

## **A SAGRADA FAMÍLIA E A POSIÇÃO DE MARX E DE ENGELS DIANTE DA FRANÇA E DA REVOLUÇÃO FRANCESA: SOBRE A POLÍTICA E A ESCRAVIDÃO**

Vitor Bartoletti Sartori\*

**Resumo:** o artigo analisa a posição ocupada por *A sagrada família* no itinerário intelectual de Marx e Engels, explicitaremos como que há nessa obra um aprofundamento na crítica à sociedade civil-burguesa e à natureza classista dessa sociedade. Posteriormente, ao focar a análise, presente no livro abordado, sobre a Revolução Francesa, veremos como que se tem na política francesa, não tanto um modelo positivo, mas algo que esclarece os próprios limites daquilo que foi chamado por Marx de entendimento político. Por fim, chega-se ao ponto em que se percebe que não há qualquer concepção instrumental de Estado e de política em Marx e Engels, sendo possível que a vida civil-burguesa, bem como a sociedade civil-burguesa se vejam fortalecidas na medida mesma em que há, em determinados momentos, uma oposição à classe burguesa.

**Palavras-chave:** Marx; Engels; A Sagrada Família; Revolução Francesa; Política.

## **THE HOLY FAMILY AND MARX AND ENGELS' POSITION TOWARDS FRANCE AND FRENCH REVOLUTION: ON POLITICS AND SLAVERY**

**Abstract:** the article analyses the place occupied by *The Holy Family* in the intellectual itinerary of Marx and Engels, we will explain how there is in this work a deepening in the criticism of civil-bourgeois society and the classist nature of this society. Later, when focusing on the analysis of the French Revolution, we will see how the authors have in French politics, not so much a positive model, but something that leads to the very limits of what was called by Marx of political understanding. Finally, we reach the point where we realize that there is no instrumental conception of State and politics in Marx and Engels. It is possible that civil-bourgeois life, as well as civil-bourgeois society, are strengthened insofar as there is, at certain times, an opposition to the bourgeois class.

**Keywords:** Marx; Engels; Holy Family; French Revolution; Politics.

## **LA SAGRADA FAMILIA Y LA POSICIÓN DE MARX Y ENGELS FRENTE A FRANCIA Y LA REVOLUCIÓN FRANCESA SOBRE LA POLÍTICA Y LA ESCLAVITUD**

**Resumen:** Lo artículo analiza el lugar que ocupa La Sagrada Familia en el itinerario intelectual de Marx y Engels, explicaremos cómo hay en esta obra una profundización en la crítica a la sociedad civil-burguesa y al carácter clasista de esta sociedad. Más adelante, al

---

\* Professor adjunto da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. Mestre em História Social pela PUC SP e doutor em teoria e filosofia do Direito pela USP. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9570-9968>. Contato: [vitorbsartori@gmail.com](mailto:vitorbsartori@gmail.com).

centrarnos en el análisis, presente en el libro abordado, sobre la Revolución Francesa, veremos cómo en la política francesa, no tanto un modelo positivo, sino algo que esclarezca los límites mismos de lo que Marx denominó entendimiento político. Finalmente, llegamos al punto en que nos damos cuenta de que no hay una concepción instrumental del Estado y de la política en Marx y Engels, y es posible que la vida civil-burguesa, así como la sociedad civil-burguesa, se fortalezcan en la misma medida en que hay, en ciertos momentos, una oposición a la clase burguesa.

**Palabras clave:** Marx; Engels; La Sagrada Familia; Revolución Francesa; Política.

---

## 1 Introdução

Os anos da década de 1840 são marcantes na formação do pensamento de Marx e de Engels.<sup>1</sup> *A sagrada família*, obra de 1844 e que analisaremos aqui, tem um papel importante nesse cenário: ela é o primeiro texto de fôlego publicado por Marx em meio a sua oposição à filosofia neohegeliana, oposição essa que traz os delineamentos essenciais do embate presente no texto aqui tratado.<sup>2</sup> A obra também marca o encontro da filosofia mencionada com a política (inclusive socialista) francesa, a qual traz como grande marco os acontecimentos posteriores a 1789. No contexto em que autores como Bruno Bauer, Edgar Bauer, Marx Stirner, entre outros, pretendem se apropriar do ímpeto político colocado em solo francês, Marx e de Engels se põem diante da política que surge na esteira da Revolução Francesa de modo distinto, o qual será analisado no presente artigo.

A fim de analisar a relevância de *A sagrada família* no itinerário intelectual maxiano, veja-se o contexto da produção marxiana do início da década de 1840. Seu texto doutoral sobre os materialismos de Demócrito e Epicuro, de 1841, não foi publicado. Sua *Crítica da filosofia do Direito de Hegel*, de 1843, também não, tampouco seus *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844. *A ideologia alemã*, escrita em conjunto com Engels entre 1845-46, acabou sendo deixada “à crítica roedora dos ratos.”<sup>3</sup> Ou seja, *A sagrada família* é o primeiro livro publicado por Marx – e por Engels, que, em 1845, publicaria *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. A seguir, Marx publica *A miséria da filosofia* e, em conjunto com Engels, o *Manifesto comunista*, em 1848. Outro fator importante sobre o livro que aqui analisaremos: trata-se de um escrito elaborado em conjunto com Engels, que

---

<sup>1</sup> Cf. CHASIN, José. *Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

<sup>2</sup> Cf. NETTO, José Paulo. *Karl Marx: uma biografia*. São Paulo: Boitempo, 2020.

