociedade parisiense. Isso não significa que nesta nova concepção da revolução Marx esteja afirmando que ela é, no essencial, fruto exclusivo da vontade dos atores em luta. O que ele descobriu, no inesperado acontecimento de Paris, é que a dualidade do tempo, repartindo-se entre o desenvolvimento das forças materiais produtivas e o das forças espirituais ideológicas, se desdobra na história em ritmos distintos, cuja dinâmica interna, embora articulada e determinada em algum grau entre si, amadurecem em momentos únicos e discordantes.

Diante disso, embora as crises econômicas, sempre vinculadas à temporalidade linear e tendencial que predomina no tempo histórico-social, apareçam regularmente na história, como se fossem uma lei natural da economia capitalista, nem sempre elas são acompanhadas pela revolução. As revoluções necessitam da crise como sua condição formal de possibilidade, mas sua sazão chega somente quando uma percepção geral das condições da crise dispara, nas subjetividades concretas, um sentimento de mudança, detonando iniciativas que subvertem todas as condições que até ali a vida social vinha se desenvolvendo. Quando se sobrepõe, na história, o pulsar dos tempos linear e tendencial com o tempo cíclico e realizador, é que a revolução aparece. Em resumo, dada essas condições, é impossível saber se uma revolução é prematura<sup>498</sup>, ou não, antes de ela ser desencadeada, porque é impossível prever quando as temporalidades coincidirão, embora seja possível prever e mesmo preparar as condições necessárias para que elas coincidam, pois, se uma sociedade “[...] não pode saltar nem suprimir por decreto as suas fases naturais de desenvolvimento, [...] ela pode abreviar e minorar as dores do parto”<sup>499</sup>. Por isso, uma vez superada a fase da conquista da democracia pelo proletariado e iniciada sua revolução social, “eles não têm que realizar nenhum ideal, mas simplesmente libertar os elementos da nova sociedade que a velha sociedade burguesa agonizante traz em seu seio”<sup>500</sup>. Nessas passagens carregadas do peso do tempo passado sobre o presente, alguns críticos de Marx<sup>501</sup> enxergam uma filosofia da história com a redução da

---

<sup>498</sup> “[...] essa conquista ‘prematura’ do poder político é inevitável, porque esses ataques prematuros do proletariado são um factor, factor muito importante, da criação de condições políticas para a vitória definitiva; na realidade, é durante a crise política que acompanha a conquista do poder, durante longas e obstinadas lutas, que o proletariado adquirirá o grau de maturidade política que lhe permita obter a vitória definitiva da revolução. Assim esses assaltos “prematuros” do proletariado ao poder do Estado são, em si mesmos, factores históricos importantes, que contribuem para provocar e determinar o momento da vitória definitiva. Nessa perspectiva, a ideia de uma conquista ‘prematura’ do poder político pelos trabalhadores é um contra-senso que deriva de uma concepção mecânica da evolução da sociedade; uma tal concepção pressupõe para a vitória da luta de classes um momento fixo fora e independentemente da luta de classes”. LUXEMBURGO, Rosa. *Reforma ou Revolução?* (Parte II: A conquista do Poder Político). Disponível on line: [http://www.marxists.org/portugues/luxemburgo/1900/ref\\_rev/cap04.htm#p2c4](http://www.marxists.org/portugues/luxemburgo/1900/ref_rev/cap04.htm#p2c4), acesso em 21/02/2013.

<sup>499</sup> MARX, K. [1867], 1988, p. 19.

<sup>500</sup> MARX, K. [1871], 1975, p. 200.

<sup>501</sup> Veja, por exemplo, ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*, 1988.

história ao conceito biológico de processo. Essa leitura somente pode ser sustentada, no texto de Marx, se ignorarmos ou desprezarmos a relação entre os tempos estabelecida por ele, onde o passado surge como o condicionante das finitas possibilidades de escolha da humanidade e nunca como determinando seu futuro. Há, sem dúvida, e em especial na sociedade burguesa, um processo de trabalho dinâmico que imita os processos naturais automáticos, de forma a reduzir o homem a um complemento da máquina ou mesmo a transformar toda a sociedade numa grande fábrica de dinheiro. Porém, Marx sempre abordou isso de forma crítica<sup>502</sup>, de maneira que soa estranha a afirmação de que o objetivo geral de sua filosofia tenha sido a fabricação da liberdade<sup>503</sup>, no sentido em que se fabrica uma mesa.

Marx supunha que a ação revolucionária emancipatória da classe proletária, como escreveu Eagleton, inseria “[...] a extremidade fina da cunha do futuro até o coração do presente”<sup>504</sup>, abrindo um vasto horizonte de possibilidades. A classe proletária para si, no sentido de um partido contra a ordem burguesa, cumpriria o papel de mediador entre o presente e o futuro, porque sua metapolítica emancipatória representa o ponto onde o tempo histórico e o tempo político se interceptam, criando o ânimo subjetivo necessário para se colocar em movimento contra o mundo estabelecido.

Para que a revolução possa aproximar o futuro do presente, essas duas partes do tempo precisam se apoiar na terceira parte, que é, sempre, mais efetiva e maior que as outras duas e, por essa razão, nutre tanto uma quanto a outra. O passado é, assim, o legado tanto material, quanto ideológico, que, de um lado, oferece as condições de desenvolvimento de todas as tendências e potencialidades presentes nas forças produtivas desenvolvidas até aquele momento, mas, por outro lado, limita o alcance das criações humanas àquelas condições, impondo à geração presente sempre o dilema entre manter o que já foi conquistado, ou arriscar mudar tudo sem a certeza de que algo melhor brotará dessa iniciativa. Essa é a razão principal para que a contrarrevolução domine nos períodos de prosperidade econômica, em cujo tempo se sobressai o Estado, ou seja, a supremacia ideológica da classe dominante, pois tudo parece funcionar bem e os discursos reforçam a ideia de que, mantidas essas condições do presente no futuro, todos os problemas estarão resolvidos. O discurso conservador evoca

---

<sup>502</sup> “Aqui o trabalho passado também se apresenta — tanto na maquinaria automatizada quanto naquela posta em movimento por ele — visivelmente como independente do trabalho enquanto auto-atividade (*selbsttätig*): ao invés de ser subordinado por este último, o trabalho passado é que o subordina a si. Trata-se do homem de ferro contra o homem de carne e osso. A subsunção de seu trabalho ao capital — a absorção de seu trabalho pelo capital —, que está no cerne da produção capitalista, surge aqui como um fator tecnológico. A *pedra fundamental* está posta: o trabalho morto no movimento dotado de inteligência e o vivo existindo apenas como um de seus órgãos conscientes”. MARX, K. *Maquinaria e Trabalho Vivo: Os Efeitos da Mecanização Sobre o Trabalhador*. Trad.: Jesus Ranieri. *MEGA*, 11, 3.6, Berlim, 1982, pp. 2053-59. Disponível on line: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1863/05/maquinaria.htm>, acesso em 21/02/2013.

<sup>503</sup> ARENDT, H. 1988, p. 113.

<sup>504</sup> EAGLETON, Terry. 2011, p. 69.

exemplos do passado de tentativas de mudança que fracassaram, desmoralizando tentativas semelhantes no presente como prejudiciais à ordem. Assim, mantidas as condições de desenvolvimento econômico, dificilmente o discurso revolucionário terá audiência.

Porém, a situação se inverte nos períodos de crise, quando a própria classe dominante passa a defender mudanças na ordem e, assim, captura o discurso revolucionário em seu próprio proveito. Por isso, o partido da classe proletária, o Partido Comunista, só terá alguma chance de sucesso em conquistar, no período de crise, a hegemonia da mudança, se elaborar, nos períodos de prosperidade, uma metapolítica emancipatória que ataque o modo de produção capitalista e não suas formas políticas históricas, transitórias, das quais a própria classe dominante se livra quando em apuros.

A exposição, de Marx, dos limites e possibilidades de uma metapolítica emancipatória da classe proletária, ou seja, das condições históricas de realização da revolução, lida a todo instante com essas três dimensões do tempo. Na medida em que a história é tomada como o universal concreto, não há mais que se falar em transcendente, pois tudo é imanente. A história presente é, simultaneamente, tanto a síntese concreta do passado infinito, que se estende além do que a nossa memória alcança, quanto as potencialidades de um futuro também infinito, além do que a nossa imaginação pode supor.

Esse aspecto, o fato de que, filosoficamente, a revolução só pode ser racionalmente compreendida como subversão total das condições materiais e espirituais de uma época, tem seu fundamento na compreensão de Marx sobre o predomínio dos tempos no desenvolvimento dos eventos na história. Sua afirmação de que ao proletariado não cabe realizar nenhuma ideologia, mas simplesmente seguir o curso do evoluir das forças produtivas, indica que as épocas revolucionárias se subordinam mais à temporalidade histórico-social do que à política. Ao contrário, o tempo da contrarrevolução é dominado mais pela temporalidade política, cíclica e criadora do que pela temporalidade social, linear e tendencial. É como se o proletariado, ao ultrapassar a etapa da conquista da democracia, tivesse que acelerar o tempo histórico e a burguesia, retardá-lo. Para um, trata-se de liberar as energias sociais aprisionadas no modo de produção capitalista, para alcançar a emancipação humana universal; para outro, se trata de refrear as energias sociais fagocitando-as pelos órgãos do Estado e pelo modo de produção, para impedir que o proletariado ultrapasse a emancipação política. Um quer livrar-se do passado para construir o futuro, outro quer ancorar-se no passado para preservar o presente, eternizando seu poder sobre a sociedade. Mas como é impossível para a burguesia paralisar o tempo teleológico do trabalho e indesejável seguir seu curso natural de desenvolvimento, porque isso significaria a morte do

capital, mais cedo ou mais tarde suas formas políticas são destroçadas por sua própria necessidade de revolucionar os meios de produção. Ainda corrobora a tendência de mudança o fato de que não só a sociedade burguesa, mas nesta mais do que em outras sociedades, os novos seres humanos recém-chegados são incentivados a melhorar o mundo e, no geral, experimentam um conflito profundo entre a velha sociedade que não atende seus anseios e a nova sociedade que ainda não surgiu. Ocorre que em países onde a faixa etária dos jovens ocupa mais de um terço da população essa mobilização capitalista para a novidade pode caminhar no rumo da rebelião e não da acomodação<sup>505</sup>. Sociologicamente, esse é um aspecto que condiciona, em épocas de crise, o surgimento de movimentos revolucionários.

É nítido que Marx elaborava uma concepção de revolução proletária como aceleração dos tempos e da contrarrevolução como retardamento dos mesmos. A burguesia teve de percorrer, dentro do modo de produção feudal, um longo e penoso caminho para o seu desenvolvimento como classe social ao ponto de estar madura para conduzir toda sociedade e todo o mundo a um novo modo de produção. Ao mesmo tempo, ao desenvolver as condições de sua apropriação privada da riqueza social, ela engendra os meios para a superação de seu modo de produção mais rápida do que a passagem do feudalismo ao capitalismo<sup>506</sup>. Por isso, no geral, são acertadas as avaliações de que Marx errou ao considerar à época da redação d’*O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, a democracia representativa parlamentar como incompatível com a dominação social da burguesia. A consolidação de grandes democracias políticas parlamentares, no século XX, provou que esse modo de representação não só é compatível como parece ser o mais desejável. Como o próprio Marx reconheceu, em 1871, “a forma mais adequada para esse governo por ações era a **República parlamentar**, com Luís Bonaparte como presidente”<sup>507</sup>, porque servia, tanto para acomodar dentro do governo as diversas facções da burguesia, como para controlar a ação do Executivo e usá-lo, nos tempos de crise, como saída de emergência contra qualquer tentativa de domínio da classe proletária

---

<sup>505</sup> Há, no entanto, uma apropriação capitalista do modo rebelde de ser da juventude, cujas teorias marxistas mais elaboradas, sobre a ideologia, não conseguiram, ainda, resolver satisfatoriamente no plano político, qual seja: o fato de que a sociedade atual transformou todos em jovens. A indústria da juventude, o retardar do envelhecimento, está entre as que mais crescem no mundo. Este movimento, porém, ao invés de tornar os mais velhos rebeldes, fez a juventude mais conservadora do que seus pais. Cf. SECCO, Lincoln. *Revolução e Juventude*. Disponível on line: [http://www.lainsignia.org/2005/enero/soc\\_028.htm](http://www.lainsignia.org/2005/enero/soc_028.htm), acesso em 12/02/2013. Ver também: VIANA, Nildo. *Cultura, Tradição e Memória: A Juventude entre a Permanência e a Ruptura*. *Revista da Faculdade Estácio de Sá*. Goiânia SESES – GO, v. 1, n.2, pp. 10-19, set./dez./2009. Disponível on line: [http://www.saps.com.br/sites/estacio/downloads/revista/2\\_revista\\_ciencias\\_humanas\\_revisada.pdf#page=10](http://www.saps.com.br/sites/estacio/downloads/revista/2_revista_ciencias_humanas_revisada.pdf#page=10), acesso em 12/02/2013.

<sup>506</sup> “A transformação da propriedade privada parcelada, baseada no trabalho próprio dos indivíduos, em propriedade capitalista é, naturalmente, um processo incomparavelmente mais longo, duro e difícil do que a transformação da propriedade capitalista, realmente já fundada numa organização social da produção, em propriedade social. Lá, tratou-se da expropriação da massa do povo por poucos usurpadores, aqui trata-se da expropriação de poucos usurpadores pela massa do povo”. MARX, K. [1867], 1988, p. 284.

<sup>507</sup> MARX, K. [1871], 1975, p. 194.



ou das classes médias em aliança com aquela. Essa forma de governo mostrou que possui a flexibilidade necessária para mudar tudo quando se precisa deixar tudo como está.

