

Jacobinismo e bonapartismo em Marx*

Paulo Barsotti**

Resumo:

Este artigo trata das relações entre sociedade política e sociedade civil e o fenômeno histórico do bonapartismo em Marx. O texto é dividido em três partes, onde são tratados a gênese do Estado moderno, as formas da manifestação da autonomia do Estado no processo revolucionário burguês (jacobinismo e o I Império), e a forma deste fenômeno no momento da contra-revolução burguesa (II Império).

Palavras-chave: Estado. Política. Bonapartismo. Jacobinismo. Politicismo.

O fenômeno da autonomia e independência do Estado burguês, diante da sociedade civil, está no centro da *crítica ao estado e à política* em Marx. Ele aparece em pelo menos três momentos distintos: I) na gênese do Estado moderno, na forma das monarquias absolutas; II) na era das revoluções burguesas, através do Terror jacobino e no I Império francês; III) e no momento contra-revolucionário burguês, nas figuras do II Império francês e do Império alemão de Bismark.

Disso decorre o espaço privilegiado e central que o bonapartismo – fenômeno de *destempero do Estado burguês* – ocupa em sua reflexão política.

I

Marx inicia a realização de sua “revisão crítica” do Estado hegeliano, a partir de 1843, em *Para a crítica da filosofia do direito de Hegel* (Marx, 1987a). A partir deste texto não vamos mais encontrar, em sua produção teórica, nada que afirme a supremacia, a autonomia e a independência do Estado em relação à sociedade civil, muito menos algo que o glorifique, que enalteça a política ou que declare a eternidade de ambos. O Estado e a política serão sempre tratados como fenômenos históricos, transitórios e finitos.

* Este artigo é uma versão modificada e ampliada do material apresentado no Colóquio Nacional Marx e o Marxismo, realizado na Universidade Federal Fluminense, em 2011.

** Doutor em História Econômica (USP). Professor da FGV-SP. End. Eletrônico: pdbarsotti@gmail.com

O Estado é sempre denunciado como instrumento de escravidão do trabalho 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. O Estado jamais aparece como o demiurgo da sociedade civil e, sim, como produto da “instituição da propriedade privada” (Cf. Marx, 1987a), daí sua impotência, seus limites de ação e sua impossibilidade na resolução dos males sociais.

O desmascaramento da pseudo-onipotência da política é reforçado pelas leituras que Marx faz sobre a história da França e da Revolução de 1789, anotadas em suas cadernetas de Kreuznach. Os resultados destas reflexões, aprofundados com novas leituras sobre a Convenção, serão parcialmente publicados em 1844, nos *Anais franco-alemães*, a saber: *Para a crítica da filosofia do Direito de Hegel: Introdução* (Marx, 1987b) e *Sobre a questão judaica* (Marx, 1987c). E, ainda, no semanário alemão, editado em Paris, o *Vorwärts* serão publicadas as *Glosas críticas marginais para o artigo “O rei da Prússia e a reforma social”*. Por um prussiano. (Marx, 1987d).

Para o que nos interessa aqui, o destaque recai sobre esta última publicação. Estes artigos são dirigidos contra o entendimento de Arnold Ruge sobre a rebelião dos tecelões da Silésia (1844), e sua proposta de solução para a questão social pela elevação da consciência política e a constituição de um *verdadeiro* estado político que superasse o estado apolítico da Alemanha. Para Marx esta era uma oportunidade de se desvencilhar publicamente das concepções de seu ex-companheiro dos *Anais franco-alemães*, e apresentar os últimos resultados de suas investigações.

Contrapondo-se à crença de Ruge na superioridade da consciência e ação política e na separação do Estado e da sociedade civil, Marx reflete sobre a “relação geral da política com os males sociais”, e adverte que “o estado e a organização da sociedade não são, do ponto de vista político, duas coisas distintas” (Marx, 1987d: 513). Após demonstrar a incapacidade do estado politicamente *acabado* da Inglaterra em solucionar o pauperismo – quer pela “caridade”, repressão ou recorrendo a medidas “administrativas” estatais – Marx reporta-se à gênese do Estado moderno, ao “período clássico do espírito político”, destacando dois momentos da história da Revolução Francesa, quando a autonomia do estado frente à sociedade civil é elevada ao extremo.

O primeiro na Convenção, quando os jacobinos – o “máximo de *energia política, poder político e inteligência política*” (Marx, 1987d: 512) – diante do pauperismo, determinam ao Comitê de Salvação de Saúde Pública a elaboração de estudos e meios que decretassem sua erradicação. O resultado foi que o mundo ganhou “mais um decreto e que, um ano depois, a Convenção” se viu “cercada por um tropel de mulheres famintas” (Marx, 1987d: 512) e os jacobinos à beira guilhotina.

O segundo momento, quando Napoleão Bonaparte, indignado com a mendicância em Paris, determinou que a burocracia estatal planejasse medidas administrativas para sua eliminação. Passados alguns meses, como nada de efetivo surgisse, decretou em julho de 1808 uma lei de repressão à mendicância.