<sup>3</sup> MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão popular, 2009, p. 49.

colaborou com Marx e acompanhou a teorização marxiana durante toda sua vida.<sup>4</sup> Tem-se, por conseguinte, um livro que merece estudo detido. Deve-se mencionar que as publicações dos autores, até então, concentraram-se em artigos, de natureza mais concisa e cujas formulações podem ser compreendidas com mais rigor em suas relações com textos de maior fôlego, como *A sagrada família*.

Um artigo muito citado de Marx, *Sobre a questão judaica* – publicado originalmente nos *Anais franco-alemães* em 1843, mesma edição em que é publicado o *Esboço para uma crítica da economia política*, de Engels –, por exemplo, encontra continuidade em *A sagrada família*. Ali se debate o destino dos judeus em uma Alemanha atrasada política e socialmente, sendo a solução de Bauer, da qual Marx discorda, amparada nos direitos humanos, na cidadania e na emancipação política.<sup>5</sup> Em *A sagrada família*, sob nome *Sobre a questão judaica III*, aspectos importantes do texto anterior, como a crítica à forma política, são elucidados. Também há um elemento essencial sobre a política, que é explícito nesses anos: a referência à França e à Revolução francesa. Tal temática é muito presente em *Crítica à filosofia do Direito de Hegel – introdução*, bem como nas *Glossas marginais ao artigo do rei da Prússia*, ambos publicados, respectivamente em 1843 e 1844, nos *Anais franco-alemães* e no *Vorwärts*. Tal qual em *Sobre a questão judaica*, a figura política presente na Alemanha é criticada de modo decidido. Isso ocorre, inclusive, ao se ter a comparação com a França. E, desse modo, percebe-se que, nos textos de 1843-44, há uma confluência entre o tratamento dispensado à política e aquele reservado à situação francesa. Esse é o contexto em que se coloca *A sagrada família*, e que remete à posição de Marx (e de Engels) diante da situação nacional alemã e ao modo pelo qual eles não aceitam simplesmente a França como um modelo a ser seguido, seja ao se olhar para a Revolução Francesa ou aos socialistas.

No presente artigo pretendemos explicitar tal relação, ligando-a àquilo desenvolvido em *A sagrada família* sobre o assunto. A partir daquilo que o filósofo paulista

---

<sup>4</sup> Para uma visão geral das peculiaridades de Engels diante de Marx, bem como sobre seu papel na parceria entre os autores, Cf. SARTORI, Vitor Bartoletti. A crítica marxista do Direito diante de Friedrich Engels: a tensão entre exposição e pesquisa em sua análise da esfera jurídica. *Revista OnLine de Filosofia e Ciências Humanas*, V. 26, n° 2. Belo Horizonte: 2020; SARTORI, Vitor Bartoletti. Apontamentos sobre dialética e história em Friedrich Engels. *Revista OnLine de Filosofia e Ciências Humanas*, Belo Horizonte, n. 20, 2015; SARTORI, Vitor Bartoletti. Apresentação das traduções dos textos de Friedrich Engels. *Revista OnLine de Filosofia e Ciências Humanas*, Belo Horizonte, v. 26, n. 2, 2020. SARTORI, Vitor Bartoletti. Friedrich Engels e a moral frente ao fenecimento do Estado. *Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 3, 2016.

<sup>5</sup> Cf. SARTORI, Vitor Bartoletti. Acerca de Sobre a questão judaica. *Revista de Ciências do Estado*, Belo Horizonte, v. 5, n. 1, 2020.

José Chasin, na esteira de Lukács<sup>6</sup>, chamou de análise imanente<sup>7</sup>, trataremos da posição de Marx e Engels diante da política e, em especial do modo pelo qual ela tem um modo de entificação específico na França. Há de se analisar se a comparação entre a Alemanha e a França faz da política francesa um modelo positivo ou não.

## **2 A crítica à sociedade civil-burguesa nos anos de 1843-44 e os avanços de *A sagrada família***

Na continuação da temática presente em *Sobre a questão judaica*, Marx debate com Bauer em *A sagrada família*. No texto de 1844, Marx aprofunda a historicidade da questão, passando pela comparação entre o Estado moderno e o Estado antigo, entre a sociedade civil-burguesa e a sociedade antiga. Antes, em 1843, o filósofo comunista já abordava aspectos essenciais dessa sociedade, como o egoísmo, a atomização, a conformação do homem burguês diante do dinheiro.<sup>8</sup> Ainda no mesmo ano de *Sobre a questão judaica*, e na mesma edição dos *Anais franco-alemães*, Marx disse que “a crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política.”<sup>9</sup> Com isso, sua crítica retira a centralidade da oposição entre cristianismo e judaísmo do embate. Ela também traz algo importante ao desenvolvimento da teoria marxiana: a necessidade de uma crítica ao Direito e à política; o Estado, bem como os direitos, não são vistos mais como resolutivos, como acontecia nos textos de 1842, na *Gazeta renana*.<sup>10</sup> Tem-se, desse modo, um momento essencial na conformação do pensamento propriamente marxiano.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Cf. LUKÁCS, György. *A destruição da razão*. Trad. Rainer Patriota. Alagoas: Instituto Lukács, 2020.