Conscientes ou não dessa realidade, o fato é que os insurgentes da Comuna de Paris desmantelaram a representação parlamentar colocando em seu lugar o autogoverno dos proletários. No lugar de uma Assembleia Nacional com mandatos definidos por tempo estipulado e independentes de seus eleitores, a Comuna colocou delegados com mandatos imperativos, isto é, para votarem em um colegiado segundo as deliberações da Assembleia que os elegeu e não segundo sua consciência. Isso significava na prática a abolição não só da forma de governo como do próprio Estado como instituição acima da sociedade civil, pois, como avaliou Marx<sup>508</sup>:

Não se tratava de destruir a unidade da nação, mas, ao contrário, de organizá-la mediante um regime comunal, convertendo-a numa realidade ao destruir o poder estatal, que pretendia ser a encarnação daquela unidade, independente e situado acima da própria nação, em cujo corpo não era mais que uma excrescência parasitária.

Com isso, a Comuna restituía à sociedade civil o poder que lhe fora usurpado pelo Estado. E essa parecia ser a estratégia geral, levada a efeito pelo movimento dos *communards*: substituir os órgãos do Estado por órgãos da sociedade civil, autonomamente constituídos. Marx avalia que, se a Comuna de Paris tivesse tido o tempo suficiente para amadurecer todas as suas potencialidades, seu regime “[...] teria devolvido ao organismo social tôdas as fôrças que até então vinham sendo absorvidas pelo Estado parasitário, que se nutre à custa da sociedade e freia seu livre movimento”<sup>509</sup>. Na prática revolucionária, portanto, “a Comuna, ao abolir o exército permanente, a polícia, a burocracia e a magistratura, além do seu aliado, o clero, realizou a abolição do Estado”<sup>510</sup>, essa máquina infernal que as classes dominantes disputavam sempre como o espólio do vencedor nas batalhas contra as classes oprimidas. Devolvendo à sociedade civil a prerrogativa de organizar suas relações recíprocas, de forma autogestionária, a Comuna quebrou o caráter de classe do Estado. Agora, o sufrágio universal, ao invés de servir para escolher qual o membro da classe dominante ou seu representante, ocupará um assento no Parlamento para ser mantido durante quatro anos com recursos públicos, ele será instrumento da manifestação da opinião do indivíduo nas Assembleias e consultas diretas. O sufrágio universal tinha para a Comuna, explica Marx, o mesmo significado que a escolha individual, por exemplo, tem para os patrões quando procuram

<sup>508</sup> MARX, K. [1871], 1975, p. 198.

<sup>509</sup> MARX, K. [1871], 1975, p. 199.

<sup>510</sup> VIANA, Nildo. Karl Marx e a essência autogestionária da Comuna de Paris. *Revista Espaço Acadêmico*, n.118, (Dossiê - Comuna de Paris - 140 anos), mar./2011, p. 58. Disponível on line: <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/12613/6702>, acesso em 20/02/2013.



operários para seu negócio: escolher o mais apto para a função requerida. E, caso escolha mal, tem a chance de mudar rapidamente antes que prejuízos maiores aconteçam, ou seja, as funções públicas são despojadas de seu caráter especial, aparentemente acima das classes, e submetidas ao controle público. As funções públicas, portanto, sob o regime comunal, tornam-se atribuições do proletariado organizado em comunas.

Por essa razão é provável, como assinalou Draper<sup>511</sup>, que Marx e Engels concordassem com Lênin de que a filosofia de ambos pudesse ser resumida como “a teoria e a prática da revolução proletária”. Essa fórmula encerra, sinteticamente, um conceito revolucionário de revolução. Se apresentamos, com êxito, até aqui, o desenvolver desse conceito, na filosofia de Marx, poderemos agora entender a magnitude do princípio da auto-emancipação dos trabalhadores como o elo que articula a relação entre crise e transformação social, entre o tempo do amadurecimento das forças produtivas e o tempo da consciência da necessidade da mudança.

Todas as revoluções anteriores à Comuna de Paris foram movimentos das classes dominantes ou frações de classe em vista de seu interesse particular. Todas elas, ao longo da história, mas em especial sob o capitalismo, desenvolveram uma atitude instrumental em relação às massas desvalidas, insuflando-as para promover mudanças políticas em seu proveito. Não faltou também nesse rol de manipulações das massas revoltosas um tipo de político aventureiro e dado a salvador da pátria que, em nome dos despossuídos, governava para os proprietários. Sob o impacto dessas agitações sociais, especialmente do terremoto da Revolução Francesa, se forjou também certa vanguarda da classe oprimida, disposta a libertá-la ainda que esta não estivesse decidida a fazê-lo por sua própria iniciativa. Assim, formou-se, no século XIX, antes e durante o tempo em que Marx elaborava seu conceito de revolução, um senso comum de que as massas empobrecidas precisavam da ajuda de outros para alcançar sua emancipação.

Também Marx e Engels compartilharam por um tempo essa atmosfera. Engels, assim como Marx, nos anos 40, acreditava que uma mudança poderia vir de um governante esclarecido que administrasse o Estado segundo a razão. Como toda a ala jovem hegeliana de esquerda, saudaram com entusiasmo a ascensão ao trono da Prússia do rei Frederico Guilherme IV<sup>512</sup>. Entre os socialistas, mesmo durante as revoluções de 1848, era forte a influência Blanquista, cuja linha política era a conquista do poder para as classes oprimidas

---

<sup>511</sup> DRAPER, Hal. The Principle of Self-Emancipation in Marx and Engels. *The Socialist Register*, Vol 8, 1971, p. 81. Disponível on line: <http://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/5333/2234#.USfObB2Kom8>, acesso em 22/02/2013.

<sup>512</sup> Idem, p. 87-88.

através de um pequeno grupo de revolucionários determinados e esclarecidos. O que o século XIX testemunhou, enfim, foi o nascimento do moderno socialismo e da democracia. Embora ambos não tenham nascido gêmeos siameses, logo convergiram em seus objetivos. O que importa colocar em relevo, para o esclarecimento de nosso ponto de vista, é que a noção de governo da maioria passou a jogar um papel importante nas lutas por mudança social e as reivindicações pelo sufrágio universal, ao menos masculino, integrou os programas partidários dos proletários desde seus primeiros protestos. Embora já viesse elaborando uma teoria da revolução calcada na mobilização de todos os explorados, somente após as revoluções de 1848, contudo, é que Marx supera, em definitivo, suas últimas ilusões sobre a possibilidade de um governo para os trabalhadores, construído a partir de uma tomada de força por um pequeno grupo de revolucionários. O resultado é sua ruptura política com a ala conspirativa da Liga dos Comunistas, referida nos autos do processo contra os comunistas de Colônia como o partido Willich-Schapper<sup>513</sup>.

O ponto da discórdia entre os grupos foi que Marx e Engels defendiam que a revolução já não era mais possível no continente em vista da retomada do desenvolvimento econômico capitalista e que, ao invés de se jogar em uma ação golpista contra governos, seria mais útil, para os objetivos da emancipação dos proletários, fortalecerem suas organizações. Referindo-se ao debate no Comitê Central da Liga, Marx escreve<sup>514</sup>:

O ponto de vista da minoria é dogmática em vez de crítica, é idealista em vez de materialista. Vocês não consideram as condições reais, mas um mero esforço de vontade como a força motriz da revolução. Enquanto dizemos aos trabalhadores: "Você vai ter que passar por 15, 20, 50 anos de guerras civis e lutas nacionais não só para promover uma mudança na sociedade, mas também para transformar a si mesmos, e se preparar para o exercício do poder político"; vocês dizem o contrário: "ou nós tomamos o poder de uma vez, ou então podemos muito bem voltar a dormir"

Embora o filósofo de Trier considerasse “cada passo de movimento real mais importante do que uma dúzia de programas”<sup>515</sup>, ele jamais advogou a favor do praticismo e da conspiração política como método de luta para a conquista do poder. Isso porque, desde esse episódio, solidificou-se a convicção que mais tarde se inscreveria como o primeiro artigo da AIT: “a emancipação das classes trabalhadoras deverá ser conquistada pelas próprias classes trabalhadoras”<sup>516</sup>.

<sup>513</sup> MARX, K. Revelations Concerning the Communist Trial in Cologne. MECW, Volume 11, p. 399. Disponível On line <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1853/revelations/index.htm> acesso em 22/02/2013.

<sup>514</sup> Ibidem.

<sup>515</sup> Carta de Marx para Willian Bracke, 05 de Maio de 1875. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Selected Works*, Volume 3, pp. 11-12. Disponível on line: [http://www.marxists.org/archive/marx/works/1875/letters/75\\_05\\_05.htm](http://www.marxists.org/archive/marx/works/1875/letters/75_05_05.htm), acesso em 22/02/2013

<sup>516</sup> MARX, K. Estatutos da Associação Internacional dos Trabalhadores - AIT. In: MARX, K; ENGELS, F. 1975, p. 322.

O princípio da autoemancipação dos trabalhadores é que oferece a luz necessária para iluminar a intrincada relação, estabelecida por Marx, entre crise e revolução e, no seu bojo, a superação da sociedade do capital. Apesar de ter insistido, em inúmeras passagens de sua obra, de que “a economia não trata de coisas, mas de relações entre pessoas”<sup>517</sup>, a sua descrição das épocas revolucionárias como o momento de crise profunda em que “de formas de desenvolvimento das forças produtivas”<sup>518</sup> as relações sociais de produção tornam-se empecilhos, foi interpretada como certo tipo de determinismo. Ora, se as próprias forças produtivas são o produto dessas relações, pois não surgem nem antes nem depois de os homens terem contraído certos compromissos em torno de sua sobrevivência como indivíduo e sociedade, então somente os indivíduos, agora reunidos na condição de uma classe que padece as consequências dessas relações, pode alterá-las. Daí que a libertação dos explorados só pode ser obra dos próprios explorados, porque são eles os atores principais da relação capital e trabalho.

O capital, embora tenha existido sob forma marginal em outros modos de produção, só atinge seu domínio total na sociedade moderna, em especial após as duas revoluções industriais, quando certas condições sociais foram conquistadas. Entre elas, a concentração de grandes massas de população nas cidades e de recursos naturais (ouro e prata, principalmente, mas também carvão e minério de ferro em abundância) à disposição. Assim, o capitalismo somente aparece na história como um determinado modo de produção, após certo nível de desenvolvimento das forças produtivas que, por arranjos casuais, vai impondo uma forma específica de produzir<sup>519</sup>.

Uma das novidades, senão a única, da economia marxista em relação à clássica foi ter descoberto que o modo de produção capitalista separa demanda e produção, na medida em que não produz para atender necessidades humanas, mas simplesmente para trocar mercadoria por dinheiro e, após certo tempo, acumular mais dinheiro do que havia antes de ter produzido e vendido aquela mercadoria. Somente no capitalismo, força de trabalho e recursos naturais são desperdiçados no processo de produção, uma vez que não são necessários para a troca. Assim, chega-se ao absurdo de, mesmo nos períodos de maior prosperidade capitalista, ver-se uma multidão faminta e sem emprego, morando em precárias condições simplesmente porque a troca de mercadorias por dinheiro não requer a sua colaboração direta. Indiretamente, no entanto, mesmo as sobras de gente no processo da produção capitalista têm um papel

---

<sup>517</sup> ENGELS, F. A “Contribuição à Crítica da Economia Política” de Karl Marx. In: MARX, K.; ENGELS, F. 1975, p. 311.

<sup>518</sup> MARX, K. [1859], 1986, p. 25.

<sup>519</sup> HARVEY, D. *The Limits to Capital*. New York/London: Verso, 1999, p. 217.

colaborativo importante: servir como exemplo aos trabalhadores produtivos sobre o destino que lhes aguarda caso desejem outra coisa senão a submissão dócil ao capital. Que fique claro: não é que o capitalista e seu Estado planejem de maneira racional e sistemática quanto de força de trabalho será utilizado na produção com vistas a que uma parte sobre para forçar os salários para baixo. É o próprio modo de produção que seleciona os meios mais eficazes para trocar mercadoria por dinheiro.

Para que, após a troca de mercadorias por dinheiro, resulte para o capitalista um valor maior do que aquele inicialmente empregado, é necessário que toda a sociedade seja mobilizada para isso. Nesses termos, a produção é social, mas a apropriação da riqueza gerada por essa colaboração de todos é privada. A imensa maioria da sociedade, sem propriedade alguma, a não ser seu próprio corpo, emprega sua força vital para produzir riquezas que são usufruídas por uma pequena parte de proprietários dos meios de produção.

A primeira geração de marxistas<sup>520</sup>, cujas teses influenciaram e muito a geração revolucionária do início do século XX, compreendeu, corretamente, essa dinâmica social como um processo imanente do modo de produção capitalista, mas o tomou somente sob a ótica da temporalidade linear, mesmo quando, como no caso de Rosa Luxemburgo e Lênin<sup>521</sup>, compreendeu as crises cíclicas do capital como momento da mudança. Tanto que os debates intermináveis sobre essa temática conduziram a uma divisão sobre a qual seria de fato a teoria das crises elaborada por Marx e se o capitalismo está ou não condenado a um *crash* final. A diferença de interpretação situa-se na ênfase que o leitor de Marx atribui ao livro dois d’*O Capital* – O processo de circulação do Capital ou, ao Livro três – O processo global da produção capitalista. No primeiro caso, se apresentam as metamorfoses do capital e o seu ciclo, suas rotações e a circulação do capital social como totalidade. Aqui, parece que o capital pode se reproduzir eternamente, que cada final de ciclo é apenas a preparação de um novo ciclo e que aquilo que se poderia nomear de crise é apenas um desequilíbrio momentâneo de adaptação às novas exigências das transformações do capital social geral. No entanto, quando se chega ao livro três, na avaliação da transformação do lucro em lucro médio e na tendência histórica para a queda da taxa média de lucro, tem-se, de fato, a impressão de que o capitalismo definha a cada rotação explicada no livro dois e que, nesse ritmo, chegará o

---

<sup>520</sup> Cf. ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o Marxismo Ocidental*. Trad.: Carlos Cruz, Porto: Afrontamento, 1976 (Col. crítica e sociedade 10).