Para Marx, o fundamento dos males sociais se encontraria na vida privada regida por leis exteriores e naturais ou nas imperfeições subjetivas éticas, morais e religiosas dos membros da sociedade civil. O Estado estaria impedido de superar a contradição entre sua suposta disposição ética e moral, bem como sua “boa administração”, e os instrumentos desta possibilidade, “*sem eliminar a si mesmo*”, o que seria impensável do ponto de vista estritamente político. (Marx, 1987d: 513, grifos meus) O Estado, insiste Marx, “repousa na contradição entre a vida privada e a vida pública, sobre a contradição entre os interesses gerais e os interesses particulares”. Por essa razão, a atividade do Estado e da política limita-se a uma *administração burocrática e burocratizante*, a uma “atividade formal e negativa, pois sua ação termina ali onde começa a vida civil e seu trabalho”. (Marx, 1987d: 513)

O “caráter anti-social da vida civil” burguesa – da propriedade privada com sua concorrência e “mútua rapinagem” – determina a “*impotência como lei natural*” da vida do Estado e de sua ação administrativa. E é esta “escravidão da sociedade civil” que serve de base ao “fundamento natural” do Estado moderno, assim como, “a sociedade civil da escravidão era o fundamento sobre o qual se apoiava o Estado antigo”. A conclusão de Marx é taxativa: “*A existência da escravidão e do estado são inseparáveis*” (Marx, 1987d: 513, grifos meus).

Para reforçar essa concepção definitiva sobre o Estado, de seu vínculo e união com a sociedade civil, Marx acentua:

O Estado antigo e a escravidão antiga – francos e sinceros antagonismos clássicos – não estavam *fundidos* entre si mais estreitamente do que o Estado moderno e o mundo moderno de traficantes (...). Se o Estado moderno quisesse acabar com a *impotência* de sua administração, teria que acabar com a atual vida privada. E se quisesse acabar com a *vida privada*, teria que destruir a si mesmo, pois o Estado só existe em oposição a ela. (Marx, 1987d: 513-514).

Como o Estado não pode negar o princípio de sua existência, a vida privada, procura a razão de suas imperfeições e defeitos em “circunstâncias *exteriores* a ela”, pois, ironiza Marx, o “suicídio é contra a natureza” (Marx, 1987d: 514).

Assim, da mesma forma que a ação e a atividade estatal são demarcadas pelos interesses privados, a racionalidade política encontra-se limitada por eles:

Quanto mais poderoso é o Estado, quanto mais político seja um país, menos disposto está em reconhecer a fonte dos males sociais e seu princípio geral no

princípio do Estado, e, na atual organização da sociedade, da qual o Estado é sua expressão ativa, consciente e oficial. A inteligência política é o que é porque ela só pensa dentro dos limites da política. Quanto mais aguda, mais viva é, mais incapaz será de compreender os males sociais. (Marx, 1987d: 514).

A unilateralidade da consciência e da inteligência política bloqueia a compreensão da *totalidade social* e, desta forma, faz emergir o fenômeno do *politicismo*, que permeia a história política moderna.

Marx alerta, ainda, ao movimento operário sobre o perigo de cair no *ardil da política*, exemplificando com as primeiras insurreições operárias de Lyon (1831 e 1834), numa clara, mas não explícita, crítica ao “comunismo de natureza política” de Louis Blanqui e seus adeptos. A inteligência e a consciência política não garantiriam a revolução social:

Quanto mais desenvolvido e generalizado se encontra o intelecto político de um povo, tanto mais o *proletariado* – pelo menos no início do movimento – gasta suas energias em revoltas incompreensíveis e estéreis que são afogadas em sangue. Como pensam subordinados à forma política, vêem o fundamento de todos os males na vontade, os meios para remediá-los na força e na derrocada de uma determinada *forma de governo*. (...) Os operários de Lyon só acreditavam em perseguir fins políticos, serem soldados da república, quando na realidade eram soldados do socialismo. O entendimento político não lhes permitia ver com clareza as raízes da penúria social, os impedia de ver sua verdadeira finalidade: a inteligência política enganava o seu *instinto social*. (Marx, 1987d: 518-519)

Marx explicita pela primeira vez sua adesão ao socialismo e à revolução social, após insistir na importância da insurreição dos tecelões da Silésia, na condição do proletariado alemão como o “*teórico do proletariado europeu*” e de sua “*vocação clássica pela revolução social*”, no interior da “*miséria alemã*” (Marx, 1987d: 519).

Em oposição à tese apregoada por Ruge – da necessidade da “*alma política*” para a revolução – Marx retoma a diferenciação entre emancipação política e emancipação social feita nos *Anais franco-alemães*. Para Ruge, o horizonte revolucionário seria a realização da comunidade política. A questão social estaria subordinada à emancipação política, e a revolução concebida como a luta dos homens para sair do isolamento e exclusão da comunidade política. Para Marx, todas as revoluções implicariam na luta contra o isolamento da comunidade política, como se observa no embate pela cidadania na Revolução Francesa. Porém, a diferença dos trabalhadores é que eles estariam excluídos de uma comunidade de maior dimensão que a comunidade política: a comunidade humana.

Essa comunidade, da qual é *separado pelo seu próprio trabalho*, é a *própria vida*, a vida física e espiritual, a moralidade humana, atividade humana, o prazer humano, a

essência humana. A *essência humana* é a *verdadeira comunidade* humana. E assim como o desesperado isolamento dela é incomparavelmente mais universal, insuportável, pavoroso e contraditório, do que o isolamento da comunidade política, assim também a supressão desse isolamento e até uma reação parcial, uma *revolta* contra ele, é tanto mais infinita quanto o *homem é mais infinito* em relação ao cidadão e a *vida humana* em relação à *vida política*. (Marx, 1987d: 519)

Por isso, a revolta dos tecelões silesianos, apesar de suas dimensões parciais e restritas a um distrito, pelo seu sentido de luta contra o isolamento da comunidade universal, “encerra sempre uma alma *universal*, e por mais universal que seja, uma insurreição *política* guardará, por mais *colossal* que seja sua forma, sempre um espírito *estreito* (Marx, 1987d: 519).