<sup>7</sup> Como diz Chasin sobre a análise imanente: “tal análise, no melhor da tradição reflexiva, encara o texto – a formação ideal – em sua consistência autossignificativa, aí compreendida toda a grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos: o conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam. Configuração esta que em si é autônoma em relação aos modos pelos quais é encarada, de frente ou por vieses, iluminada ou obscurecida no movimento de produção do para-nós que é elaborado pelo investigador, já que, no extremo e por absurdo, mesmo se todo o observador fosse incapaz de entender o sentido das coisas e dos textos, os nexos ou significados destes não deixariam, por isso, de existir [...]”. (CHASIN, *Marx*, cit. p. 26)

<sup>8</sup> MACIEL, Lucas de Oliveira. *A busca pela anatomia da crítica da terra: Estado e sociedade civil-burguesa na obra de Karl Marx entre 1843-44*. Dissertação (Mestrado em Direito). Faculdade de Direito — Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2021.

<sup>9</sup> MARX, Karl. Crítica à filosofia do Direito de Hegel – introdução. In: *Crítica da filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2003, p. 146.

<sup>10</sup> Para uma análise da obra marxiana até a *Gazeta renana*, Cf. PEREIRA NETO, Murilo. *A posição de Marx quanto ao Direito nos escritos de 1837-1842*. Dissertação (Mestrado em Direito), Faculdade de Direito — Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2018.

<sup>11</sup> Cf. CHASIN, *Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*, cit.

Assim, há algo que precisa ser destacado aqui sobre esse momento: diante de uma Alemanha com desenvolvimento nacional atrasado – analisado por Lukács em *A destruição da razão* – não se volta ao Estado racional ou a uma política capaz de se reconciliar as contradições sociais; o pensamento do autor é levado da crítica à política e ao Direito à crítica da própria sociedade.<sup>12</sup> Após criticar a inversão especulativa presente na filosofia hegeliana do Direito,<sup>13</sup> a ênfase passa do Estado à sociedade, do estranhamento religioso à crítica do Direito e da política.<sup>14</sup>

Marx vê-se obrigado a passar pela especificidade da moderna sociedade civil-burguesa, bem como pelo modo pelo qual ela se organiza economicamente.

Com isso, pouco a pouco, nosso autor vai remetendo àquilo que ficou conhecido como crítica da economia política. Como disse Marx no famoso prefácio de 1859, “a anatomia da sociedade [civil]-burguesa deve ser procurada na economia política”<sup>15</sup>. Tem-se, assim, nos anos de 1843-44, um aprofundamento na crítica à sociedade civil-burguesa. Após ter trazido de modo muito claro, ainda em 1844, em sua crítica a Hegel presente nos *Manuscritos* que, no autor da *Fenomenologia*, “sujeito e predicado têm assim um para com o outro a relação de uma absoluta inversão”<sup>16</sup>, Marx volta os olhos para a organização da sociedade, e não só para as figuras do Estado ou para a forma política, como em Hegel. Em *A sagrada família*, portanto, a crítica à sociedade é elevada a um patamar mais concreto se

---

<sup>12</sup> Neste momento, inclusive influenciado pelo esboço para a economia política de Engels (2020), Marx dedica-se ao tema. Escreve aquilo que hoje conhecemos como *Manuscritos econômico-filosóficos*, texto o qual, após correções, e em conjunto com materiais que perfaziam uma crítica à política, pretendia publicar. Como diz José Paulo Netto em suas notas às cartas de Marx e Engels sobre *O capital*: “ao projeto de Marx, que lhe comunicara [a Engels] em Paris no encontro que tiveram em agosto/setembro de 1844, de publicar em dois tomos ‘uma crítica da política e da economia política.’” (NETTO, José Paulo. Notas. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Cartas sobre O capital*. Trad. Leila Scorsim. São Paulo: Expressão popular, 2020, p. 44) Depois, esclarece ainda o autor brasileiro tratar-se de um “projeto marxiano nunca concluído”. E se diz que “a obra – para a qual Marx chegou a firmar [...] um contrato editorial – reuniria parte de sua *Crítica à filosofia do Direito de Hegel – introdução* e extratos de seus *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844.” (NETTO, Notas, cit. p. 44) Em 20 de janeiro de 1845, Engels diz a Marx em uma carta: “disponha-te a terminar teu livro sobre economia política; pouco importa que muitas páginas não te satisfaçam: os espíritos estão maduros e temos que golpear o ferro agora que ele se apresenta em brasa.” (MARX; ENGELS, *Cartas sobre O capital*, cit., p. 44) Posteriormente, em 1846, em uma carta a Leske, Marx afirma que Joseph Arnold Weymeyer “praticamente garantiu a publicação da minha crítica da economia.” (MARX; ENGELS, *Cartas sobre O capital*, cit., p. 48) Porém, como se sabe, o texto, que ainda precisaria de modificações, não foi publicado. É preciso ressaltar isso porque parte essencial da crítica à sociedade civil-burguesa está, de acordo com Marx, na crítica à economia política.

<sup>13</sup> PALU, Marco Aurélio. *Estado, democracia e gênero humano: a crítica de 1843 e a fundação do pensamento marxiano*. Dissertação (Mestrado em Direito), Faculdade de Direito — Universidade Federal de Minas Gerais, 2019.

<sup>14</sup> DE DEUS, Leonardo. *O jovem Marx: 50 anos*. Ouro Preto: UFOP, 2014.

<sup>15</sup> MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 47.

<sup>16</sup> MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 133.

comparado àquele dos artigos dos *Anais franco-alemães* e do *Vorwärts*. Após as conquistas de seus estudos em Paris, em conjunto com Engels, categorias como dinheiro, lucro, bem como aquilo que, já em *A ideologia alemã*, seria chamado de necessidades materiais vêm à tona. E o momento histórico em que isso se dá seria claro: trata-se do momento em que a burguesia domina.