<sup>521</sup> LUXEMBURGO, Rosa. *Reforma ou Revolução?* Disponível on line: [http://www.marxists.org/portugues/luxemburgo/1900/ref\\_rev/cap04.htm#p2c4](http://www.marxists.org/portugues/luxemburgo/1900/ref_rev/cap04.htm#p2c4), acesso em 26/02/2013. LÊNIN, W. El Estado y La Revolucion. In.: LÊNIN, W. *Obras escogidas* em três tomos. Tomo II, Moscou: Progreso, 1978, pp. 289-387.

dia em que nenhuma taxa média de lucro será mais possível, ou seja, o fim desse modo de produção.

No primeiro caso, dado que o capital é uma relação social, que se explicita em duas partes separadas, em dois momentos distintos no tempo – comprar para vender e vender para comprar – na verdade são, necessariamente, uma unidade requerida para a reprodução ampliada do capital<sup>522</sup>. Aliás, só é possível se falar de crise, “[...] porque tal separação contraria a unidade necessária deles”<sup>523</sup>. Por outro lado, só podemos falar de unidade necessária do ponto de vista do capital, isto é, uma necessidade relativa, na medida em que só é exigido comprar para vender e vender para comprar se, ao final, se pretenda obter algo mais que a transformação dos valores, como o simples consumo do trabalho na forma de alimentos, roupas, habitação e outras necessidades humanas. Porém, sob o sociometabolismo<sup>524</sup> do capital “[...] se transforma o caráter social, econômico, que se imprime às coisas no processo social da produção, num caráter natural, oriundo da natureza material dessas coisas”<sup>525</sup>, como se nelas estivesse contido o valor que resta ao final do processo de rotação do capital.

Para os economistas não marxistas, aquilo que em sua obra aparece sob o nome de crise não passa de perturbações conjunturais da desproporcionalidade entre capital fixo e capital circulante<sup>526</sup>, ignorando que o próprio Marx nunca negou isso, apenas não a tomou como causa da crise, mas como um sintoma que denuncia justamente a unidade necessária<sup>527</sup>, para a rotação do capital, das duas partes que aparecem separadas na circulação do mesmo. O que o autor d’*O Capital* faz é buscar uma explicação para os mecanismos que produzem essa desproporção revelando as razões pelas quais a mesma não se verifica de forma contínua, mas sim circular e, com isso, a tendência de crise sistêmica recorrente do capital. Na síntese

---

<sup>522</sup> “A unidade de ambas as fases é, porém, o movimento global, que troca dinheiro por mercadoria e, novamente, a mesma mercadoria por dinheiro, compra mercadoria para vendê-la, ou, se não se consideram as diferenças formais entre compra e venda, compra mercadoria com o dinheiro e dinheiro com a mercadoria. O resultado, em que todo o processo se apaga, é troca de dinheiro por dinheiro”. MARX, K. [1867] 1988, p. 122.

<sup>523</sup> GRESPAN, J. 1998, p. 264.

<sup>524</sup> “Antes de mais nada, é necessário insistir que o capital não é simplesmente uma ‘entidade material’ [nem um mecanismo] racionalmente controlável, [...] mas é, em última análise, uma forma incontrolável de controle sociometabólico”. MÉSZÁROS, I. 2002, p. 96.

<sup>525</sup> MARX, K. [1867], 1988, p. 157.

<sup>526</sup> HARVEY, D. 1999, p. 216.

<sup>527</sup> GRESPAN, J. 1998, p. 264.

proposta por Grespan<sup>528</sup>, a ocorrência de uma ou outra tendência é, relativamente à outra, necessária. Uma é a afirmação do capital e a outra é sua negação.

Em um caso, quando as proporções entre compra e venda se equilibram, a rotação completa do capital produz, ao final, um novo começo para um próximo ciclo de acumulação que, percorrendo novamente todo o ciclo, recomeça o processo, até que, nessas sucessões de ciclos, entre compra-produção-venda-compra-produção-venda, um montante de produtos não encontra mais compradores. Ocorre, então, uma superprodução de mercadorias que, vistas na lógica do capital, significa que há um subconsumo da sociedade. Nestes momentos, até o mais ortodoxo dos liberais, que exorciza o Estado do corpo da economia, grita pela redução de impostos, da taxa de juros e a ampliação do crédito através da intervenção estatal na economia.

Após Keynes<sup>529</sup>, também entrou no pacote de reivindicações dos proprietários dos meios de produção, junto com os trabalhadores, a construção de grandes obras públicas, semelhante às pirâmides do Egito, para que a força de trabalho, expulsa das fábricas e comércio em crise, possa ser reaproveitada e continue produtiva até que os capitais se reorganizem. Essa solução consiste, assim, no endividamento do Estado e das famílias via ampliação do crédito. Contudo, ainda que a maioria dos economistas antimarxistas não tenha admitido, descobriu-se que é impossível deter a força do capital e sua inexorável tendência a subordinar todos os âmbitos da sociedade civil, assim como do Estado que lhe corresponde. Consequência: nenhuma reforma econômica foi capaz, até aqui, de impedir a crise e um número significativo de economistas tem certeza de “[...] que nenhuma manipulação do sistema monetário pode afastar a crise capitalista”<sup>530</sup>.

<sup>528</sup> “Neste sentido, as duas necessidades são relativas, por se definirem como necessidades através da relação com a outra. [...] Quando se verificam as medidas adequadas, compras e vendas se sucedem fluidamente, harmonizam-se os tempos de rotação das diversas partes do capital singular e se entrelaçam os setores em que se divide o capital social permitindo sua reprodução em escala ampliada. O poder de mensuração do capital é a realização de uma necessidade que parece absoluta, fazendo as crises parecerem casuais. [...] a incapacidade de automensuração do capital é também a realização de uma necessidade que parece absoluta, de maneira que a continuidade dos processos de circulação é que parece agora mero acaso. Mas, para além destas aparências, a possibilidade da situação oposta à que está efetivamente ocorrendo não é uma contingência exterior, extra-sistêmica, e sim uma potência imanente à natureza do capital. Neste sentido, é idêntica à necessidade, só que a uma necessidade relativa, determinada pela outra e determinante dela”. GRESPLAN, J. 1998, p. 264-265.

<sup>529</sup> John Maynard Keynes, empresário e economista, reconhecido, em 1999, pela revista *Times*, como uma das personalidades mais influentes do século XX, foi um dos poucos economistas não marxistas a reconhecer o caráter imanente das crises cíclicas do capitalismo. O domínio de suas soluções, nas décadas de 1950 a 1960, para evitá-las e sua substituição pelo neoliberalismo após a crise do petróleo em 1970, apenas confirmou as teses de Marx de que o capital é incontrolável e que o fim das crises somente será possível numa nova configuração da produção. Cf. KEYNES, J. M. *A teoria geral do emprego, do juro e da moeda*. Trad.: Mário da Cruz. São Paulo: Nova Cultural, 1988 (Col. Os Economistas); e sua crítica em POLARI, Rômulo Soares. A concepção Keynesiana das crises econômicas e sua crítica com base em Marx. *Revista de Economia Política*, v.4, n.2, abr./jun/1984. Disponível on line: <http://www.rep.org.br/pdf/14-6.pdf>, acesso em 28/02/2013.

<sup>530</sup> SWEEZY, Paul. *Teoria do Desenvolvimento Capitalista: Princípios de Economia Política Marxista*. 6.ed. Trad.: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, (Col. Biblioteca de Ciências Sociais - economia), p. 121.

Paradoxalmente, no entanto, essa conclusão, ao invés de conduzir às teorias dispostas a superar todo o sistema, como tentou Marx ao descobrir o mecanismo das crises cíclicas do capital, passaram a admitir e mesmo aplaudir, cinicamente, que a crise é apenas uma “destruição criadora”<sup>531</sup>, a dor do parto – para ficar na metáfora marxiana – das inovações tecnológicas que impulsionam o capitalismo ao crescimento e à superação das misérias. Na ótica de Schumpeter, o pai desta nova teoria das crises cíclicas do capital, “uma crise seria então simplesmente o processo pelo qual a vida econômica se adapta a novas condições”<sup>532</sup>. Tentar evitá-las, como queria Keynes, pelo sistema de crédito e grandes obras públicas, ou Marx, pela introdução de um planejamento racional de larga escala, seria matar o dinamismo da inovação tecnológica.

Ironicamente, para a maioria dos intérpretes de Marx, mas não para os de Schumpeter, esse dinamismo da inovação tecnológica<sup>533</sup>, pressuposto fundamental do desenvolvimento capitalista, foi lido como um determinismo tecnológico que desconsidera as diferentes variáveis que contribuem para a evolução social.

Na verdade, a diferença de ponto de vista entre Marx e Schumpeter está apenas no significado da crise. Para este último, a crise é o anúncio de que um ciclo econômico está chegando ao fim e que um novo deve se impor, é a realização, no presente, de todos os esforços do passado para manter a taxa média de lucro, sem a qual os capitalistas deixam de investir. Para Marx, a destruição violenta de capital, não por fatores externos a ele, mas como uma condição de sua autopreservação, é a forma mais aguda e trágica para aconselhar toda a sociedade, mas especialmente a classe que vive do trabalho, de que é preciso forjar uma forma de produção social mais elevada que o capitalismo. A diferença, portanto, entre as duas perspectivas, é que uma olha do ponto de vista da preservação do lucro, então o que vê são mundos sendo construídos e destruídos para se trocar por dinheiro, e a outra olha do ponto de vista da preservação da vida e o que vê é um desperdício de força de trabalho e capitais que, se orientados racionalmente para realizar suas potencialidades, em pouco tempo, levariam

---

<sup>531</sup> “Esse sistema econômico não pode se realizar bem sem a *ultima ratio* da destruição completa dos elementos existentes que estão irrecuperavelmente associados aos inadaptados sem esperança. Mas os prejuízos e a destruição que acompanham o curso anormal de acontecimentos são *realmente* sem sentido e função. A justificativa para as várias propostas de uma profilaxia e de uma terapia das crises se baseia principalmente neles. O outro ponto de partida certo para uma política terapêutica é o fato de que mesmo a depressão normal — ainda mais a anormal — afeta indivíduos que não têm nada a ver com a causa e o significado do ciclo, sobretudo os trabalhadores”. SCHUMPETER, Joseph Alois. *Teoria do desenvolvimento econômico uma investigação sobre lucros, capital, crédito, juro e o ciclo econômico*. Trad.: Maria Sílvia Possas. Col. Os Economistas. São Paulo: Nova Cultural, 1997. p. 235.

<sup>532</sup> SCHUMPETER, J. A. Op. Cit.; 1997. p. 206.

<sup>533</sup> “Esse breve esboço da teoria de Schumpeter é suficiente para indicar que para ele, como para Marx, as modificações dos métodos de produção são uma característica básica do capitalismo e não simples epifenômenos que se imponham de modo mais ou menos acidental sobre o processo econômico”. SWEEZY, Paul. Op. Cit., 1985. p. 84.

toda a humanidade a uma sociedade emancipada da necessidade material. Chegariam, enfim, ao reino da liberdade.

O que Marx vê nas crises são sintomas, em seu duplo sentido, como manifestação de que algo não está funcionando segundo sua própria lei de desenvolvimento e como um aviso, um sinal de que está chegando a hora de mudanças no corpo social. Para ele, a crise é o lugar da transformação social, na medida em que destrói todas as convicções da sociedade atual e obriga os homens a procurar soluções para evitar a desintegração da sociedade. O surgimento da crise revela o conflito entre a velha sociedade e o elemento revolucionário em gestação em seu interior e sua ultrapassagem só pode acontecer por meio de uma transformação radical do modo como a sociedade se reproduziu até aquele momento, ou seja, por meio de uma revolução social.



## Epílogo

Muitos críticos de Marx esquivam-se de discutir as questões propostas em sua obra sobre o tema das crises ironizando seu trabalho como uma miscelânea de descrições banais com explicações pertinentes sobre o funcionamento do capitalismo, porém destituídas de qualquer valor científico. Se é verdade que o autor d'*O capital* não escreveu nenhum livro sobre as crises econômicas, também o é o fato de que este tema esteve sempre presente em suas análises, desde a infinidade de artigos que escreveu para a imprensa, como no conjunto da sua obra. Na verdade, uma avaliação séria da obra marxiana deveria, em primeiro lugar, oferecer uma explicação de por que, afinal, mesmo considerando um tema relevante para a compreensão do modo de produção capitalista, Marx tenha negligenciado a formulação sistemática de uma teoria das crises econômicas e, diríamos também, das crises políticas?

Neste estudo, procuramos enfrentar esse tema, escolhendo, como chave de acesso, a relação entre o aparecimento das crises econômicas e a eclosão de processos revolucionários. Ocupamos-nos das seguintes questões: “São as crises, no modo de produção capitalista, inevitáveis?” e “O evento das crises conduz, inexoravelmente, a eclosão de revoluções sociais?”

Nossa pesquisa procurou rastrear, em toda a obra marxiana, a ocorrência dos termos crise e revolução e, a partir daí, fazer a reconstituição dos seus vínculos conceituais. A dinâmica do trabalho privilegiou o acento sobre as contradições, que aparecem, por vezes, como antagonismos ou mesmo lacunas na argumentação marxiana. Por isso, seguimos o ritmo de sua própria elaboração, partindo da gênese de seus conceitos e, também, explorando o impacto que o contexto histórico provocou sobre a teoria. Nossa leitura imanente do texto marxiano fez emergir aspectos da sua obra que foram, ao longo de sua extensa história interpretativa, desprezados como secundários ou tratados de forma equivocada, porque as duas leituras dominantes consideravam ter encontrado uma teoria da revolução em que a crise é o seu estopim ou uma teoria das crises na qual a revolução é o seu desfecho.