A perspectiva da revolução social é concebida por Marx como expressão da *consciência social* superior à parcialidade da *consciência política*, pois situa-se do “ponto de vista da totalidade”, porque ela se configura como

(...) um protesto do homem contra a vida desumanizada, porque parte do *ponto de vista do indivíduo real*, porque a comunidade, contra cuja separação o indivíduo reage, é a verdadeira comunidade do homem, é a *essência humana* (Marx, 1987d: 520).

Para Marx, a parcialidade e a limitação *de toda revolução política*, ainda que não seja desprezível em ocasiões históricas especiais, está precisamente em centrar-se na luta contra o isolamento das classes e frações de classes que, circunstancialmente, estejam fora da esfera política e da participação dos negócios de Estado:

O seu ponto de vista é aquele do Estado, de uma totalidade abstrata, que subsiste apenas através da separação da vida real, que é impensável sem o antagonismo organizado entre a idéia geral e a existência individual do homem. Por isso, uma “revolução com alma política” organiza também, de acordo com a natureza *limitada e dual* dessa alma, um círculo dirigente da sociedade, às custas da própria sociedade. (Marx, 1987d: 520)

Encaminhando para a conclusão do texto, Marx contrapõe-se à idéia de Ruge de “revolução social com alma política” e propõe, nos seguintes termos, a revolução da perspectiva da emancipação humana:

Toda revolução dissolve a *velha sociedade*; nesse sentido é uma revolução *social*. Toda revolução derruba o *velho poder* e, nesse sentido é uma revolução *política*. O “Prussiano” tem que escolher entre a paráfrase e o absurdo. No entanto, tudo que uma *revolução social* com *alma política* tem de contraditório ou absurdo, uma *revolução política* com *alma social* tem de racional a *revolução* em geral – a *derrubada* do poder político existente e a *dissolução* das velhas relações – é um *ato político*.

E sem *revolução* não pode o *socialismo* se realizar. Ele necessita deste ato político na medida em que tem a necessidade da *destruição* e da *dissolução*. Mas, ali onde começa a sua *atividade organizadora*, ali onde se manifesta seu *fim em si*, sua alma, o socialismo se despoja de seu envolvimento *político*. (Marx, 1987d: 520)

Essas colocações finais que expressam a concepção de Marx sobre a política e o socialismo, demonstram que a revolução social envolve dois momentos específicos: o primeiro, *o ato político, que é meio, destrutivo e negador* das formas políticas não eternas, e o segundo, *o ato social construtivo*, que é a alma, a finalidade do socialismo como *organizador da vida social*, eliminando-se nesse processo todo *conteúdo político*.

Marx realiza nessas Glosas uma síntese de todo o processo iniciado com a “revisão crítica” do Estado racional, passando pela dupla crítica a Hegel e aos neohegelianos, pela sua primeira crítica à Economia Política e às diferentes vertentes do comunismo então existentes, e alcança nesse momento um novo patamar que *estabelece os fundamentos da sua crítica ao estado e à política* que estarão presentes até o fim de sua obra.

O outro acontecimento marcante na vida de Marx, em 1844, foi seu reencontro com Engels em Paris, que sela o acordo teórico-prático para o resto de suas vidas. Importa ressaltar que a contribuição de Engels na elaboração do conceito de bonapartismo foi decisiva, em especial no caso do bonapartismo alemão, que tratei em outra oportunidade¹.

II

O Terror jacobino e o I Império de Napoleão voltam a ser examinados em 1845, como exemplos do máximo da energia política e da autonomia do Estado do processo revolucionário francês, em *A sagrada família ou crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e seus seguidores* (Marx e Engels, 1987), a primeira obra de Marx e Engels. O tema aparece no capítulo 6, item 1, redigido por Marx, “Batalha crítica contra a Revolução Francesa”, a propósito da crítica à filosofia especulativa de Bruno Bauer e consortes, e do “reexame” que fazem da Revolução Francesa. Para Bauer, em sua visão idealista, a Revolução Francesa é tomada “não como o tempo das tentativas revolucionárias dos franceses no seu sentido prosaico, mas ‘somente’ como ‘o símbolo e a expressão fantástica’” de suas “elucubrações

¹Maiores detalhes em Barsotti (2009).

críticas”. Desqualificando a “massa” limitada por um egoísmo natural, Bauer parte para a afirmação da necessidade de idéias políticas instituidoras e produtoras de um Estado ideal, como sistema universal necessário para assegurar e manter a coesão social dos “diferentes átomos egoístas” (Marx e Engels, 1987: 117-118).