Como se diz em *A sagrada família*: “a sociedade civil[-burguesa] é representada positivamente pela burguesia. A burguesia começa, pois, a governar. Os direitos humanos deixam de existir tão só na teoria.”<sup>17</sup> Trata-se, assim, do domínio burguês, de uma classe que, ao contrário do proletariado, é, de acordo com Marx e Engels, a legítima representante da moderna sociedade civil-burguesa, e que se sente à vontade nessa sociedade. A ligação entre a particularidade do domínio da burguesia, a organização econômica da sociedade e a relação entre sociedade e Estado começa a ficar mais clara aos autores. Na obra que analisamos nesse artigo, portanto, a oposição entre proletariado e burguesia já vem à tona de modo mais desenvolvido que anteriormente.

Marx havia dito em 1843, em sua *Crítica à filosofia de Hegel – introdução*, que, com o moderno proletariado, teve-se a “formação de uma classe com *grilhões radicais*, de uma classe da sociedade [civil-]burguesa que não seja uma classe da sociedade civil[-burguesa]”<sup>18</sup>. Ou seja, já em 1843, o proletariado é a antítese direta da burguesa como vista em *A sagrada família*. Nessa última obra, ao contrário do proletariado, a burguesia traz certa identificação com as potências estranhadas que dominam os homens na vida civil-burguesa; ela “se sente bem e aprovada nessa autoalienação [nesse autoestranhamento], sabe que a alienação [o estranhamento] é seu próprio poder e nela possui a aparência de uma existência humana.”<sup>19</sup> E, com isso, a caracterização marxiana da sociedade avança em relação aos anos anteriores, sendo trazida com bastante ênfase a especificidade burguesa da sociedade que, em conjunto com Engels, critica. As classes sociais, que apareceriam de modo mais direto em *A ideologia alemã*, dão concretude à análise de 1844.

A crítica à sociedade civil-burguesa, com isso, passa a ser, de modo ainda mais direto, uma crítica ao domínio classista da burguesia. A especificidade da sociedade civil-burguesa, dessa maneira, é abordada com mais cuidado e em sua ligação com as categorias econômicas que compõem a sociedade criticada e o modo pelo qual ela é ativa.

---

<sup>17</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. Trad. Marcelo Backers. São Paulo: Boitempo, 2003, p. 142.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 48.

### 3 Direitos do homem e escravidão em *A sagrada família*

Pode-se encontrar no texto uma equação entre classes sociais, domínio burguês, crítica ao Direito, crítica à política e à sociedade. Isso aparece por meio de uma comparação recorrente em toda a obra toda de Marx, aquela entre domínio classista e a escravidão:

Demonstrou-se como o reconhecimento dos direitos humanos por parte do Estado moderno tem o mesmo sentido que o reconhecimento da escravatura pelo Estado antigo. Com efeito, assim como o Estado antigo tinha como fundamento natural a escravidão, o Estado moderno tem como base natural a sociedade [civil-]burguesa e o homem da sociedade [civil-]burguesa, quer dizer, o homem independente, entrelaçado com o homem apenas pelo vínculo do interesse privado e da necessidade natural inconsciente, o escravo do trabalho lucrativo e da necessidade egoísta, tanto da própria quanto da alheia.<sup>20</sup>

A sociedade civil-burguesa é criticada à medida que não é o Estado que a mantém coesa; antes, “o interesse mantém a coesão entre os membros da sociedade [civil-]burguesa”.<sup>21</sup> Volta-se, assim, à própria estrutura interna da sociedade; aqui, sua organização econômica é abordada e analisada em sua especificidade.

Há, porém, um elemento mais geral que é destacado: certa escravidão.

Em um sentido mais lato, isso se liga ao domínio que se coloca sobre os homens em determinadas sociedades, aquelas em que as classes sociais já existem e se contrapõem, a partir das próprias potencialidades humanas. Trata-se de algo imposto e que aparece como uma espécie de necessidade natural, ao mesmo tempo em que é socialmente determinada; pode-se dizer, assim, que tanto a coesão da sociedade antiga quanto a da moderna têm como fundamento a escravidão, nesse sentido mais amplo do termo. O Estado antigo tem como fundamento natural a escravidão ao passo que o Estado moderno tem como base natural a própria sociedade civil-burguesa e o homem dessa sociedade, o qual é um escravo do trabalho lucrativo e da necessidade egoísta. Ou seja, trata-se de diferentes organizações das sociedades classistas e das classes sociais. É essa organização que dá a tônica da vida política, do Direito e do Estado.

A metáfora de Marx é clara, portanto: em ambos os casos, o homem está submisso a potências estranhadas; ele é dominado. Não se trata, assim, de uma sociedade emancipada. Para que se utilize a dicção de *Sobre a questão judaica*: não há emancipação humana, o máximo que se tem é, na sociedade civil-burguesa, a emancipação política.

As diferenças entre as duas situações, no entanto, precisam ser destacadas.

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 139.

No caso do Estado antigo, a escravidão se coloca como fundamento natural de modo muito menos mediado. A escravatura ocorre diretamente, como uma “real escravatura”<sup>22</sup>, nesse caso. Ao olhar para a moderna sociedade civil-burguesa, porém, a situação é diferente e se liga ao que os autores de *A sagrada família* chamaram de “escravidão emancipada”<sup>23</sup>, em que os indivíduos não são tratados diretamente como coisas e aparecem como plenamente independentes.<sup>24</sup> Há uma mudança significativa, portanto. Aqui, o domínio burguês não pode se apoiar mais somente na escravidão real; ele precisa de indivíduos atomizados, ligados entre si pelo interesse privado. Doutro lado, na escravidão real, não se tem propriamente esse interesse por parte dos escravos; eles são tratados como coisas e não são caracterizados como pessoas, dotadas de vontade e de uma posição social que precise ser levida em conta: na antiguidade, os escravos não faziam parte da comunidade política.