Com este trabalho, pretendemos ter encontrado o equilíbrio entre essas duas leituras dominantes e inseri-lo em uma nova abordagem da obra marxiana, que insiste em considerar o todo ainda que trate de um ou outro aspecto em detalhe. Talvez, por isso, o leitor fique com a sensação de que o tema proposto: encontrar o lugar e o meio pelos quais as sociedades se transformam, não tenha sido suficientemente tratado, porque, a exemplo de Marx, não há um capítulo específico ou uma seção em que analiticamente o problema seja abordado à parte. Isso foi proposital, porque queríamos, na forma, imitar o modo marxiano de argumentar.

Nosso ponto de partida foi a própria descrição de Marx de sua trajetória intelectual desde seu rompimento com o idealismo ativo até à elaboração de sua cosmovisão dialético materialista da história. De certo modo, procuramos refazer esse roteiro mostrando algumas incoerências e descobrindo algumas ligações novas entre os conceitos de crise e revolução. Isso foi possível porque tratamos de forma diferente o evento da primavera dos povos de 1848, abstraindo do fato histórico o problema filosófico entre a relação teoria e prática da revolução na elaboração marxiana anterior ao acontecimento. Essa operação nos permitiu ver as lacunas do pensamento marxiano entre uma concepção abstrata da revolução, derivada da análise crítica da filosofia do direito de Hegel, e as condições concretas da luta de classes no período. Ao realizar o balanço da derrota sofrida, Marx vai transformando seu ponto de vista e livrando-se dos resquícios da filosofia da história hegeliana. Contudo, seu conceito de revolução somente vai tomar contornos definitivos em sua obra durante a experiência da Comuna de Paris de 1871. No período desse acontecimento inesperado e mesmo indesejado por Marx, se realiza a dissecação dos elementos constitutivos da economia política do capital, desvelando, tanto seu mecanismo de funcionamento, quanto seu lado negativo: a propensão a crises cíclicas de sobrevalorização do capital.

Na exposição da origem do significado de crise e sua relação com a crítica social, acentuamos a dialética pensamento e ação, indicando o uso vulgar do termo nas primeiras elaborações marxianas e sua transformação em polo negativo do capital, já na fase posterior à Comuna de Paris. O que descobrimos no percurso desse itinerário foi que, subjacente à análise em termos conceituais de crise e revolução, Marx lidava com o problema da temporalidade que só emergiu como conceito quando de seu tratamento do problema da determinação do valor nos *Grundrisse* e, posteriormente, n' *O Capital*. Assim, nosso tratamento da questão, no terceiro capítulo, quando abordamos a correlação, tanto conceitual, quanto histórica, entre crise e revolução, teve de ser entrecortado com os *insight* marxianos do tema e com seus aportes teóricos em *O Capital*. Esse caminho nos levou até à síntese

antecipada na segunda seção do terceiro capítulo de que “*não há revolução sem crise, embora possa haver crise sem revolução*”.

A necessidade da crise, intrínseca ao modo de produção capitalista, e a possibilidade da revolução, dada pelo desenvolvimento das forças produtivas e, pelo grau de organização política dos trabalhadores associados, resultante de sua experiência de luta contra o capital, só pode ser compreendida, se considerarmos a história como uma totalidade dialética, sendo o presente, a sistematização de todo o passado e, ao mesmo tempo, a potencialidade de todo o futuro. Isso quer dizer que a revolução é um acontecimento extraordinário que rompe a linearidade do cotidiano e põe homens e mulheres diante de uma decisão histórica: ou aceitam passiva e servilmente o peso das circunstâncias, dobrando-se ante a força da tradição de todas as gerações passadas que, como um pesadelo oprime o cérebro dos vivos<sup>534</sup>, ou transformam a si mesmos e às circunstâncias, iniciando uma nova época na história. Marx acredita que a escolha da segunda alternativa somente ocorre quando as formas de reprodução das relações sociais de produção já exauriram todas as suas potencialidades, ou seja, quando a sociedade inteira ingressa em um período longo de crise e deterioração das condições básicas de sua reprodução.

Curiosamente, o esquema argumentativo de Marx é semelhante, na forma, ao de Platão, na descrição que faz, n’*A República*, da evolução dos ciclos, que dão a possibilidade de o filósofo tornar-se rei. Lá na República de Platão, isso só acontece após o ciclo do governo tirânico. Portanto, da forma mais deteriorada de governo sucede-se a forma mais perfeita, ou como diria Nietzsche<sup>535</sup>, “é preciso ter um caos dentro de si para dar à luz uma estrela cintilante”.

Nosso argumento em favor de uma teoria da criação e revolução das formas políticas em Marx não afirma que haja em sua obra, intencionalmente, algo assim, mas que é possível por analogia, às tentativas anteriores na filosofia, como em Platão, ou, posteriores, como em Nietzsche, formular essa hipótese. Pensamos ter demonstrado, ao longo da nossa exposição, a plausibilidade desta tese, que explicaria o fracasso de Marx em tentar deixar a filosofia pela economia política. Se enquadrarmos seu exame do capitalismo na moldura de uma teoria da criação e revolução das formas políticas, torna-se compreensível a tradução, operada por ele,

---

<sup>534</sup> MARX, K. [1852], 2011. p. 25.

<sup>535</sup> “Ai! aproxima-se o tempo em que o homem já não lançará por sobre o homem a seta do seu ardente desejo e em que as cordas do seu arco já não poderão vibrar. Eu vo-lo digo: é preciso ter um caos dentro de si para dar à luz uma estrela cintilante. Eu vo-lo digo: tendes ainda um caos dentro de vós outros”. NIETZSCHE, F. [1883] *Assim falava Zaratustra*. Trad.: José Mendes de Souza. E-book disponível em <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/zara.html> acesso em 24/03/2013.

de todas as categorias econômicas em conceitos filosóficos e evitam-se os reducionismos imputados à sua filosofia.

Embora nosso estudo não se debruce sobre questões históricas contemporâneas, por óbvio que os acontecimentos presentes afetam a investigação filosófica, pois é quase um truísmo dizer que nossa sociedade está em crise. Parece que a eclosão da chamada crise da dívida hipotecária nos Estados Unidos, em 2008, e sua persistência contaminante no sistema monetário internacional, destruindo economias na zona do euro, desacreditou de vez tudo o que os capitalistas consideram ciência econômica, mas, ainda assim, não foi suficiente para enfiar a dialética em suas cabeças<sup>536</sup>. Nas poucas alternativas apontadas para sair da crise, um grupo muito pequeno de especialistas tem mencionado o problema de risco sistêmico ou crise estrutural do sistema de produção de mercadorias, como Mészáros<sup>537</sup> prefere nominar. Se os economistas dos principais bancos centrais e do Fundo Monetário Internacional seguissem o conselho de Harvey<sup>538</sup> e voltassem a ler Marx, talvez tivessem evitado um bocado de problemas. Isso porque foi ele quem primeiro apontou o risco sistêmico no modo de produção capitalista.

A análise que Marx desenvolve é imanente, pois, ao contrário da economia clássica e, podemos dizer hoje, da neoclássica, não procura a explicação do surgimento das crises em fatores e variáveis externas ao seu modo de produção, embora não desconheça que elas existam. Em seus estudos, não trata das crises que decorrem de fatores climáticos, como excesso de chuva ou secas prolongadas ou catástrofes naturais como terremotos, mas daquelas que surgem, aos olhos do capitalista, como um raio em céu azul. Ele fala das crises cíclicas que sempre se sucedem ao *boom* de crescimento econômico. Ele prevê a possibilidade de uma crise geral, isto é, não só de um ramo da economia, mas de todos os setores e também mundial, ou seja, não restrita a um ou outro país, mas em todas as economias capitalistas, simultaneamente. O equívoco de terem, seus sucessores, entendido isso como uma *débâcle* final do capitalismo, imaginamos ter esclarecido que se deve a não consideração da diferença entre a temporalidade lógica, linear e tendencial e a temporalidade histórica, cíclica e criadora. Uma se expressa historicamente como uma temporalidade do processo de trabalho,

---

<sup>536</sup> “O movimento, repleto de contradições, da sociedade capitalista faz-se sentir ao burguês prático de modo mais contundente nos vaivens do ciclo periódico que a indústria moderna percorre e em seu ponto culminante — a crise geral. Esta se aproxima novamente, embora ainda se encontre nos estágios preliminares, e, tanto pela sua presença por toda parte quanto pela intensidade de seus efeitos, há de enfiar a dialética até mesmo na cabeça dos parasitas afortunadas do novo Sacro Império Teuto-Prussiano”. MARX, K. [1867], 1988, p. 27.

<sup>537</sup> MÉSZÁROS, I. *A Crise Estrutural do Capital*. Trad.: Francisco Raul Cornejo [et al.]. São Paulo: Boitempo, 2009.

<sup>538</sup> HARVEY, David. [2010], 2011, p. 212.

de forma geral, teleológico e cumulativo e outra como sua expressão jurídica estatal, cambiante e imprevisível.

Analisando como a mercadoria se transforma em dinheiro e o dinheiro em capital e o capital em mercadoria e assim sucessivamente nesse processo eterno de trocas e transmutações, Marx prova que ela contém um valor a mais do que se requer para o suprimento de necessidades humanas. Dito de outro modo, as mercadorias não são produzidas para serem usadas, mas para serem trocadas por dinheiro<sup>539</sup>. Por isso, o que se estabelece é uma relação de compra e venda, onde no final sobra um valor a mais que aquele que foi necessário para produzir aquela mercadoria. Esse valor a mais era, para a economia clássica, um mistério. A explicação mais difundida entre os economistas clássicos e repetida *ad nauseam*, pelos neoclássicos, era a de que o mesmo derivava do lucro do capitalista, que revendia o que comprava como insumo por um valor maior do que o valor real que havia pago. Esses economistas, embora justificassem a valorização da mercadoria, não explicavam o mecanismo pelo qual isso acontecia.

Marx demonstra, n' *O Capital*, que o valor pelo qual o capitalista vende sua mercadoria é equivalente ao valor dos insumos que ele compra. Ele argumenta que não é razoável admitir que um capitalista compre por um preço e venda por outro a mesma mercadoria, ou seja, o mesmo produto no mercado não pode possuir dois preços, pois isso seria um absurdo. Além disso, admitindo-se a hipótese de que o produto tenha dois preços, é mister admitir que o ganho de um dos lados da relação é a perda do outro lado, e assim, sistemicamente, os ganhos e perdas se equivaleriam e não haveria, no final do processo de compra e venda de uma mercadoria, um valor a mais. A partir dessa constatação, Marx chega à conclusão de que a explicação acerca do valor a mais que as mercadorias apresentam ao final do processo de compra e venda não pode ser encontrada na circulação, mas sim na sua produção. O segredo da transformação do dinheiro em capital e do capital em dinheiro deve ser buscado no mecanismo da produção capitalista.

Ao realizar essa investigação, Marx descobre que, para produzir uma mercadoria, o capitalista precisa adquirir outras mercadorias, que ele classifica como capital constante (máquinas, equipamentos, instrumentos, edificações etc.) e capital variável (força de trabalho

---

<sup>539</sup> “Fica, portanto, pressuposto que as mercadorias são distintas quanto à sua qualidade (valor de uso), mas, ao mesmo tempo, portadoras de uma equivalência quantitativa (valor de troca). Sob o capital, esta totalidade é eclipsada pela abstração da mercadoria numa totalidade ilusória, a prevaência do valor de troca. [...] a particularidade do trabalho sob o capitalismo é que ele não se destina à produção de valores de uso para atender as necessidades imediatas do sujeito que o exerce”. BEZERRA, José Eudes Baima. A Mercadoria Força de Trabalho como fator fundante da luta de classes e das organizações operárias. *Revista da RET* - Rede de Estudos do Trabalho, Ano III – Número 6 – 2010, p. 5-6. Disponível on line: <http://www.estudosdotrabalho.org/6RevistaRET6.pdf> Acesso em 24/03/2013.

vivo). Todas essas mercadorias, incluindo, também, a força de trabalho humana disponível, têm em comum duas características fundamentais: 1. Todas são portadoras de um valor; e 2. O valor que cada uma delas contém só pode ser medido pelo volume de trabalho nelas objetivado<sup>540</sup>. Nas palavras de Marx:

[...] os valores de troca das mercadorias não passam de funções sociais delas, e nada têm a ver com suas propriedades *naturais*, devemos antes de mais nada perguntar: Qual é a *substância social* comum a todas as mercadorias? É o *trabalho*. Para produzir uma mercadoria tem-se que inverter nela, ou a ela incorporar, uma determinada quantidade de trabalho. E não simplesmente *trabalho*, mas *trabalho social*. Aquele que produz um objeto para seu uso pessoal e direto, para consumi-lo, cria um *produto*, mas não uma *mercadoria*. Como produtor que se mantém a si mesmo, nada tem com a sociedade. Mas, para produzir uma *mercadoria*, não só se tem de criar um artigo que satisfaça a uma necessidade *social* qualquer, como também o trabalho nele incorporado deverá representar uma parte integrante da soma global de trabalho invertido pela sociedade. Tem que estar subordinado à *divisão de trabalho dentro da sociedade*. Não é nada sem os demais setores do trabalho, e, por sua vez, é chamado a integrá-los. Quando consideramos as *mercadorias* como valores, vemo-las somente sob o aspecto de *trabalho social realizado*, *plasmado* ou, se assim quiserdes, *crystalizado*.<sup>541</sup>

Aceito o fato de que o trabalho é o termo médio que equaliza todos os produtos no mercado, o que permite intercambiar trigo por ferro e ferro por ouro e ouro por suco de laranja, etc, pela quantidade de trabalho despendido na produção dessas mercadorias, temos de concluir que o valor é uma *relação social* e não uma qualidade dos produtos do trabalho. Agora podemos observar como faz o capitalista para produzir novas mercadorias e, ao final do processo, obter um valor maior que no início.