Contra o idealismo especulativo de que as idéias possam levar a cabo qualquer coisa, Marx – no mesmo espírito de *Para a crítica da filosofia do Direito de Hegel: Introdução* –, coloca a unidade entre pensamento e ação, da filosofia e da massa proletária, da carne e do espírito como o fundamento de toda realização humana:

As idéias nunca podem levar a ultrapassar um antigo estado do mundo, apenas podem permitir ultrapassar as idéias do antigo estado de coisas. Falando de uma maneira geral, as idéias nunca podem executar nada. Para executar as idéias, são necessários os homens, que põem em ação uma força prática. (Marx e Engels, 1987: 118)

Contra a especulação teológico-política de Bauer, aparece assim o fundamento ontológico marxiano daquilo que assegura a coesão social, as relações humanas e sua associação:

É a *necessidade natural*, são as *propriedades essenciais do homem*, por mais alienadas que pareçam, é o *interesse*, que conserva os membros da sociedade burguesa cujo laço *real* é constituído pela *vida civil* e não pela *vida política*. O que assegura a ligação dos átomos da sociedade burguesa não é, pois, o *Estado...* (Marx e Engels, 1987: 119-120)

Marx finaliza este ponto, retomando a crítica do Estado iniciada nos *Manuscritos de Kreuznach*: “A *superstição política* é a única que nos dias de hoje pensa que a vida civil é um resultado do estado, na realidade, é a vida civil que mantém a coesão do estado.” (Marx e Engels, 1987: 120).

Para Bauer, a derrota jacobina é explicada pela “contradição” entre a “idéia colossal” de Robespierre e Saint-Just de criar um “povo livre” por um Estado democrático baseado na justiça e virtude públicas – nos moldes da Antiguidade Clássica greco-romana – e o caráter vulgar e egoísta da massa. Assim, para o “teólogo político”, o Terror só teria se mantido pela violência revolucionária, sendo derrotado pelo povo “covarde e pérfido” de quem não podia se esperar outra atitude. (Marx e Engels, 1987: 120).

Esta compreensão moralista do fracasso jacobino é rechaçada por Marx pela afirmação de que liberdade, justiça e virtude públicas não são atributos do Estado, que os impõe à sociedade. Ocorre exatamente o inverso: estes atributos se constituem objetivamente nas “manifestações vitais da ‘população’ e das qualidades do ‘povo’” (*Ibidem*). O que, de fato, os homens do Terror não

compreenderam – e por isso foram derrotados – era a verdadeira natureza do Estado burguês:

Robespierre, Saint-Just e o seu partido sucumbiram porque confundiram a *sociedade de democracia realista* da Antigüidade, assentado na base da *escravatura real*, com o *Estado representativo moderno de democracia espiritualista*, que assenta na *escravatura emancipada, na sociedade burguesa*. (Marx e Engels, 1987: 121)

O que o *politicista* Bauer considera como a “idéia colossal” dos jacobinos, ou seja, o Estado como fonte de justiça e virtude, Marx considera como confusão, anacronismo e “colossal ilusão”. Após terem sancionado e reconhecido os direitos do homem – como o fundamento da sociedade burguesa, a “sociedade da indústria, da concorrência universal, dos interesses privados que buscam livremente os seus fins, esse regime de anarquia, do individualismo natural e espiritual” (Marx e Engels, 1987: 121) – os homens do Terror quiseram, em nome da virtude, da frugalidade, da inflexibilidade das repúblicas greco-romana, “anular posteriormente para este ou aquele indivíduo particular as manifestações vitais dessa sociedade, pretendendo enfeitar à antiga a cabeça política dessa sociedade.” (Marx e Engels, 1987: 121)

Essa ilusão – o excesso de confiança e entusiasmo na força, no poder, energia e racionalidade da política e do Estado, aliado à não compreensão da configuração histórica específica do momento vivido – levou o Terror a proclamar o “direito de um homem que não era o homem da sociedade antiga, do mesmo modo que as condições econômicas e industriais em que vive não eram as da Antigüidade” (Marx e Engels, 1987: 121). A mesma crítica e denúncia dos limites da política, que já tinha sido feita nas *Glosas de 1844*, é agora apresentada nestes termos:

Quanto mais vivo e sagaz seja [o pensamento político], *mais incapacitado* se encontrará para compreender os males sociais. O período *clássico* do pensamento político foi a Revolução Francesa. Longe de reconhecer no princípio do Estado a fonte dos males sociais, os heróis da *Revolução Francesa* viam nos defeitos sociais, a origem das imperfeições políticas. (Marx e Engels, 1987: 121)

Independentemente dos equívocos do Terror, este é, para Marx o momento mais radical e popular do processo revolucionário francês, da revolução permanente, da centralização do poder com sua ditadura legislativa, e seus organismos de democracia direta. Apesar de ser clara a posição de *crítico* do trágico drama político vivido pelos homens do Terror, isto não livrou Marx de ser considerado – por vários autores dos anos 1970² – como um jacobino. Esta

²Cf. em Lichtheim (1975) e Levine (1975).

consideração aproximaria Marx como defensor de uma concepção política e de estado totalitária. Assim, teríamos um Marx bolchevique e stalinista e a ditadura do proletariado como a reedição da ditadura jacobina, que afirmaria o primado do político sobre o social. Como consequência, a solução dos males sociais se encontraria no Estado. Convenhamos, considerações bem distantes do que foi até aqui exposto pela letra de Marx.