Na escravidão emancipada, por sua vez, o vínculo entre os diferentes homens é estabelecido pelos próprios interesses individuais, de tal maneira que, como já dito, “o interesse mantém a coesão entre os membros da sociedade [civil-]burguesa”.<sup>25</sup> Portanto, a sociedade civil-burguesa é aquela em que impera o interesse privado. Ao contrário da sociedade antiga, essa sociedade marcada pelo domínio burguês traz a individualidade de modo mais universalizado e amparada na totalização do interesse privado e da contraposição ideal a esse interesse, presente tanto na cidadania quanto no Direito. Com tal grau de universalidade, pode-se falar de direitos humanos, como “direitos gerais do homem”.<sup>26</sup> Esses direitos emergem, ao mesmo tempo em que os indivíduos, ao menos idealmente, como membros da sociedade, fazem parte da comunidade política e são dotados de direitos que se colocam de modo universal aos cidadãos.<sup>27</sup>

Nesse sentido, a escravidão direta, portanto, coloca-se em antítese direta aos direitos humanos. A universalidade dos interesses individuais, de acordo com *A sagrada família*, é

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>24</sup> Essa relação entre indivíduos independentes e coisas é central em *O capital* e tem um papel importante para o tratamento do Direito nessa obra de Marx. Cf. SARTORI, Vitor Bartoletti. Acerca da categoria de “pessoa” e de sua relação com o processo de reificação em “O capital” de Karl Marx: um debate com Pachukanis. *Cadernos de ética e filosofia política*, São Paulo, v.1, n. 34, 2019. Aqui, porém, não podemos tratar do assunto, que escaparia ao universo categorial das obras que estamos abordando no momento.

<sup>25</sup> MARX; ENGELS, *A sagrada família*, cit. p. 139.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>27</sup> Aqui não podemos tratar do assunto, mas, nas formações sociais capitalistas, a vigência desses direitos, bem como a universalidade deles, passa longe de trazer real e efetivamente a universalidade da cidadania. Ou seja, mesmo a universalidade da emancipação política é utópica. Cf. LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalismo*. Trad. Giovanni Semeraro. São Paulo: Ideias e Letras, 2006; LOSURDO, Domenico. *Democracia ou bonapartismo*. Trad. Luís Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: UERJ, 2004.

incompatível com a sujeição direta dos indivíduos existente na sociedade antiga. As mediações sociais que se colocam no Estado moderno são muito mais desenvolvidas e envolvem uma conformação distinta da esfera pública e da política.

No lugar do fundamento natural estar na escravidão direta, tem-se, com a escravidão emancipada, uma base amparada na naturalização da forma com a qual, socialmente, organiza-se a vida civil-burguesa: ligada ao interesse egoísta, ao trabalho lucrativo, ao interesse privado. Todos eles pressupõem o homem independente, e não mais o homem reduzido à escravo e coisa. A escravidão emancipada, de que se fala na obra que aqui analisamos, assim, decorre de modo muito mais claro da própria organização da sociedade. Se antes, em outros momentos que aquele da sociedade civil-burguesa, isso também ocorria, a mediação mais direta da natureza, e da ausência de um controle dessa, eram decisivas. Numa sociedade em que se avança no controle das potências naturais, e em que se tem a escravidão (no sentido amplo) ainda, as mediações se impõem como mediações crescentemente sociais, como potências sociais estranhadas. No Estado moderno, por conseguinte, o afastamento diante da natureza traz, ao mesmo tempo, a necessidade natural como algo inconsciente e a universalização do interesse privado.

Têm-se, assim, um aspecto dúplice: os avanços modernos não superam a escravidão em seu sentido mais amplo. Em verdade, a escravidão emancipada se impõe com força. Porém, a universalização das mediações sociais – mesmo que por meio do interesse privado, da necessidade natural inconsciente, do trabalho lucrativo e da necessidade egoísta – traz consigo potencialidades antes inexistentes. A política e os direitos humanos universalizados são, de acordo com o que dizemos, tanto um sintoma de que é possível superar a sociedade civil-burguesa quanto a expressão mais autêntica dos limites dessa sociedade. Trata-se, como já havia se colocado em *Sobre a questão judaica*, de um grande avanço. Pelo que se vê, em *A sagrada família*, esse avanço é analisado com mais detalhes, antecipando elementos importantes de *A ideologia alemã*.

Em *A sagrada família*, portanto, avança-se consideravelmente na compreensão do movimento da sociedade, que ficaria mais claro na *Ideologia alemã*, principalmente ao se tratar da correlação entre desenvolvimento de forças produtivas e de relações de produção. Há ganhos consideráveis na maneira pela qual se critica a sociedade, portanto.

O modo mediante o qual se reafirma o caráter de sujeito (e não de predicado) da sociedade diante do Estado se dá pelo reconhecimento da especificidade da sociedade civil-burguesa, do domínio burguês e da maneira por qual se organiza socialmente escravidão

emancipada. Há uma crítica aos direitos humanos, tal qual em *Sobre a questão judaica*. Mas, ao se apontar a correlação entre direitos humanos no Estado moderno e a escravidão antiga, coloca-se no primeiro plano características decisivas da sociedade e da vida civil-burguesas.