Para o capitalista tudo se passa como investimento, como um jogo de aposta em que se assume o risco de perder ou ganhar mais dinheiro. Ele possui uma determinada quantia de dinheiro que lhe permite comprar algumas mercadorias para produzir outra mercadoria que ele quer vender. Então ele vai ao mercado e compra todas as mercadorias de que precisa pelo custo da sua produção. Porém, há que se observar uma mercadoria em especial: a força de trabalho vivo, trabalho não objetivado, mas disponível para a fabricação de qualquer outra mercadoria. Mas quanto custa a mercadoria força de trabalho? O mesmo que qualquer outra mercadoria, ou seja, a quantidade de trabalho objetivado em mercadorias necessárias para sua produção. Quais são as mercadorias necessárias para a produção da força de trabalho? São as mercadorias para a sua subsistência. Portanto, quando o capitalista compra a mercadoria força de trabalho ele paga a quantia necessária para que essa mercadoria se reproduza no menor custo possível.

<sup>540</sup> NAPOLEONI, Claudio. *Leciones sobre el sexto capítulo (inédito) de Marx*. Trad.: Ana Maria Palós, Ciudad de México: Era, 1976, p. 151.

<sup>541</sup> MARX, K. [1859], 1986, p. 154.

Alguém poderá achar estranho, e até mesmo despuerada, essa abordagem de Marx sobre a força de trabalho como mercadoria. A rigor, não há um processo produtivo da força de trabalho no sentido que há um processo produtivo para a fabricação de sapatos, por exemplo. No entanto, no capitalismo, o trabalhador é reduzido a uma coisa. E é somente porque ele é reduzido a um objeto de produção, um insumo igual ao couro para a fabricação do sapato, que se pode falar em custos da produção da força de trabalho. A reprodução da vida e da subjetividade do trabalhador, aos olhos da economia capitalista, assemelha-se, desta forma, ao processo de fabricação de sapatos. Marx apenas descreveu, de maneira crítica, esse processo.

Retomando o raciocínio sobre o segredo da produção da mais-valia, temos que o capitalista foi ao mercado e adquiriu as mercadorias necessárias para produzir outra mercadoria, com a qual pretende aumentar o valor em dinheiro que investiu nessa compra, ao vender a produção da sua mercadoria. Observamos que entre as mercadorias que adquiriu há uma mercadoria especial que é a força de trabalho vivo, que só existe sob a forma do trabalhador. O capitalista comprou a força de trabalho do trabalhador e pagou exatamente o seu valor, assim como para todas as outras mercadorias. Portanto, ele adquiriu, pela compra, o direito de usar essa força de trabalho. Usa-se ou se consome a força de trabalho de um trabalhador fazendo-o trabalhar, do mesmo modo que se usa uma máquina fazendo-a funcionar. Deste modo, quando o capitalista compra a força de trabalho por um dia, uma semana ou um mês, ele obtém o direito de fazê-lo trabalhar por um dia, uma semana ou um mês.

O que Marx descobriu, e continua impensável para os economistas do capital, é que, ao usar a força de trabalho do trabalhador, o capitalista converte em mercadorias muito mais do que pagou pela reposição dessa força de trabalho. Isso porque, não há nenhuma relação entre a quantidade de trabalho objetivado necessária para a subsistência do trabalhador e a quantidade de força de trabalho que pode ser extraída dele. Assim, por exemplo, para comprar a quantidade necessária dos meios para sua sobrevivência o trabalhador precisa trabalhar quatro horas diárias, mas nada o impede de trabalhar oito, nove, ou mais horas. O único limite para isso é o limite físico das suas forças vitais. Como o capitalista comprou sua força de trabalho, ele a pode consumir pelo tempo que a resistência, tanto pessoal, quanto coletiva, do

trabalhador lhe permitir<sup>542</sup>. Então, aquilo que a economia vulgar chama de lucro, justificando-o como indenização pelo empreendedorismo do capitalista, não é outra coisa senão trabalho excedente apropriado por ele.

Esse, que parecia ser o grande mistério da valorização das mercadorias, não é, todavia, uma exclusividade do capitalismo. Marx observa que apropriar-se de trabalho excedente é a característica de todas as formas políticas de organização das relações sociais de produção das sociedades divididas em classes, daí sua conclusão, logo na abertura do *Manifesto Comunista* de 1848, de que “a história de todas as sociedades até agora tem sido a história das lutas de classe”<sup>543</sup>. Portanto, nesse quesito, a exploração do trabalho alheio, o capitalismo não difere das outras sociedades de classe.

Então, em que sentido pode-se dizer que o capitalismo é uma nova forma de exploração relativamente às formas anteriores? Segundo Marx, sob dois aspectos: 1. A ocultação da exploração sob um regime jurídico de igualdade subordinado ao valor de troca; e 2. A produção da mais-valia.

Tanto o capitalista quanto o trabalhador se apresentam no mercado para comprar e vender. A relação social estabelecida entre ambos é de comprador e vendedor, vendedor e comprador, alternando-se os papéis conforme as necessidades de cada um. Logicamente que, no regime de compra e venda de mercadorias, para poder comprar é necessário que se possa vender, senão não terá dinheiro suficiente para negociar. Foi por se prender a essa análise lógica que a economia clássica concluiu que sempre há uma harmonia no mercado, porque ninguém pode comprar se não tem nada para vender. Ora, o trabalhador vai ao mercado para comprar os meios necessários para sua sobrevivência e, como não possui outra mercadoria para trocar, a não ser sua força de trabalho, se vende a ele próprio por certa quantidade de dinheiro, que equivale ao necessário para comprar o mínimo de que precisa para manter-se vivo e vender-se de novo no outro dia.

O capitalista vai ao mercado para comprar os insumos de que precisa para fabricar mais mercadorias e vai comprar a força de trabalho de que necessita ao menor preço possível. Pelo fato dessa relação estar mediada por um valor de troca, ambos, capitalista e trabalhador,

---

<sup>542</sup> “Os custos para garantir estas condições *sine qua non* da existência do trabalhador variam conforme o desenvolvimento das forças produtivas, o grau de civilização de um país, o que inclui os hábitos mais ou menos modestos da classe operária, etc. Ora, os hábitos da classe operária, a menor ou maior largueza de suas aspirações e, certamente, o maior ou menor grau de civilização de um país são fatores que estão ligados à vitalidade da luta de classes, ao grau de organização da classe, à combatividade de suas organizações e à magnitude dos combates travados”. BEZERRA, José Eudes Baima. A Mercadoria Força de Trabalho como fator fundante da luta de classes e das organizações operárias. *Revista da RET - Rede de Estudos do Trabalho*, Ano 3, n.6, 2010, p. 7. Disponível on line: <http://www.estudosdotrabalho.org/6RevistaRET6.pdf>, acesso em 24/03/2013.

<sup>543</sup> MARX, K.; ENGELS, F. [1848], 1998, p. 08.



aparecem juridicamente como iguais, sob a proteção da mesma lei. Nas formas anteriores de exploração, essa desigualdade era visível e indisfarçada, pois o explorador gozava de prerrogativas diferentes das do explorado, mas sua apropriação do trabalho excedente estava limitada pelas suas necessidades, isto é, nessas sociedades o excedente de trabalho subordinava-se ao valor de uso dos produtos do trabalho, pelo apropriador. Com a transformação do dinheiro em mercadoria e da mercadoria em capital, isso tudo se transforma, surge a mais-valia.

A extração de mais-valia torna a exploração capitalista única, porque ilimitada e incontrolada. Agora, o excedente de trabalho não possui, para o apropriador um valor de uso, mas sim um valor de troca. Seu interesse em apropriar-se do trabalho excedente é única e exclusivamente comprar novos insumos, produzir mais mercadorias e trocá-las por dinheiro, para se apropriar de mais trabalho excedente e reiniciar o ciclo novamente em um processo de valorização do capital. Aliás, só pode ser chamado de capital o dinheiro que percorreu essa transmutação em mercadoria e de mercadoria em dinheiro novamente. Ele, o capital, não existe no produto, que porta simplesmente trabalho objetivado. O capital só existe, única e exclusivamente, na relação de troca. Assim, enquanto as outras sociedades tendiam a ser estacionárias, uma vez que reproduziam, todos os dias, as mesmas condições para a produção de seu modo de vida, o capital muda de forma todos os dias, intercambiando valores e reduzindo sempre os custos de produção, mesmo sob o sacrifício de gente e tecnologia. Esse dinamismo do capital define o espírito do capitalismo.

O dinamismo do capital é derivado de sua tendência intrínseca de procurar sempre a extração da mais-valia. Ocorre que esse processo não é infinito, como gostariam todos os capitalistas, porque, em um determinado momento o mercado já não tem mais o que trocar e aí o valor de uso faz valer seus direitos sobre a troca. Para ilustrar, toscamente, podemos pensar o caso da produção de sapatos no processo simples de circulação em que, em um determinado momento da produção, por quaisquer razões, as pessoas deixam de comprar sapatos. Haverá, então, excesso de sapato na fábrica. Advém daí uma crise no comércio de sapatos e tudo porque se produziu sapatos além da necessidade de uso, isto é, os sapatos se desvalorizaram como produto de uso porque se valorizaram demais como mercadoria de troca.

Essa modalidade de crise Marx conheceu muito bem na época em que viveu em Londres, pois quase todos os anos um ou outro setor da economia apresentava esse tipo de abalo. As soluções ele também as identificou: demissões em massa, fechamento de fábricas, destruição de produtos ou seu comércio abaixo do seu custo de produção e concentração dos

capitais em poucas mãos. Mas também vislumbrou outro tipo de crise, cujo desfecho, depois de todos os contornos e postergações de sua ocorrência, precipitou todo o mundo capitalista em uma grande depressão após o *crash* da Bolsa de Valores de Nova Iorque, em 1929. Essa crise dos mercados financeiros foi descrita como possibilidade, por Marx, nestes termos:

O segundo aspecto refere-se ao descolamento e à autonomização da esfera bancária com relação à esfera produtiva de atuação do capital. A possibilidade de o capital bancário criar moeda escritural dá ensejo à expansão do crédito em ritmo mais veloz do que o da produção real. Daí se exacerbarem as tendências especulativas que, por fim, já nada têm a ver com as condições viáveis de realização das mercadorias produzidas e, portanto, de sua conversão em capital dinheiro<sup>544</sup>.

Mas nada disso parece ter tido algum efeito sobre as mentes daqueles que pensam a arquitetura do sistema capitalista nessa nova fase hiperespeculativa. Ao contrário, a derrocada dos países do leste europeu com a posterior reintrodução do capitalismo e um exuberante crescimento dos ativos especulativos, com a expansão das bolsas de valores, parecia ter convencido uma boa parte de capitalistas financeiros de que, enfim, o capital havia se livrado de seu corpo físico e poderia reproduzir-se sem as amarras do mercado de trabalho.

A produção, em escala inimaginável, de pessoas obsoletas para a reprodução capitalista foi tida, por uma vasta gama de especialistas, de filósofos a economistas, como reestruturação produtiva do capital na entrada da sociedade do conhecimento. Agora, que a febre aumenta de novo e no coração do sistema, e mesmo que os capitalistas se neguem a levar a sério os riscos sistêmicos inerentes às crises do capital, a verdade é que uma solução terá de ser encontrada.

Ainda não há, na cena internacional, sinais de que uma alternativa fora do sistema seja possível e, mais uma vez, parece que o caminho seguirá a receita de antes: guerras, destruições e novo ciclo de crescimento até à próxima crise. No entanto, uma vez que o capitalismo já desenvolveu suficientes meios materiais para que se possa pensar outras saídas que não as já conhecidas, seria um contrassenso não considerar a possibilidade da revolução social.

---

<sup>544</sup> MARX, K. [1867], 1988, p. 56.

## Referências

- ABENSOUR, Miguel. Marx e o momento maquiaveliano. *Filosofia Política*, n. 2, out./1985. pp. 26-66.
- ALTHUSSER, Louis. O marxismo como teoria “finita”. Trad.: Márcio Bilharinho Naves. *Outubro*, n. 2, 1998. pp. 63-73.
- \_\_\_\_\_. *Posições – I*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- ALVES, Adamo Dias; OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. A História do Conceito de Bonapartismo: Os Bonapartes Vistos por Tocqueville e Marx. *ANAIS do XIX Encontro Nacional do CONPEDI*. Fortaleza/CE, jun./2010. Disponível on line: <http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/fortaleza/4084.pdf>, acesso em 25/01/2013.
- ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o Marxismo Ocidental*. Trad.: Carlos Cruz, Porto: Afrontamento, 1976 (Col. crítica e sociedade, 10).
- ANDRADE, Eliziário. *Marxismo, modernidade e revolução: crítica ao pensamento idealista da esquerda moderna*. Salvador: Kelps, 1991.
- ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho: Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 1999.
- AQUINO, T. . *Suma Teológica*. Trad. Aimom-Marie Roguet et. al. São Paulo: Loyola, 2001.
- ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 2.ed., Trad.: Mauro Barbosa de Almeida, São Paulo: Perspectiva, 1988.
- \_\_\_\_\_. *A condição humana*. 10.ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- ARISTÓTELES. *Política*. 2.ed. Trad.: Mário da Gama Kury. Brasília: EdUNB, 1988.
- AVILA, Carlos Federico Domínguez. A Queda do Muro de Berlim: um estudo com fontes brasileiras. *Revista Sociologia e Política*, Curitiba, v. 18, n. 37, out./2010. pp. 93-110.
- AVINERI, Shlomo. *The Social & Political Thought of Karl Marx*. Cambridge (Great Britain): University Press, 1972.
- BARSOTTI, Paulo. O Bonapartismo em Marx. *ANAIS do Seminário Marx e o Marxismo 2011: teoria e prática*. Universidade Federal Fluminense – Niterói – RJ – de 28/11/2011 a 01/12/2011. pp. 1-10. Disponível on line: <http://www.uff.br/niepmarxmarxismo/MM2011/TrabalhosPDF/AMC224F.pdf>, acesso em 13/01/2013.
- BASTIAT, F. B. [1850]. *Harmonies économiques*. 5.ed., Paris: Guilamin e Cia, 1864. Disponível on line: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k202320j/f4.image.swf>, acesso em 31/10/2012.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. V. 1. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BENSAÏD, Daniel. *Marx e as crises*. Disponível on line: <http://www.marxists.org/portugues/bensaid/2009/08/marx.htm>, acesso em 12/01/2013.