Após o Terror, Bauer volta-se para o período do Diretório, onde “*os espíritos esclarecidos e o movimento político* encaminham-se a passos largos para o ponto em que se tornariam presa de Napoleão” (Marx e Engels, 1987: 121). Marx, que considera a história no seu “sentido prosaico” e “profano”, esclarece que:

(...) foi depois da queda de Robespierre que os espíritos *políticos* esclarecidos, que tinham querido saltar etapas, que tinham pecado pelo *excesso de entusiasmo*, começam a se realizar *prosaicamente*. É sob o governo do *Diretório*, que a *sociedade burguesa* – sociedade que a Revolução tinha libertado dos entraves feudais e reconhecido oficialmente, apesar do *Terror* ter pretendido subordiná-la a uma concepção antiga da vida política – manifesta uma vitalidade prodigiosa. (Marx e Engels, 1987: 121)

Esse é o momento em que surge a força e a vida da nova sociedade, onde são dados os “primeiros movimentos da indústria tornada livre”, onde a nova propriedade fundiária e seus inúmeros proprietários se manifestam, e a “*sociedade burguesa é positivamente representada pela burguesia*” (Marx e Engels, 1987: 121). Inaugurado concretamente o governo do capital, a burguesia passa a exercer *diretamente* o seu poder *político* e os “*direitos do homem* cessam de existir em *teoria*”. Na verdade, o que se tornou a presa de Napoleão no golpe de 18 Brumário (4 de agosto de 1799), não foi para Marx, como Bauer acreditava, o “movimento revolucionário em geral”, mas sim “a *burguesia liberal*” (Marx e Engels, 1987: 121). Há aqui a quebra da representação e do *exercício direto* do poder político da burguesia e a constituição de um Estado que pretende se colocar independentemente da sociedade civil, assim como o Terror.

A ação de Napoleão era direcionada *contra* a burguesia liberal e se constitui na “última batalha do *Terror revolucionário* contra a sociedade burguesa, igualmente proclamada pela Revolução, e contra a sua política” (Marx e Engels, 1987: 121). Mas se é feita uma aproximação de continuidade, uma conexão entre o bonapartismo com o Terror, Marx ressalta a *diferença* existente entre ambos, o pragmatismo de Napoleão e seu entendimento da natureza do Estado moderno:

É certo que Napoleão já compreendia a essência do *Estado moderno*; tomava consciência de que se baseava no desenvolvimento sem entraves da sociedade burguesa, no livre jogo dos interesses particulares, etc. Resolveu reconhecê-la e defendê-la. Não tinha nada de um místico do Terror. (Marx e Engels, 1987: 121)

Apesar de reconhecer e afirmar o poder material da burguesia e de se colocar como *gendarme* de sua ordem social, Napoleão se considerava como representante direto da nação, “o Estado como seu *próprio fim*, e a sociedade burguesa unicamente como um tesoureiro, como um *subordinado* ao qual toda a *vontade própria* era obstruída” (Marx e Engels, 1987: 121).

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, condição que lhe permite ser árbitro social e garantia da ordem pública. Eis outro ponto de contato entre o bonapartismo e o jacobinismo: a ilusão na força, na energia e na vontade política, e a crença na independência e autonomia do poder estatal. Mais uma vez, estamos diante do *politicismo*: a tendência do pensamento político moderno à hipertrofia idealista e superdimensionamento da racionalidade política e o excesso de confiança no poder do Estado.

O terror jacobino é *aperfeiçoado* por Napoleão pela transformação da “revolução permanente” em “guerra permanente”, satisfazendo “à saturação, o egoísmo do nacionalismo burguês” (Marx e Engels, 1987: 122). Outro elemento marcante do bonapartismo, surge nesta passagem: seu *caráter militarista*, bélico, chauvinista-nacionalista e imperialista, que nos coloca diante da primeira manifestação da “ditadura do sabre sobre a sociedade burguesa” (Cf. Marx e Engels, s/d).

Em sua empreitada, Napoleão “oprimia despoticamente o liberalismo burguês”, exigindo sacrifícios, não como no Terror, em nome do Estado da virtude e da justiça, mas em nome do *culto e idolatria* do Estado e de seus “fins políticos” específicos. Napoleão tinha um enorme “desprezo” aos “*hommes d'affaires*”³, o mesmo sentimento que nutria em relação aos ideólogos, e sua indignação maior se manifestava contra o fato dos “proprietários de grandes domínios” poderem “ao seu bel-prazer, cultivá-los ou não”. Para transformar a burguesia em seu tesoureiro, Napoleão intervinha na vida da sociedade civil, isto é, nos negócios privados, sempre que julgasse necessário. Na direção de sua *política econômica intervencionista* é que projetou instituir “o monopólio do *roulage*”⁴ e “submeter o comércio ao Estado”. (Marx e Engels, 1987: 122)

A *tragédia* de Napoleão, assim como a do Terror, foi a pretensão de querer subordinar a sociedade civil à sociedade política. Apesar de todo seu pragmatismo político, ignorou o poder dos homens de negócios que prepararam o seu golpe e provocaram depois a “penúria artificial” que atrasou a campanha da Rússia, contribuindo para sua derrota.

³Homens de negócios.

⁴Transporte de cargas, carroto.

Se os jacobinos foram a *primeira* forma do poder revolucionário burguês, cumpriram o papel de destruição da “base feudal” e, assim, garantiram a afirmação da nova ordem social e eliminaram os entraves do Estado moderno. É Napoleão que finaliza o trabalho revolucionário e estabelece a nova formação social, criando na França as condições internas indispensáveis para o desenvolvimento da “livre concorrência explorar a propriedade territorial dividida e utilizar as forças produtivas industriais da nação que tinham sido libertadas” (Marx e Engels, 1987: 122). Assim, representa a *última* forma de poder revolucionário, que consolida e põe fim à revolução.