Vê-se também que, com base nos direitos humanos, não é possível ultrapassar os limites do homem egoísta, independente e que se contrapõem socialmente aos demais indivíduos; a conformação desse indivíduo pela escravidão emancipada, porém, traz por central determinações sociais como lucro (o trabalho lucrativo) e o homem independente, os quais, posteriormente, serão trazidos ao centro do debate sobre o assalariamento e a natureza do modo de produção capitalista.<sup>28</sup> Critica-se, assim, o homem e a vida da sociedade civil-burguesa, e esse posicionamento é aprofundado em 1844, nos *Manuscritos* e, especificamente, em *A sagrada família*.

Aponta-se, com isso, que o Estado moderno, até certo ponto, reconhece os direitos humanos, bem como sua universalidade, como uma espécie de base natural. E isso se dá tal qual, explicitamente, o Estado antigo reconhecia a escravidão real como sua base.

A escravidão emancipada, portanto, é elevada ao patamar das maiores liberdades, as quais, inclusive, são reconhecidas nos direitos humanos. Critica-se, com isso, tanto a ilusão sobre os mencionados direitos, como a pretensa autonomia do Estado, a qual, supostamente teria criado os direitos gerais do homem. Veja-se *A sagrada família*:

O Estado moderno reconhece essa sua base natural, enquanto tal, nos direitos gerais do homem. Mas não os criou. Sendo como é, o produto da sociedade [civil-]burguesa, impulsionada por seu próprio desenvolvimento até mais além dos velhos vínculos políticos, ele mesmo reconhece, por sua vez, seu próprio local de nascimento e sua própria base mediante a proclamação dos direitos humanos.<sup>29</sup>

De acordo com *A sagrada família*, os direitos humanos não são, portanto, um fruto da atividade estatal, mas da própria sociedade civil-burguesa, em que vige a escravidão emancipada, o trabalho lucrativo, o interesse privado, o homem independente etc.

O desenvolvimento da sociedade civil-burguesa avança para além dos vínculos políticos existentes anteriormente; nesse sentido, diz-se, contra os neohegelianos, que “o ‘estado de coisas público’ moderno, o Estado acabado moderno, não se baseia, conforme entende a Crítica, na sociedade dos privilégios.”<sup>30</sup> Os direitos humanos se opõem à existência

---

<sup>28</sup> Sobre o assunto e sua ligação com o Direito, Cf. PACHUKANIS, E. P. *Teoria geral do Direito e o marxismo*. Trad. Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2017. Para um aprofundamento na ligação entre o processo de reificação tratado em *O capital* e o Direito, Cf. SARTORI, Acerca da categoria de “pessoa” e de sua relação com o processo de reificação em “O capital” de Karl Marx, *cit.*

<sup>29</sup> MARX; ENGELS, *A sagrada família*, *cit.*, p. 132.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 133.

de privilégios colocados com base nos velhos vínculos políticos. Marx, assim, aprofunda – agora de modo crítico – um dos temas importantes da *Gazeta renana*: a oposição entre direitos e privilégios.<sup>31</sup> O Estado moderno, portanto, reconhece nos direitos gerais do homem a sua base natural ao passo que o sujeito desse processo está na sociedade e em sua organização.

A sociedade civil-burguesa, com a escravidão emancipada, é que produz os direitos humanos; eles são um fruto dessa forma de escravidão. Esses direitos são, portanto, o resultado da organização econômica da sociedade, que ganha destaque em *A sagrada família*. Tem-se o momento em que, devido ao movimento da sociedade, “o privilégio é substituído aqui pelo Direito”.<sup>32</sup>

O “estado de coisas público” moderno, o Estado acabado moderno, não se baseia, conforme entende a Crítica, na sociedade dos privilégios, mas sim na sociedade dos privilégios suspensos e dissolvidos, na sociedade [civil-]burguesa desenvolvida, naquela que deixa em liberdade os elementos vitais que nos privilégios ainda se achavam politicamente vinculados. Nenhuma “determinação privilegiada” se opõe aqui nem à outra coisa nem ao estado de coisas público. Assim como a livre indústria e o livre comércio superam a determinação privilegiada e, com ela, superam a luta das determinações privilegiadas entre si, substituindo-as pelo homem isento de privilégios – do privilégio que isola da coletividade geral, tendendo ao mesmo tempo a constituir uma coletividade exclusiva mais reduzida –, não vinculado aos outros homens nem sequer através da aparência de um nexos geral e criando a luta geral do homem contra o homem, do indivíduo contra o indivíduo, assim a sociedade [civil-]burguesa em sua totalidade é essa guerra de todos os indivíduos, uns contra os outros, já apenas delimitados entre si por sua individualidade, e o movimento geral e desenfreado das potências elementares da vida, livres das travas dos privilégios.<sup>33</sup>

Um primeiro ponto a se destacar é que os privilégios os quais se achavam politicamente vinculados colocavam-se como um entrave ao desenvolvimento da sociedade civil-burguesa. Isso ocorre de uma maneira dúplce: de um lado, tem-se um freio aos próprios elementos se conformavam, de acordo com *A sagrada família*, como elementos vitais aos privilégios. Doutra, tem-se limitações à própria sociabilidade e ao desenvolvimento dos indivíduos. Marx e Engels, portanto, estão mostrando como que a existência de privilégios, bem como a figura mais universal do Direito, aquela dos direitos do homem, não podem ser analisados com a vista no Estado, mas sim na sociedade.