BERGERON, L.; FURET, F.; KOSELLECK, R. *La época de las revoluciones europeas 1780-1848*. Trad.: Francisco Pérez Gutiérrez, 13.ed., Madrid: Siglo XXI, 1989.

BERLIN, Isaiah. *Four essays on Liberty*. Oxford: University Press, 1969.

HAYEK, Friedrich August. *The counter-revolution of science: studies on the abuse of reason*. Indianapolis: Liberty press, 1979.

BERMAN, Marshall. *Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Trad.: Carlos Felipe Moisés, Ana Maria Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BEZERRA, José Eudes Baima. A mercadoria força de trabalho como fator fundante da luta de classes e das organizações operárias. *Revista da RET - Rede de Estudos do Trabalho*, Ano III – n.6, 2010, pp. 5-6. Disponível on line: <http://www.estudosdotrabalho.org/6RevistaRET6.pdf>, acesso em 24/03/2013.

BIANCHI, Álvaro. Desafios, limites e novas pistas no retorno de Marx. *Opinião*, Jornal da Unicamp, Disponível on line: [http://www.unicamp.br/unicamp/unicamp\\_hoje/jornalPDF/ju381pag02.pdf](http://www.unicamp.br/unicamp/unicamp_hoje/jornalPDF/ju381pag02.pdf), acesso em 25/01/2013.

\_\_\_\_\_. A mundanização da filosofia: Marx e as origens da crítica da política. *Trans/Form/Ação*, Marília, n.2, v.29. jan/jul/2006.

BICCA, L. *Marxismo e liberdade*. São Paulo: Loyola, 1987.

BIRNIE, Arthur. *História econômica da Europa*. Trad.: Christiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.

BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad.: Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ/Contraponto, 2005.

BOBBIO, N. *Nem com Marx, nem contra Marx*. Trad.: Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Unesp, 2006.

\_\_\_\_\_.; MATTEUCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de política*. 5. ed.; Trad.: Carmem Varriale, Gaetano Lo Mónaco, João Ferreira, Luís Cascais, Renzo Dini. v.1 – A-J. Brasília: Edunb; São Paulo: Imprensa Oficial, 2000.

BOITO Jr., Armando. O lugar da política na teoria marxista da história. *Crítica Marxista*, n.19, out./2004. pp. 62-81.

\_\_\_\_\_. Comuna republicana ou Comuna operária? *Revista Espaço Acadêmico*, n.118, (Dossiê - Comuna de Paris - 140 anos), mar./2011. Disponível on line: <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/12509/6698>, acesso em 10/02/2013.

\_\_\_\_\_, Armando; TOLEDO, Caio Navarro de; RANIERI, Jesus; TRÓPIA, Patrícia. *A obra teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações*. São Paulo: Xamã, 2000.

BORGES, Altamiro. *Origem e papel dos sindicatos*. Módulo do Curso Centralizado de Formação Política – Escola Nacional de Formação da CONTAG – ENFOC, Brasília, 14 a 25 de agosto de 2006. Disponível on line: <http://contag.org.br/imagens/Origemepapeldossindicatos-AltamiroBorges.pdf>, acesso em 09/11/2012.

BORON, Atílio (Org.). *Filosofia política moderna: de Hobbes à Marx*. São Paulo: Departamento de ciência política/USP; Buenos Aires: CLACSO, 2006.

\_\_\_\_\_. *Filosofia política marxista*. Trad.: Sandra Valenzuela. São Paulo: Cortez, 2003.

BOSSUET, Jacques Bénigne. *Discurso sobre a história universal: para explicar a continuação da religião*. Coimbra: Regia Typographia da Universidade, 1790. Disponível on line [https://bdigital.sib.uc.pt/bduc/Biblioteca\\_Digital\\_UCBG/digicult/UCBG-1-a-7-33/UCBG-1-a-7-33\\_item1/index.html](https://bdigital.sib.uc.pt/bduc/Biblioteca_Digital_UCBG/digicult/UCBG-1-a-7-33/UCBG-1-a-7-33_item1/index.html), acesso em 15/01/2013.

BOURDIEU, P. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BRUDNEY, Daniel. *Marx's attempt to leave philosophy*. Cambridge (EUA): Harvard University Press, 1998.

CALLINICOS, Alex. *The Revolutionary Ideas of Karl Marx*. London: Bookmarks, 1983.

CHASIN, José. Marx no tempo da Nova Gazeta Renana. Prefácio a MARX, K. [1848] *A Burguesia e a contra-revolução*. Cadernos Ensaio (Série Pequeno Formato I). Trad.: José Chasin, Dolores Prades e Márcia Valéria Aguiar. São Paulo: Ensaio, 1987.

\_\_\_\_\_. Marx: Estatuto Ontológico e resolução metodológica, Posfácio. In.: TEIXEIRA, Francisco José Soares. *Pensando com Marx: uma leitura crítico comentada de O Capital*. São Paulo: Ensaio, 1995.

\_\_\_\_\_. Marx: a determinação ontonegativa da politicidade. *Ensaio Ad Hominem*, n. 1, Tomo III - Política, jan/jul/2000. pp. 129-161.

CHASIN, Milney. A Crítica da Especulação nas Glosas de Kreuznach. *Ensaio AD HOMINEM 1*, Tomo IV – Dossiê Marx; São Paulo: Ad Hominem; Ijuí: EdUnijuí, 2001. pp. 145-161.

CHESNAIS, François. *A mundialização do Capital*. São Paulo: Xamã, 1996.

CLAUDIN, Fernando. *Marx e Engels y la Revolucion de 1848*. Madrid: Siglo XXI, 1975.

CODATO, Adriano Nervo. O 18 Brumário, política e pós-modernismo. *Lua Nova*. n. 63, 2004.

\_\_\_\_\_.; PERISSINOTTO, Renato. Ler Marx, Hoje: Um programa de Pesquisa e de Interpretação. *Mediações*, Londrina, v. 15, n.2, jul/dez./2010. pp. 219-230.

COGGIOLA, Osvaldo. Os inícios das organizações dos trabalhadores. *Aurora*, ano IV, n. 6 – ago./2010.

COHEN, G. A. Forças produtivas e relações de produção. In.: *Crítica Marxista*, n.31, 2010. pp. 63-82.

\_\_\_\_\_. *Karl Marx's theory of history: a defense*. New Jersey: Princeton University Press, 1978.

CORBISIER, Roland. *Reforma ou revolução?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. (Col. Perspectivas do Homem, Série Política, n.28).

CORNFORTH, Maurice. *Comunismo e filosofia: dogmas e revisões do marxismo hoje*. Trad.: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. (Col. Biblioteca de Ciências Sociais).

CORNU, Auguste. *Essai de critique marxiste*. Paris: Editions Sociales, 1951.

COSTA, Gustavo Chataignier Gadelha da. Tempo histórico e imanência: os conceitos de necessidade e possibilidade numa história aberta. *Trilhas Filosóficas*, Ano I, n.2, jul./dez./2008, pp. 146-158. Disponível on line [http://www.uern.br/outros/trilhasfilosoficas/conteudo/N\\_02/I\\_2\\_art\\_11\\_Costa.pdf](http://www.uern.br/outros/trilhasfilosoficas/conteudo/N_02/I_2_art_11_Costa.pdf), acesso em 30/01/2013.

COSTA, Mônica Hallack da. A exteriorização da vida nos Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. *Ensaio Ad Hominem*, n. 1, Tomo IV - Dossiê Marx, jan/jul/2001.

COTRIM, Livia. A arma da crítica: política e emancipação humana na Nova Gazeta Renana. Apresentação a MARX, K. *Nova Gazeta Renana*. Trad.: Livia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010.

COUTINHO, Carlos Nelson. A democracia como valor universal. *Encontros com a Civilização Brasileira*, n. 9, mar./1979. pp. 33-49.

\_\_\_\_\_. O lugar do *Manifesto* na evolução da teoria política marxista. In.: FILHO, Daniel Aarão Reis; COUTINHO, Carlos Nelson; KONDER, Leandro (Orgs.). *O Manifesto Comunista: 150 anos depois*. São Paulo: Perseu Abramo, 1998.

DARWIN, C. *A origem do homem e a seleção sexual*. Curitiba (PR): Hemus, 2002.

DECOUFLÉ, André. *Sociologia das revoluções*. Trad.: Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Difel, 1970.

DEL ROIO, Marcos. Marx e a Comuna. *Revista Espaço Acadêmico*, n.118, mar./2011. (Dossiê - Comuna de Paris - 140 anos). Disponível on line: <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/12509/6698>, acesso em 05/02/2013.

DEMIER, Felipe Abranches. *O longo bonapartismo Brasileiro (1930-1964): autonomização relativa do Estado, populismo, historiografia e movimento operário*. Tese de Doutorado, Orientador: Prof. Dr. Marcelo Badaró Mattos. Niterói: UFF, PPG História, 2012. Disponível on line: <http://www.historia.uff.br/stricto/td/1389.pdf>, acesso em 28/01/2013.

DOSTALER, Gilles. *Keynes and his battles*. Cheltenham (UK): Elgar, 2007.

DRAPER, Hal. The Principle of self-emancipation in Marx and Engels. *The Socialist Register*, v.8, 1971. Disponível on line: <http://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/5333/2234#.USfObB2Kom8>, acesso em 22/02/2013.

EAGLETON, Terry. *Why Marx was right*. New Haven: Yale University Press, 2011.

EIDT, Celso. A razão como tribunal da crítica: Marx e a Gazeta Renana. *Ensaio Ad Hominem*, n. 1, Tomo IV - Dossiê Marx, jan/jul/2001.

EISENSTADT, S. N. *Revolução e a transformação das sociedades: um estudo comparativo das civilizações*. Trad.: Luiz Fernando Dias Duarte. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. (Col. Biblioteca de Ciências Sociais).

ELSTER, Jon. *An introduction to Karl Marx*. New York: Cambridge University Press, 1986.

ENDERLE, Rubens. Apresentação à Crítica da filosofia do direito de Hegel. In.: MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 2.ed., revista, São Paulo: Boitempo, 2010.

ENGELS, F. [1844]. Esboço de uma crítica da economia política. Trad.: Maria Filomena Viegas e revisão de José Paulo Netto. *Temas de Ciências Humanas*, n.5; 1979. pp. 1-29.

\_\_\_\_\_. [1885] Contribuição à história da Liga dos Comunistas. In.: MARX, K.; ENGELS, F. *Textos*. v. II, São Paulo: Edições sociais, 1976.

\_\_\_\_\_. [1886] Ludwig Feuerbach e o Fim da filosofia Clássica Alemã. In.: ENGELS, F.; MARX, K. *Textos*. v. I. São Paulo: Edições sociais, 1975.

\_\_\_\_\_. *A Contribuição à Crítica da Economia política* de Karl Marx. In.: MARX, K.; ENGELS, F. *Textos*. v. III, 1976.

\_\_\_\_\_. [1875] Carta a August Bebel em 28 de Março de 1875. Disponível on line: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1875/03/28.htm#n16>, acesso em 22/02/2013.

\_\_\_\_\_. [1851] Carta a Marx, 03 de dezembro de 1851. In.: MECW, v. 38, p. 503; Disponível on line: [http://www.marxists.org/archive/marx/works/1851/letters/51\\_12\\_03.htm](http://www.marxists.org/archive/marx/works/1851/letters/51_12_03.htm), acesso em 28/01/2013.

\_\_\_\_\_. Programa dos refugiados blanquistas da Comuna. Disponível on line: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1874/06/26.htm>, acesso em 05/02/2013.

\_\_\_\_\_. [1884] Marx e a Nova Gazeta Renana. In.: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. 2. ed., v. III. Rio de Janeiro: Vitória, 1963.

\_\_\_\_\_. [1886] Ludwig Feuerbach e o Fim da filosofia Clássica Alemã. In.: , MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Textos*. v. I. São Paulo: Edições Sociais, 1975.

FAVRE, Pierre e Monique. *Os marxismos depois de Marx*. Trad.: Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ática, 1991.



FEDOSSEIEV, P. N. (Org.). *Karl Marx - biografia*. Lisboa: Avante; Moscou: Progresso, 1983.

FEREJOHN, John; PASQUINO, Pasquale. A Teoria da Escolha Racional na Ciência Política: Conceitos de racionalidade em teoria política. Trad.: Eduardo Cesar Marques. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais* – v. 16, n. 45, fev./2001.

FERNANDES, Florestan. *Marx e Engels: história*. São Paulo: Ática, 1983.

FEUER, Lewis. *Marx & Engels: basic writings on politics & philosophy*. New York: Anchor Books, 1959.

FEUERBACH, Ludwig.[1841] *A essência do Cristianismo*. Trad. e notas de José da Silva Brandão. Petrópolis (RJ): Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. [1842] *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*. Disponível on line: [http://ensinarfilosofia.com.br/\\_\\_pdfs/e\\_livros/12.pdf](http://ensinarfilosofia.com.br/__pdfs/e_livros/12.pdf), acesso em 19/09/2011.

\_\_\_\_\_. [1843] *Princípios da Filosofia do Futuro*. Disponível on line: [http://www.lusofia.net/textos/feuerbach\\_ludwig\\_principios\\_filosofia\\_futuro.pdf](http://www.lusofia.net/textos/feuerbach_ludwig_principios_filosofia_futuro.pdf), acesso em 19/09/2011.

FILHO, Alfredo Saad. A atualidade da economia política marxista. *Crítica Marxista*, n. 30, jan/jul/2010. pp. 11-19.

FILHO, Nelson Prado Alves. Crise e capital. *Crítica Marxista*, n. 29, jul/dez/2009. pp. 33-47.