O Imperador protege a ordem burguesa ao liquidar a propriedade feudal, promove a parcelização da terra e cria uma nova classe social de pequenos proprietários rurais, que formaram as “fortificações naturais da burguesia contra qualquer ataque de surpresa por parte de seus antigos senhores” (Marx, s/d: 280). Ao mesmo tempo, essa situação é assegurada pela *política externa do expansionismo bonapartista*:

(...) além das fronteiras da França, ele [Napoleão] varreu por toda a parte as instituições feudais, na medida em que isto era necessário para dar à sociedade burguesa da França um ambiente adequado e atual no continente europeu. Uma vez estabelecida a nova formação social os colossos antidiluvianos desaparecem. (Marx e Engels, 1987: 204)

Essa forma estatal de extrema centralização do poder político concentrado no Executivo – oriunda da Monarquia Absoluta e com a presença indispensável da burocracia e do exército permanente – retrata uma situação de *controle indireto* das classes possuidoras, que nutre e financia, durante certo tempo, suas empreitadas em troca de proteção e é a criadora da “superestrutura do edifício do Estado moderno”. O Estado bonapartista leva à saturação a *linha de tendência do desenvolvimento do Estado burguês*, de abstração da sociedade civil e de ilusão suprema na política, estabelecendo um regime que tem consciência da necessidade da opressão social e que, por isso mesmo, representa o máximo de antagonismo entre a sociedade e o Estado. Gestado no quadro da pressão da contra-revolução interna e externa e se alimentando das guerras de coalizão, da Santa Aliança, entre a velha Europa semi-feudal e da moderna Inglaterra contra a França revolucionária, o bonapartismo constitui-se na “forma mais prostituída e, ao mesmo tempo, *última forma de poder estatal que a sociedade nascente* havia começado a criar como meio para emancipar-se do feudalismo...” (Marx e Engels, 1987: 196, grifos meus)

Como se vê, não será a *farsa* do sobrinho de Napoleão, no 18 Brumário de 1851, que deixará o pensador alemão surpreso e atônito diante de uma situação histórica de autonomia do poder estatal, como freqüentemente se alega por

aqueles que consideram Marx prisioneiro de uma concepção exclusiva de Estado, a do “Estado servil”.

III

Se o I Império francês – o primeiro bonapartismo – se dá no quadro histórico de defesa do processo revolucionário burguês contra a reação feudal, o II Império – o segundo bonapartismo – ao contrário, é gestado no quadro da contra-revolução burguesa e se apresenta como a *forma clássica do poder burguês contra-revolucionário* de defesa da ordem vigente contra a ameaça da revolução proletária.

Na análise sobre a farsa de Luis Bonaparte, encenada por mais de duas décadas, Marx retoma suas reflexões sobre a *dupla tragédia* da Revolução Francesa, realizadas entre 1844-1847. Essas considerações, aliadas às que realiza sobre o outro caso de autonomia estatal – o das Monarquias Absolutas – estarão presentes nos escritos de Marx sobre o segundo bonapartismo. Como transparece em *O 18 Brumário de Luis Bonaparte* (Marx, s/d), a *farsa* não parece ser um *acidente histórico*, mas sim o ponto máximo da linha de aperfeiçoamento e ampliação da máquina estatal, centralização do poder no executivo, de autonomia do estado burguês desenhada desde a sua gênese:

Esse poder executivo, com sua imensa organização burocrática e militar, com sua engenhosa máquina do Estado, abrangendo amplas camadas com um exército de funcionários totalizando meio milhão, além de mais meio milhão de tropas regulares, esse tremendo corpo de parasitas, que envolve como uma teia o corpo da sociedade francesa e sufoca todos os seus poros, surgiu ao tempo da monarquia absoluta, com o declínio do sistema feudal, que contribuiu para apressar (...) A primeira revolução francesa, em sua tarefa de quebrar todos os poderes independentes (...) a fim de estabelecer a unificação civil da nação, tinha que forçosamente desenvolver o que a monarquia absoluta começara: a centralização (...), os atributos e os agentes do poder governamental. Napoleão aperfeiçoara essa máquina estatal. A Monarquia legitimista e a Monarquia de Julho nada mais fizeram do que acrescentar maior divisão do trabalho, que crescia na mesma proporção em que a divisão do trabalho dentro da sociedade burguesa criava novos grupos de interesse e, (...) novo material para a administração do estado (...) Finalmente, em sua luta contra a revolução, a República parlamentar viu-se forçada a consolidar juntamente com as medidas repressivas, os recursos e a centralização do poder governamental. Todas as revoluções aperfeiçoaram essa máquina, ao invés de destruí-la. (Marx, s/d: 275-276)

As condições históricas que produziram e permitiram a ascensão ao poder de Luis Bonaparte são marcadas pelo movimento da revolução e da contra-

revolução iniciado em 1830. Com a implantação da Monarquia Constitucional de Luis Felipe, encerra-se, para Marx, o processo revolucionário burguês iniciado quatro décadas antes, com a Revolução de 1789. A burguesia liberal francesa, após suplantar o Terror revolucionário jacobino e o primeiro bonapartismo, como também a Restauração feudal, alcança, em 1830, a realização de seus objetivos, perseguidos desde 1789. Mas, como assinala Marx:

(...) com uma diferença: estando sua *formação política acabada*, a burguesia liberal não mais acreditava, com o Estado representativo constitucional, atingir o Estado ideal, ela não mais aspirava a salvação do mundo nem a objetivos universais humanos; ao contrário, ela havia reconhecido nesse regime a expressão *oficial* de seu poder *exclusivo* e a consagração *política* de seus interesses particulares. (Marx e Engels, 1987: 123)

A partir de 1830, instala-se definitivamente o Estado e o domínio burgueses na França e, para Marx, todas as transformações que a burguesia opera na realidade serão consideradas como revoluções políticas: *aperfeiçoamento e aprimoramento* de seu Estado e de sua dominação. Cada passo desse processo determinava uma forma específica de Estado correspondente aos interesses materiais das frações burguesas, que ora se apresentam como hegemônicas, ora revelam seus limites e possibilidades históricas.