Ou seja, a suspensão dos privilégios advém do processo que libera potências sociais ligadas ao desenvolvimento da individualidade e da política modernas. Essa individualidade,

---

<sup>31</sup> Cf. PEREIRA NETO, A posição de Marx quanto ao Direito nos escritos de 1837-1842, *cit.*

<sup>32</sup> MARX; ENGELS, *A sagrada família*, *cit.*, p. 133.

<sup>33</sup> *Idem.*

porém, não se desenvolve sem elementos opositivos. Ela é aquela marcada pelo indivíduo independente, o qual, por meio do interesse privado, opõe-se aos outros indivíduos em uma guerra de todos contra todos, para que se utilize a expressão de Hobbes, que é retomada em *A sagrada família*. A superação do privilégio politicamente vinculado leva ao incremento de possibilidades sociais ao mesmo tempo em que traz o aviltamento dos indivíduos e a não efetivação dessas potencialidades.<sup>34</sup> A vigência dos direitos humanos, portanto, não elimina os particularismos que dão base aos privilégios. Na verdade, ele os eleva a um patamar superior, aquele da universalização do Direito e da política modernos. Se antes esse particularismo dependia de velhos vínculos políticos mais ou menos locais e sem universalização possível, na sociedade civil-burguesa, todos os homens da sociedade são permeados pelos antagonismos que marcam o particularismo, a propriedade e o interesse privados. A própria conformação de uma sociedade que passa pelo livre comércio e pela livre indústria rompe com o localismo do privilégio e, de acordo com o livro que aqui tratamos, traz o universalismo do Direito. As bases para o caráter geral dos direitos do homem estão na sociedade e na vida civil-burguesas.

Agora, os privilégios já não se colocam mais como aqueles ligados ao estamento e ao exercício político direto: eles se dissolvem na sociedade, livrando-se das limitações políticas e estamentais. Tem-se, desse modo, o resultado dúplice do “movimento geral e desenfreado das potências elementares da vida, livres das travas dos privilégios.”<sup>35</sup> Percebe-se, com isso, que a sociedade civil-burguesa é aquela em que a livre indústria e o livre comércio se impõem. A crítica marxiana (e engelsiana), com isso, sai do particularismo político que marca o privilégio e vai à sociedade, em que as potências elementares da vida civil-burguesa se desenvolvem livremente naquilo que Marx chamou de escravidão emancipada, a qual não tem como correlato o privilégio, mas o Direito. No limite, têm-se os próprios direitos gerais do homem, os direitos humanos como algo essencial. Há em *A sagrada família*, pois, uma oposição entre direitos e privilégios. Porém, o central nela está na especificidade da sociedade civil-burguesa, em que a livre indústria e o livre comércio, trazidos com a classe burguesa, estão livres das amarras anteriormente vigentes. Por isso, o

---

<sup>34</sup> Em *A ideologia alemã*, Marx e Engels relacionarão esses elementos ao incremento das forças produtivas. Aqui, essa formulação não está explicitamente presente ainda. Para uma análise da relação entre desenvolvimento de forças produtivas, individualidade e política, Cf. SARTORI, Vitor Bartoletti. Acerca da individualidade, do desenvolvimento das forças produtivas e do “romantismo” em Marx [parte i]. *Práxis comunal*, Belo Horizonte, n. 1, v. 1, 2018. Para uma análise da individualidade em Marx, principalmente, a partir dos *Grundrisse*, Cf. ALVES, Antônio José Lopes. A individualidade moderna nos *Grundrisse*. *Verinotio: revista Online de filosofia e ciências humanas*, Belo Horizonte, n. 6, 2006.

<sup>35</sup> MARX; ENGELS, *A sagrada família*, cit., p. 133.

estado das coisas público moderno é bastante específico, é aquele do Estado moderno, subordinado ao movimento da sociedade civil-burguesa, do lucro, da livre indústria e comércio. A escravidão emancipada ganha essencialmente uma caracterização classista e burguesa.

A superação do privilégio pelo Direito tem consigo, portanto, a ascensão da burguesia como um pressuposto. O Estado acabado moderno é aquele em que a burguesia domina. Nele, tem-se o homem isento de privilégios e dotado de direitos humanos universais. E a vigência desses Direitos depende da escravidão emancipada, das potências colocadas na necessidade inconsciente que opera na livre indústria no livre comércio.

As potências elementares da vida, pois, aparecem estranhadas. Os indivíduos, ao mesmo tempo, ligam-se socialmente de modo objetivo e se voltam uns contra os outros na sociedade civil-burguesa. Certamente, supera-se aquela coletividade exclusiva e reduzida típica do privilégio, em que não se tem um nexo geral entre os homens como algo visível. Porém, em seu lugar, surgem os direitos gerais do homem, sob cuja vigência esse nexo geral manifesta-se na luta dos homens e dos indivíduos entre si.

A liberação das potências elementares da vida faz emergir esse nexo geral mencionado à tona, portanto. Objetivamente, surge um vínculo socialmente mediado a todo indivíduo. Supera-se, portanto, a ligação imediata com a natureza e a sociedade; as mediações sociais se destacam. E a forma estranhada pela qual isso se dá advém da própria organização da sociedade civil-burguesa, a qual, como se nota, vai sendo abrangida de modo cada vez mais aprofundado por Marx em *A sagrada família*. A crítica da política e do Direito chega, assim, ao ponto em que há o aprofundamento da crítica à própria vida civil-burguesa.