FIORI, José Luis. Sonhos prussianos, crises brasileiras - leitura política de uma industrialização tardia. *Ensaio FEE* v. 11, n. 1, 1990. Disponível on line: <http://revistas.fee.tche.br/index.php/ensaios/article/view/743/997>, acesso em 06/12/2012.

FLICKINGER, Hans. *MARX: nas pistas da desmistificação filosófica do capitalismo*. Porto Alegre: L&PM, 1985.

FRAGA, P. D. A Concepção Negativa da Politicidade: um estudo ao redor do Glosas Críticas... de Marx contra Ruge. *Anais da 2ª Jornada de ensino, pesquisa e extensão e 5º Seminário da Iniciação Científica*. v. 2. Ijuí: EdUnijuí, 1999.

FREDERICO, C. *O Jovem Marx - 1843-44: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Cortez, 1995.

FREITAG, Barbara; PINHEIRO, Maria Francisca (Orgs.). *Marx morreu: viva Marx*. São Paulo: Papyrus, 1993.

FROMM, Eric. *Conceito marxista do homem*. 4. ed. Trad.: Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

FURET, François. O último suspiro da Revolução Francesa. *História viva*. (Dossiê Comuna de Paris). São Paulo: Duetto, ano 1, n. 12, out./2004. pp. 34-39.

\_\_\_\_\_. *Marx e a Revolução Francesa*. Trad.: Paulo Brandi Cachapuz. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989. (Col. Jubileu).



GERMER, Claus. Marx e o papel determinante das forças produtivas na evolução social. *Crítica Marxista*, n. 29, São Paulo: Edunesp, 2009.

GOMES, Oziel. *Lenin e a Revolução Russa*. São Paulo: Expressão Popular, 1999.

GONÇALVES, Sebastião Rodrigues. *O Estado burguês na visão de Marx*. Cascavel (PR): Assoeste, 1999.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. v. 3. 2.ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

\_\_\_\_\_. *Concepção Dialética da História*. 8. ed. Trad.: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

GRESPLAN, Jorge Luis da Silva *O Negativo no Capital: o conceito de crise na crítica à economia política*. São Paulo: Hucitec, 1998.

\_\_\_\_\_. A dialética do avesso. *Crítica Marxista*, n. 14, abr./2002. pp. 26-47.

GUERREIRO, Diego. *Sismondi, precursor de Marx*. Madrid: Maia, 2011.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Um sonho de Classe*. São Paulo: Hucitec, 1998.

HARMAN, Chris. *Zombie capitalism: global crisis and the relevance of Marx*. London: Bookmarks, 2009.

HARVEY, David. *The limits to capital*. New York/London: Verso, 1999.

\_\_\_\_\_. *O enigma do capital e as crises do capitalismo*. Trad.: João Alexandre Peschanski. São Paulo: Boitempo, 2011.

HAUPT, Georges. La Commune comme symbole et comme exemple. *Le mouvement social*, n. 79 (La Commune de 1871 Actes du colloque universitaire pour la commémoration du centenaire Paris, les 21-23 mai/1971), abr./jun./1972. Disponível on line: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/3806921?uid=2134&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21101768279177>, acesso em 05/02/2013.

HEGEL, G. W. F. [1820] *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HERÁCLITO. *Fragmentos*. In.: Souza, José Cavalcante de. *Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Col. Os Pensadores).

HIRSCH, Joaquim. *Teoria materialista do Estado: processos de transformação do sistema capitalista de Estados*. Trad.: Luciano Cavini Martorano. Rio de Janeiro: Revan, 2010.

HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Trad.: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Disponível On Line [http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh\\_thomas\\_hobbes\\_leviatan.pdf](http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh_thomas_hobbes_leviatan.pdf), acesso em 30/11/2012.

HOBSBAWM, E. J. *A era das revoluções: 1789-1848*. 25.ed., revista, Trad.: de Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

\_\_\_\_\_. *A Era do Capital - 1848-1875*. Trad.: Luciano Costa Neto. São Paulo: Paz e Terra, 2010a.

\_\_\_\_\_. *Cómo cambiar el mundo: Marx y el marxismo 1840-2011*. Trad.: Silvia Furió. Barcelona: Crítica, 2011.

\_\_\_\_\_. *História do marxismo*. São Paulo: Paz e Terra, 1985-1989.

HYAMS, Edward. *Dicionário das revoluções modernas*. Trad.: Luiz Coração. Rio de Janeiro: Artenova, 1975.

IASI, Mauro. *O Dilema de Hamlet: o ser e o não ser da consciência*. São Paulo: Viramundo, 2002.

JORDAN, Z. A. Marxian naturalism. In.: JORDAN, Z. *The evolution of dialectical materialism*. London: Macmillan press, 1967. Disponível on line: <http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/en/jordan2.htm>, acesso em 04/11/2011.

KANT, I. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Trad.: Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008. (Col. Textos Clássicos de Filosofia) Disponível on line: [http://www.lusosofia.net/textos/kant\\_ideia\\_de\\_uma\\_historia\\_universal.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/kant_ideia_de_uma_historia_universal.pdf), acesso em 15/01/2013.

\_\_\_\_\_. *À paz perpétua*. Trad.: Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008. (Col. Textos Clássicos de Filosofia). Disponível on line: [http://www.lusosofia.net/textos/kant\\_immanuel\\_paz\\_perpetua.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_paz_perpetua.pdf), acesso em 15/01/2013.

KAUTSKY, Karl. *As três fontes do marxismo*. São Paulo: Centauro, 2006.

KEYNES, J. M. *A teoria geral do emprego, do juro e da moeda*. Trad.: Mário da Cruz. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Col. Os Economistas).

KOLAKOWSKI, Leszek. *O Espírito revolucionário e marxismo: utopia e antiutopia*. Trad.: Alda Baltar e Maria José Braga Ribeiro. Brasília: EdUNB, 1985. (Col. Pensamento político 66).

KONDER, Leandro. Por que ler Marx hoje? *Folha de São Paulo*. Caderno Ilustrada, 22/02/2013. Disponível on line: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrada/94961-por-que-ler-marx-hoje.shtml>, acesso em 22/02/2013.

KORSCH, Karl *Teoría marxista y acción política*. Trad.: Alfonso Garcia Ruiz, Stella Mastrángelo e José Aricó. Ciudad del México: Siglo XXI, 1979. (Col. Cuadernos de Pasado y Presente, 84).

\_\_\_\_\_. *Marx e a Revolução Europeia de 1848*. Disponível on line: <http://guy-debord.blogspot.com.br/2009/06/marx-e-revolucao-europeia-de-1848-por.html>, acesso em 10/12/2012).

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: Eduerj/Contraponto, 1999.

KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. 5. ed., Trad.: Célia Neves e Alderico Torfio. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

KURZ, Robert. As leituras de Marx no século XXI. In.: KURZ, Robert. *Marx lesen*. Introdução (pp. 13 a 48). Frankfurt am Main: Eichborn, 2001. Disponível on line: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz97.htm>, acesso em 22/02/2013.

LABICA, Georges. *As Teses sobre Feuerbach de Karl Marx*. Trad.: Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

LAUTMAN, Jacques. Retorno a Marx. Trad.: Tâmara de Oliveira. *Tomo*. São Cristóvão-SE, n.12, jan./jun. 2008.

LEFEBVRE, H. *Lógica formal e lógica dialética*. Trad.: Carlos Nelson Coutinho. 5.ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

\_\_\_\_\_. *Sociologia de Marx*. Tradução: Carlos Roberto Alves Dias. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites do totalitarismo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LÊNIN, Wladimir. *O Estado e a revolução*. Trad.: Aristides Lobo. São Paulo: Centauro, 2007.

\_\_\_\_\_. *El Estado y la revolucion*. In.: LÊNIN, W. *Obras escogidas*. Tomo II, pp. 289-387. Moscou: Progreso, 1978.

\_\_\_\_\_. *O programa agrário da social-democracia na primeira Revolução Russa de 1905-1907*. São Paulo: Ciências Humanas, 1980.

\_\_\_\_\_. Esquerdismo: Doença Infantil do Comunismo. Disponível on line: <http://www.marxists.org/portugues/lenin/1920/esquerdismo/index.htm#topp>, acesso em 20/11/2012.

LESSA, Sérgio. Crítica ao Praticismo Revolucionário. *Práxis*, n. 4, p. 35-64, Belo Horizonte, 1995.

\_\_\_\_\_. *Para além de Marx?* Crítica da teoria do trabalho imaterial. São Paulo: Xamã, 2005.

LOPES, Tiago Camarinha. Mercadoria, demanda efetiva e crise. *Oikos*. Rio de Janeiro, v.10, n. 1, 2011. Disponível on line em: [www.revistaokos.org](http://www.revistaokos.org), acesso em 31/10/2012.

LOUVRIER, Julien. Penser la controverse: la réception du livre de François Furet et Denis Richet, *La Révolution française*. *Annales historiques de la Révolution française*, n. 351, jan/mar/2008. pp. 151-176. Disponível on line: <http://ahrf.revues.org/11382>, acesso em 05/02/2013.

LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no Jovem Marx*. Trad.: Anderson Gonçalves. São Paulo: Boitempo, 2012.

\_\_\_\_\_. A centelha se acende na ação: a filosofia da práxis no pensamento de Rosa Luxemburgo. *Margem Esquerda*, n.15, out./2010.

LUKÁCS, G. *Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: LECH, 1979. Disponível on line: <http://www.acervo.epsjv.fiocruz.br/beb/textocompleto/mfn11157>, acesso em 25/02/2011.

LUXEMBURGO, Rosa. *Reforma ou Revolução*. Disponível on line: [http://www.marxists.org/portugues/luxemburgo/1900/ref\\_rev/cap04.htm#p2c3](http://www.marxists.org/portugues/luxemburgo/1900/ref_rev/cap04.htm#p2c3), acesso em 30/01/2013

MAGALHÃES, Fernando. *10 lições sobre Marx*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2009.

MALISKA, Marcos Augusto . Max Weber e o Estado Racional Moderno. *Revista Eletrônica do CEJUR*, v. 1, n. 1, ago./dez./2006. Disponível on line: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/cejur/article/view/14830/9954>, acesso em 30/01/2013.

MALTHUS, T. R. *Princípios de economia política*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MARCUSE, H. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. 4.ed., Trad.: Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. (Col. O Mundo Hoje; v. 28).

MARX, Karl. [1841] *Diferença da filosofia da natureza de Demócrito e de Epicuro*. Trad.: Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1972.

\_\_\_\_\_. [1843] *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. 2.ed., revista, São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. [1844] *A Questão Judaica*. 2. ed., São Paulo: Moraes, 1991.

\_\_\_\_\_. [1844] Glosas Críticas Marginais ao Artigo "O Rei da Prússia e a Reforma Social". De um prussiano. Tradução e prefácio de Ivo Tonet. *Práxis*, Belo Horizonte, n. 5, out/dez/1995. Disponível on line: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1844/08/07.htm>, acesso em 12/10/2011.

\_\_\_\_\_. [1844] *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. [1847] *A miséria da filosofia*. Trad.: José Paulo Netto. v. 46, São Paulo: Global, 1985. (Col. Bases).

\_\_\_\_\_. [1848] *A Burguesia e a contra-revolução*. Trad.: José Chasin, Dolores Prades e Márcia Valéria Aguiar. São Paulo: Ensaio, 1987. (Col. Cadernos Ensaio, série pequeno formato D).

\_\_\_\_\_. [1848-49] *Nova Gazeta Renana*. Trad.: Livia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010.

\_\_\_\_\_. [1850] *As lutas de classes na França*. Trad.: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. [1852] *O 18 de Brumário de Luis Bonaparte*. Trad.: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. [1853] A general system of strikes. In.: LAPIDES, Kenneth. *Marx and Engels on the Trade Unions*. New York: Praeger, 1987. Disponível on line: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1853/06/17.htm> Acesso em 10/01/2013, acesso em 22/02/2013.

\_\_\_\_\_. [1857] O método da economia política. Trad.: Fausto Castilho. *Crítica Marxista*, n.30, jan/jul/2010.

\_\_\_\_\_. [1859] *Para a crítica da economia política; salário, preço e lucro; o rendimento e suas fontes*. 2.ed. Editor: Jacob Gorender. Trad.: Edgard Malagodi, Leandro Konder, José Arthur Giannotti e Walter Rehfeld. São Paulo: Nova Cultural, 1986. (Col. Os Economistas).

\_\_\_\_\_. [1867] *O Capital: Crítica da Economia Política*. 3. ed.; Trad.: Regis Barbosa e Flávio Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Col. Os Economistas).

\_\_\_\_\_. [1871] A guerra civil na França. In.: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Textos*. v. II, São Paulo: Edições Sociais, 1976.

\_\_\_\_\_. ENGELS, F. [1850] Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas. In.: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich *Textos*. v. III, São Paulo: Edições Sociais, 1976.

\_\_\_\_\_. [1852] Free Trade and The Chartists. *New-York Daily Tribune*, 25 de agosto de 1852. In.: MECW v. 11. Disponível on line: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/08/25.htm>, acesso em 11/01/2013.

\_\_\_\_\_. [1857-1858] *Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858*, Esboços da crítica da economia política. Trad.: Mario Duayer, Nélio Schneider, Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. [1861-1863] Maquinaria e trabalho vivo: os efeitos da mecanização sobre o trabalhador. Trad.: Jesus Ranieri. MEGA, v. 11, Berlim, 1982, pp. 2053-59. Disponível on line: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1863/05/maquinaria.htm>, acesso em 21/02/2013.

\_\_\_\_\_. [1873] Political indifferentism. In. MARX, K. *The Plebs*, v. XIV, London, 1922. Disponível on line: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1873/01/indifferentism.htm>, acesso em 12/12/2012.

\_\_\_\_\_. [1853] Revelations concerning the communist trial in Cologne. In.: MECW, v. 11, Disponível on line: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1853/revelations/index.htm>, acesso em 22/02/2013.