Seu ponto culminante se manifesta com vigor a partir de junho de 1848, quando a burguesia francesa, enfrentando o proletariado – a “ameaça vermelha” – começa a abandonar a sua II República parlamentar – o seu *exercício direto do poder* – e qualquer pretensão de caráter universal, convertendo-se de foco da revolução em país modelar da contra-revolução. Cessa a via revolucionária nos marcos da *revolução política* e inicia-se a marcha da *contra-revolução*, assim descrito por Marx:

Na primeira revolução francesa o domínio dos constitucionalistas é seguido do domínio dos girondinos e o domínio dos girondinos pelo dos jacobinos. Cada um destes partidos se apóia no mais avançado. Assim que impulsiona a revolução o suficiente para se tornar incapaz de levá-la mais além, e muito menos de marchar à sua frente, é posto de lado pelo aliado mais audaz que vem atrás e mandado à guilhotina. *A Revolução move-se assim, ao longo de uma linha ascensional.* Com a Revolução de 1848 dá-se o inverso (...). Cada partido ataca por trás aquele que procura empurrá-lo para frente e apóia-se pela frente naquele que o empurra para trás. Não é de admitir que nessa postura ridícula perca o equilíbrio e, feitas as inevitáveis caretas, caia por terra em estranhas cabriolas. *A Revolução move-se, assim, em linha descendente...* (Marx, s/d: 221, grifos meus)

Por esse caminho, a burguesia, na luta contra a revolução, quanto mais degrada o seu poder parlamentar, mais fortalece o executivo e sua máquina estatal burocrática e repressiva. Primeiro põe fim nas esperanças da República social proclamada em 1848 e impõe a República burguesa. Lança mão da ditadura republicana tricolor para reprimir as jornadas de junho e afastar da cena política a presença operária. As suas diferentes frações não se entendem e permitem que “o homem mais simples da França”, Luis Napoleão, adquira o sentido complexo de “homem neutro”, que podia significar tudo porque não significava nada e, assim se eleja presidente da França.

A burguesia tenta impor ao “aventureiro” sua ditadura parlamentar, mas Luis Bonaparte, com sua *política de manobras*, desgasta o parlamento. O seu jogo, como Marx apresenta, em *Notes to the People* (Cf. Marx, 2002), consiste em “primeiro servir-se do povo contra a burguesia, depois da burguesia contra o povo, e se utilizar do exército contra ambos”. Nessa linha, apresenta propostas à Assembléia Legislativa – como a do retorno do sufrágio universal – que de antemão sabe que serão rejeitadas, lançando os setores populares contra o poder parlamentar.

O esgotamento do regime parlamentar burguês é visível pela incapacidade de cumprir sua finalidade: a de ser *locus* do consenso geral das diferentes frações burguesas, para que – como classe – possa exercer seu pleno domínio na sociedade. Diante deste fato, o divórcio entre a *representação parlamentar* e a burguesia *extra-parlamentar* é inevitável e torna-se mortal. A burguesia tenta desesperadamente um último esforço de promover a fusão entre as duas grandes dinastias – Orleanistas e Bourbons – e, mais uma vez, fracassa, fortalecendo a terceira dinastia: a casa Bonaparte.

O epílogo deste processo será a rejeição da Lei dos Questores, ato desaperado da Assembléia Legislativa em recuperar o poder de requisitar o exército para a sua proteção, sem consulta ao executivo. Com isso, pretendia a burguesia parlamentar colocar o “exército como árbitro entre ela e o povo, entre ela e Luis Napoleão, reconhecendo no exército o poder estatal decisivo”, confirmando “que há muito desistira da pretensão de dominar este poder”. (Marx, s/d: 270)

Mais uma vez, as circunstâncias históricas favorecem o “aventureiro”, que passa a ser a única alternativa para a burguesia manter sua dominação social. Se o regime parlamentar significa “desordem e anarquia”, Luis Napoleão, do alto do executivo, intensifica o seu discurso em “defesa da ordem” e se apresenta como garantia da estabilidade social. Contando com o apoio dos camponeses e da Igreja, tendo o domínio do exército e da polícia, controlando a burocracia estatal, com um parlamento inoperante e dividido, com a classe operária esfacelada e reprimida, Luis Bonaparte *aparece* diante de toda a sociedade francesa como “uma autoridade executiva que se tornou um poder independente”. Não resta

mais nada à burguesia, em 2 de dezembro de 1851, senão aclamá-lo e atribuir-lhe a missão de salvaguardar a ordem burguesa: “melhor um fim com terror do que um terror sem fim” (Marx, s/d: 270).

A imagem, tão a seu gosto, de “benfeitor patriarcal de todas as classes” será constantemente checada, uma vez que “não pode dar a uma classe sem tirar de outra” (Marx, s/d: 284). Para executar tarefa tão contraditória, Luis Napoleão irá se utilizar dos instrumentos criados pela República burguesa: o estado de sítio e o sufrágio universal. O primeiro como o sabre permanentemente erguido sobre todas as classes, e o segundo como instrumento de manipulação das massas, que serão chamadas a exercer o direito de voto, quando convier.

Luis Napoleão, de 2 a 4 de dezembro de 1851, com uma mão decreta o estado de sítio, desarticula todos os partidos e reprime todas as lideranças – entre ele e a sociedade não pode existir nenhuma mediação – e, com a outra, estabelece o sufrágio universal e acena às massas acéfalas sua participação no plebiscito, em 20 de dezembro. Sua vitória é acachapante e o golpe é sancionado. Quase um ano mais tarde, as massas novamente são chamadas a encenar um novo plebiscito, agora para sancionar a restauração do Império hereditário. Luis Bonaparte é aclamado Imperador do II Império francês, sob o nome de Napoleão III. Elimina-se a mediação do parlamento, transformado em peça figurativa, assim como os partidos políticos, configurando-se plenamente o estado bonapartista, *a forma pura de oposição entre o poder estatal e a sociedade*, que irá constituir-se em modelo de dominação e baluarte de sustentação da marcha da contra-revolução burguesa em todo o continente europeu.

O exercício do poder do II Império será analisado por Marx em centenas de artigos que escreve para o diário norte-americano *New York Daily Tribune*,⁵ onde não cansa de denunciar o bonapartismo como o símbolo da decadência, covardia e mediocridade burguesa nos tempos de contra-revolução. Neles, são analisados a política externa expansionista encenada pela farsa do “Império é paz” e o Imperador como o “defensor do princípio das nacionalidades” e “libertador das nações”, utilizadas como justificativa de todas as suas investidas imperialistas e também como instrumento de manobra e política interna, sempre que o poder imperial esteja ameaçado. A política econômica intervencionista é também tratada por Marx, revelando os vínculos estreitos do bonapartismo com o capital financeiro e os lobos da bolsa, e com os grandes industriais ligados a ferrovias e obras públicas.

⁵Cf. Barsotti (2005).

A derrocada do II Império será objeto das Mensagens da Associação Internacional dos Trabalhadores – AIT, que Marx redige a propósito da Guerra Franco-Prussiana, entendida como “guerra de bonapartismos” e, sobre a Comuna de Paris, considerada a “antítese do bonapartismo” que, em sua efêmera existência, esboçou um processo de reversão de todo o processo posto pela gênese do estado burguês, com a desestatização, desburocratização e despolitização da vida social, reduzindo as funções públicas a um caráter estritamente administrativo, subordinando-as ao controle comunal, o controle social.

Para encerrar, a citação não é de Marx, mas de Engels, o co-autor de toda a reflexão marxiana sobre o bonapartismo, que sintetiza muito bem o espírito desta forma de dominação burguesa na contra-revolução. Ela aparece na carta que Engels escreve para Marx, em 13 de abril de 1866, no momento em que Bismarck – como parte de sua política de manobras – instaura o sufrágio universal na Alemanha:

Assim, Bismarck deu o audaz passo do sufrágio universal, ainda que sem Lassalle, ainda que sem seu Lassalle. Ao que parece, depois de certa resistência o burguês alemão se conformou com isto, pois o bonapartismo é a verdadeira religião da burguesia contemporânea. Cada vez mais fica claro para mim que a burguesia é incapaz de governar diretamente, e pôr isso ali onde não existe uma oligarquia que em troca de uma boa remuneração (como se faz aqui na Inglaterra) pode-se encarregar de dirigir o estado e a sociedade no interesse da burguesia, a forma normal é a semi-ditadura bonapartista. Esta defende os interesses materiais essenciais da burguesia até contra sua própria vontade, mas ao mesmo tempo, não lhe concede acesso ao poder (político). De outro lado, esta mesma ditadura, por sua vez, se vê obrigada, contra a sua vontade, a fazer seus os interesses materiais da burguesia. (Cf. Engels, 1976)

Bibliografia

- BARSOITI, Paulo (2005). O jornalista Karl Marx e o II Império nas páginas do *New York Daily Tribune*. *Lutas Sociais*, n. 13-14, São Paulo.
- _____ (2009). Engels e o bonapartismo. *Novos Temas* – Revista do Instituto Caio Prado Jr. Salvador: Quarteto/São Paulo: ICP. Março a setembro, v.1, n.1.
- ENGELS, Friedrich (1976). Carta de Engels a Marx de 13 de abril de 1866. In: LENIN, Vladimir Ilich. *Acotaciones a la correspondência entre Marx y Engels – 1844/1883*. Montevideo/Barcelona: Pueblos Unidos/Grijalbo.
- LEVINE, Norman. (1975). *The tragic deception: Marx contra Engels*. Oxford/Santa Bárbara Califórnia: Clio Books.

- LICHTHEIM, George. (1975). *A short history of socialism*. Glasgow: Fontana/Collins.
- MARX, Karl (1987a). Para a crítica da filosofia do direito de Hegel. In: *Marx, escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1987b). Para a crítica da filosofia do Direito de Hegel: Introdução. In: *Marx, escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1987c). Sobre a questão judaica. In: *Marx, escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1987d). Glosas críticas marginais para o artigo “O rei da prússia e a reforma social”. Por um prussiano. In: *Marx, escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (s/d). O 18 Brumário de Luis Bonaparte. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Textos* São Paulo: Edições Sociais, vol 2.
- _____ (2002). Notes to the people. In: BARSOTTI, Paulo. *Marx: defensor do estado? O estado, a política e o bonapartismo no pensamento marxiano*. São Paulo: Tese de Doutorado em História Econômica, Anexo 2.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich (1987). *A sagrada família ou crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e seus seguidores*. São Paulo: Moraes.