\_\_\_\_\_.; ENGELS, F. [1844] *A Sagrada Família ou crítica da Crítica crítica*: contra Bruno Bauer e consortes. Trad.: Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_.; ENGELS, F. [1845-46] *A Ideologia Alemã*: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, Bruno Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. Trad.: Rubens Enderle, São Paulo: Boitempo, 2009.

\_\_\_\_\_.; ENGELS, F. *Obras escogidas*. Moscou: Progresso, 1979.

\_\_\_\_\_.; ENGELS, F. *Sobre la revolución de 1848-1849*. Moscou: Progresso, 1981.

\_\_\_\_\_.; ENGELS, F. [1848] *Manifesto do Partido Comunista*. Trad.: Victor Hugo Klagsbrunn. In: FILHO, Daniel Aarão Reis; COUTINHO, Carlos Nelson; KONDER, Leandro (Orgs.). *O Manifesto Comunista: 150 anos depois*. São Paulo: Perseu Abramo, 1998.

\_\_\_\_\_.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. 2. ed., Rio de Janeiro: Vitória, 1961-1963.

\_\_\_\_\_.; ENGELS, F. *Textos*. São Paulo: Edições Sociais, 1975-1976.

\_\_\_\_\_.; ENGELS, F. [1848-49] *Sobre la revolución de 1848-1849: artículos de 'Neue Rheinische Zeitung'*. Moscou: Progresso, 1981.

MCLELLAN, David. *As ideias de Engels*. Trad.: James Amado, São Paulo: Cultrix, 1977.

\_\_\_\_\_. *Karl Marx: vida e pensamento*. Trad.: Jaime Clasen, Petrópolis: Vozes, 1990.

MELLO, Alex Fiuza de. *Marx e a Globalização*. São Paulo: Boitempo, 1999.

MÉSZÁROS, I. *A crise estrutural do Capital*. Trad.: Francisco Raul Cornejo [et al.]. São Paulo: Boitempo, 2009.

\_\_\_\_\_. *O Século XXI: Socialismo ou Barbárie*. Trad.: Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2003.

\_\_\_\_\_. *Para além do Capital*. Trad.: Paulo César Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo; Campinas (SP): EdUnicamp, 2002.

\_\_\_\_\_. *O poder da ideologia*. Trad.: Magda Lopes. São Paulo: Ensaio, 1996.

MONAL, Isabel. Ser genérico, esencia genérica en el jovem Marx. *Crítica Marxista*, n. 16, mar./2003.

MONFARDINI, Rodrigo Delpupo. Mistificação, fetichismo e método em Marx. *Anais do Seminário Marx e o Marxismo 2011: teoria e prática*. Universidade Federal Fluminense – Niterói – RJ – de 28/11/2011 a 01/12/2011. Disponível on line: <http://www.uff.br/niepmarxmarxismo/MM2011/TrabalhosPDF/AMC114F.pdf>, acesso em 24/01/2013.

MORAES, João Quartim de. Contra a canonização da democracia. *Crítica Marxista*, n. 12, abr./2001.

MORFINO, Vittorio. A sintaxe da violência entre Hegel e Marx. *Trans/Form/Ação*, (São Paulo), v.31, n.2, 2008. Disponível on line: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v31n2/02.pdf>, acesso em 30/01/2013.

MUSTO, Marcello. A formação da crítica de Marx à economia política: dos estudos de 1843 aos Grundrisse. Trad.: Marcos Soares. *Crítica Marxista*, n. 33, jan/jul/2011.

NAPOLEONI, Claudio. *Leciones sobre el sexto capítulo (inédito) de Marx*. Trad.: Ana Maria Palós, Ciudad de México: Era, 1976.

NAVES, Márcio Bilharino. *Marx: ciência e revolução*. São Paulo: Moderna, Campinas (SP): Unicamp, 2000. (Col. Logos).



NEGT, Oskar. *Dialética e história: crise e renovação do marxismo*. Trad.: Ernildo Stein. Porto Alegre: Movimento; Goethe Institut, 1984. (Col. Dialética v. 11)

NETTO, José Paulo. *Marxismo Impenitente: contribuição à história das ideias marxistas*. São Paulo: Cortez, 2004.

NIETZSCHE, F. *Assim falava Zaratustra*. Trad.: José Mendes de Souza. Disponível on line: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/zara.html>, acesso em 24/03/2013.

NISBET, Robert. *História da idéia de progresso*. Brasília: EdUNB, 1985.

ORSO, Paulino José; LERNER, Fidel; BARSOTTI, Paulo (Orgs.). *A Comuna de Paris de 1871*. São Paulo: Ícone, 2002.

PANNEKOEK, Anton. *A Luta Operária* [1908]. Disponível on line: <http://www.marxists.org/portugues/pannekoe/ano/luta/cap04.htm> aceso em 09/11/2012, acesso em 09/11/2012.

PERISSINOTTO, Renato Monseff. *Marxismo e ciência social: Um balanço crítico do marxismo analítico* *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 25, n.73, jun./2010.

\_\_\_\_\_. *O 18 Brumário e a análise de classe contemporânea*. *Lua Nova*, São Paulo, n.71, 2007. Disponível on line: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n71/03.pdf>, acesso em 12/01/2013.

PINASSI, Maria Orlando (Org.). *Leandro Konder: A Revanche da Dialética*. São Paulo: Boitempo; Unesp, 2002.

PINHEIRO, Milton. *A Comuna de Paris: contradições do Estado burguês e poder emancipatório*. *Revista Dialética*, v. 2, n. 2, nov./2011. Disponível on line: <http://www.revistadialetica.com.br/ojs/index.php/web/article/viewFile/22/24>, acesso em 10/02/2013.

PIRES, Cecília. *As aporias da revolução: rupturas dialéticas e ritualizações do poder*. *Filosofia Unisinos*, v. 5, n.9, jul/dez/2004.

PIRES, Francisco Videira. *Marx e o Estado*. Porto (Portugal): Lello & Irmão, 1983.

POLARI, Rômulo Soares. *A concepção keynesiana das crises econômicas e sua crítica com base em Marx*. *Revista de Economia Política*, v. 4, n. 2, abr./Jun./1984. Disponível on line: <http://www.rep.org.br/pdf/14-6.pdf>, acesso em 28/02/2013.

POPPER, Karl. *A miséria do historicismo*. Trad.: Octany da Mota e Leonidas Hegenberg. São Paulo: Edusp, 1980. Disponível on line: <http://pt.scribd.com/doc/11026499/Karl-Popper-A-Miseria-Do-Historicismo>, acesso em 15/01/2013.

\_\_\_\_\_. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Trad.: Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1974. (Col. Espírito do Nosso Tempo).

\_\_\_\_\_. *Em busca de um mundo melhor*. Lisboa: Fragmento, 1989.

POULANTZAS, Nicos. *Poder político e classes sociais*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1986.

PRZEWORSKI, Adam. *Capitalismo e social democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REICH, Wilhelm. *O que é a consciência de classe?* Lisboa: Textos Exemplares, 1976.

REICHEL, Helmuth; HENNIG, Eike; SCHÄFER, Gert; HIRSCH, Joaquim. *A teoria materialista do Estado: materiais para a reconstrução da teoria marxista do Estado*. Trad.: Flávio Beno Siebeneicher. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. (Col. Biblioteca Tempo Universitário, 87).

ROITMAN, Janet. Crisis: what is at stake? *Political Concepts: a Critical Lexicon*. v. 1, dec./2011. New York: New School for Social Research. Disponível on line: <http://www.politicalconcepts.org/2011/crisis>, acesso em 30/10/2012.

ROSAS, Paulo da Silveira. O dilema da psicologia contemporânea. *Psicologia: Ciência e Profissão*, v.30, nº especial., Brasília, dez./2010. Disponível on line: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-98932010000500003&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-98932010000500003&script=sci_arttext), acesso em 12/01/2013.

ROUGERIE, Jacques. *La Comune de 1871*. Paris: PUF, 1971.

SADER, Eder. *Marxismo e teoria da revolução proletária*. São Paulo: Ática, 1986.

SADER, Emir. *Estado e política em Marx*. São Paulo: Cortez, 1993.

SAFATLE, Vladimir. Marx Ataca. *Cult*, n.160, 22/08/2011, *Colunistas*. Disponível on line: <http://revistacult.uol.com.br/home/2011/08/marx-ataca>, acesso em 30/01/2013.

SALUN, Alfredo Oscar. Revolução Francesa e Comuna de Paris: Reflexões na Educação Básica. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – Anpuh*, São Paulo, jul./2011. Disponível on line: [http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300879193\\_ARQUIVO\\_Rev.FrancesaeComunadeParis.pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300879193_ARQUIVO_Rev.FrancesaeComunadeParis.pdf), acesso em 10/02/2013.

SAMPAIO Jr., Plínio de Arruda. Crise e barbárie. *Crítica Marxista*, n. 29, jul/dez/2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 7. ed., v. I, São Paulo: Cortez, 2009.

SAY, Jean.-Baptiste. *Tratado de economia política*. São Paulo: Abril, 1983.

SCHUMPETER, Joseph Alois. *Teoria do desenvolvimento econômico: uma investigação sobre lucros, capital, crédito, juro e o ciclo econômico*. Trad.: Maria Sílvia Possas. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Col. Os Economistas).

SECCO, Lincoln. Revolução e Juventude. Disponível on line: [http://www.lainsignia.org/2005/enero/soc\\_028.htm](http://www.lainsignia.org/2005/enero/soc_028.htm), acesso em 12/02/2013.

SHAKESPEARE, William. *A tragédia de Hamlet, príncipe da Dinamarca*. Trad.: Néelson Jahr Garcia. Disponível on line: <http://virtualbooks.terra.com.br/freebook/shakespeare/hamlet.htm>, acesso em 9/02/2013.



SISMONDI, Jean Charles-Léonard Sismondi de. *Novos princípios de economia política*. Trad.: Fani Goldfarb Figueira. Curitiba: Segesta, 2009.

SMITH, Merritt Roe; MARX, Leo (Orgs.). *Does technology drive history? the dilemma of technological determinism*. Cambridge: MIT Press, 1994.

SOBOUL, Albert; ROUGERIE, Jacques; LABROUSSE, Ernest et al. Historiadores franceses debatem a Comuna de Paris. *Crítica Marxista*, n. 13, out./2001.

SWEEZY, Paul. *Teoria do desenvolvimento capitalista: princípios de economia política marxista*. 6. ed.; Trad.: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. (Col. Biblioteca de Ciências Sociais, economia).

TARCUS, Horacio. ¿Es el marxismo una filosofía de la historia? Marx, la teoría del progreso y la cuestión rusa. *Andamios*. Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. v.4, n.8, jun./2008.

TEIXEIRA, Francisco José Soares. *Pensando com Marx: uma leitura crítico-comentada de O Capital*. São Paulo: Ensaio, 1995.

TEIXEIRA, Paulo Fleury. A individualidade humana na obra marxiana de 1843 a 1848. *Ensaio Ad Hominem*, n. 1, Tomo I - Marxismo, jan./jul./1999.

TEXIER, Jacques. *Revolução e democracia em Marx e Engels*. Trad.: Duarte Pacheco Pereira. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2005.

THOMPSON, Edward Palmer. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. Algumas observações sobre classe e falsa consciência. Disponível on line: <http://www.marxists.org/portugues/thompson/1977/mes/classe.htm#r1>, acesso em 25/01/2013.

TONET, Ivo. Marx e a Política (prefácio ao Glosas Críticas... de Marx). *Práxis*, n. 5, out./dez./1995.

TROTSKY, Leon. *A revolução permanente*. Trad.: A. Castro. Lisboa: Antídoto, 1977.

TUCKER, David. *Marxismo e individualismo*. Trad.: Nathanael Caixeiro. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1983.

TUCKER, Robert. *Karl Marx: filosofia e mito*. Trad.: Affonso Blacheyre. Rio de Janeiro: Zahar, 1963. (Col. Biblioteca de Ciências Sociais).

VÁSQUEZ, A. S. *Filosofia da Práxis*. 4.ed., Trad.: Luiz Fernando Cardoso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VEIGA, José Eli da. Sobre o retorno do velho barbudo. *Valor Econômico*, 29 nov. 2005. Disponível on line: <http://www.acesa.com/gramsci/?id=434&page=visualizar>, acesso em 30/01/2013.

VIANA, Nildo. Cultura, tradição e memória: a juventude entre a permanência e a ruptura. *Revista da Faculdade Estácio de Sá*. Goiânia-GO, v.1, n.2, set./dez./2009. Disponível on line: [http://www.saps.com.br/sites/estacio/downloads/revista/2\\_revista\\_ciencias\\_humanas\\_revisada.pdf#page=10](http://www.saps.com.br/sites/estacio/downloads/revista/2_revista_ciencias_humanas_revisada.pdf#page=10), acesso em 12/02/2013.

\_\_\_\_\_. Karl Marx e a essência autogestionária da Comuna de Paris. *Revista Espaço Acadêmico*, n.118, (Dossiê - Comuna de Paris - 140 anos), mar./2011. Disponível on line: <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/12613/6702>, acesso em 20/02/2013.

\_\_\_\_\_. Luta de classes e universo cultural. *Letralivre*. Rio de Janeiro: Achiamé, ano 11, n. 45, 2006.

VIPARELI, Irene. 1848- Uma teoria conjuntural da Revolução. *Germinal: Marxismo e Educação em Debate*, Londrina, v. 1, n. 1, jun./2009. Disponível on line: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/germinal/article/view/2646/2300>, acesso em 10/10/2011.

\_\_\_\_\_. O contributo da Revolução Européia de 1848 à teoria revolucionária de Karl Marx. *Humanidades em Revista*. Unijuí; Ano 6; n. 8; Jan./Jun./2009.

\_\_\_\_\_. Le incoerenze teoriche delle riflessioni marxiane degli anni quaranta e il valore “teorico” della rivoluzione del 1848. *Saberes*, Natal – RN, v. 1, n.2, mai./2009.

WOHLFART, João Alberto. *Filosofia e economia: Marx e a crise do capitalismo atual*. Passo Fundo: IFIBE, 2011.