Nessa sociedade há tanto a superação “do privilégio que isola da coletividade geral” quanto a unidade dos indivíduos por meio do interesse privado, o qual redundando na famigerada guerra de todos contra todos. Essa caracterização da sociedade civil-burguesa está na base das determinações da escravidão emancipada, em oposição à escravidão real.

No que é preciso que se veja com mais detalhes a ligação da superação dos privilégios, os direitos e a escravidão, mencionada em *A sagrada família*:

A antítese entre o Estado representativo democrático e a sociedade [civil-]burguesa é a culminação da antítese clássica entre a comunidade pública e a escravidão. No mundo moderno, todos são, a um só tempo, membros da escravidão e da comunidade. Precisamente a escravidão da sociedade [civil-]burguesa é, em aparência, a maior liberdade, por ser a independência aparentemente perfeita do indivíduo, que toma o movimento desenfreado dos elementos estranhados de sua vida, já não mais vinculados pelos nexos gerais nem pelo homem, por exemplo, o movimento da propriedade, da indústria, da religião etc., por sua própria liberdade, quando na verdade é, muito antes, sua servidão e

sua falta de humanidade completas e acabadas. O privilégio é substituído aqui pelo direito.<sup>36</sup>

Como vimos, a antítese, ou oposição, entre o Estado e a sociedade é um dos grandes temas de Marx em 1843-1844. Em *A sagrada família*, a figura mais desenvolvida dessa oposição é trazida à tona, aquela entre Estado representativo democrático e a sociedade civil-burguesa. E, com isso, há mais determinações tanto na caracterização da sociedade quanto do Estado; a escravidão emancipada, com o interesse privado, o lucro, a livre indústria e o livre comércio trazem consigo, não um Estado qualquer, mas a figura representativa e democrática do Estado moderno, mais precisamente, do Estado acabado moderno. Enfatiza-se novamente: o desenvolvimento da crítica à sociedade é visível no texto que tratamos. E é preciso acrescentar que, com isso, há ganhos importantes no que diz respeito à crítica à política: mostra-se que mesmo a figura mais avançada do Estado tem por base a escravidão entendida em sentido amplo, trazendo consigo, não a emancipação humana, mas, com os direitos humanos, o que foi chamado de escravidão emancipada. Trata-se, assim, da liberdade dos indivíduos somente ao passo que ela se confunde com os elementos estranhados da vida. A independência do indivíduo significa a escravidão da sociedade civil-burguesa. A liberdade é aquela da propriedade, da indústria e mesmo da religião, o que traz consigo justamente o domínio das potências estranhadas, as quais, em *A sagrada família*, já trazem a burguesia à frente da sociedade.

Essa classe toma a sua servidão como a mais plena liberdade. A burguesia mesma, portanto, toma a independência do indivíduo, a guerra de todos contra todos, como a realização da liberdade de todos. Tem-se o livre comércio e a livre indústria como determinações burguesas, as quais se colocam diante de todos os homens impondo-se.

Deve-se destacar: supostamente, do ponto de vista burguês, qualquer vício inerente à sociedade civil-burguesa deveria ser reconciliado por meio do Estado, mais precisamente, com aquela figura do Estado que traz consigo o desenvolvimento pleno da burguesia, o Estado representativo democrático. Para a burguesia, idealmente, ainda se tem certa tentativa de fazer com que o Estado organize a sociedade civil-burguesa, e não o oposto. E isso somente é compreensível com a análise da sociedade que se critica.

De um lado, tem-se certa continuidade ao passo que, como se disse acima, “a antítese [oposição] entre o Estado representativo democrático e a sociedade civil-burguesa é

---

<sup>36</sup> *Idem.*

a culminação da antítese [oposição] clássica entre a comunidade pública e a escravidão.”<sup>37</sup> Com isso, tal qual a esfera pública da antiguidade dependia da escravidão, a esfera pública moderna depende da sociedade civil-burguesa e de sua organização econômica. Além disso, nos dois casos, não há uma contradição entre uma economia calcada no domínio classista dos homens e uma esfera democrática, republicana etc.<sup>38</sup> A culminação da oposição, com isso, traz duas esferas contrapostas, mas complementares em seus funcionamentos e funções concretas. A política, desse modo, não consegue real e efetivamente tomar as rédeas da sociedade; antes, depende da organização social, mais precisamente, da organização econômica da sociedade.

A política, nos dois casos, nasce pretendendo se colocar como se sua base real e seu fundamento natural inexistissem. Ela se pretende autônoma ao passo que nunca pode ser, sendo uma espécie de predicado da sociedade e da organização social da produção.

Com isso, na melhor das hipóteses, a política bem como os direitos humanos têm a pretensão de se colocar de modo objetivamente impossível, para além dos limites trazidos pelas suas próprias bases sociais. A liberdade mesma que se coloca politicamente não é outra que aquela da sociedade civil-burguesa, para além da qual não se pode ir com a política e com os direitos gerais do homem. De acordo com *A sagrada família*, esses aspectos da política ficam mais claros ao se analisar aquilo que se desenrola na Revolução Francesa e nos acontecimentos históricos que ocorreram em decorrência dela.

#### **4 A representação francesa da política e a moderna sociedade civil-burguesa**

A análise da Revolução Francesa presente em *A sagrada família* é bastante importante para nosso tema. A caracterização burguesa e classista da sociedade que Marx e Engels criticam já ficou muito clara; porém, é preciso que se trate de vários meandros pelos quais se dá politicamente a oposição entre sociedade civil-burguesa e Estado. Ao tratar da revolução mencionada, a relação entre a burguesia, a política revolucionária e a sociedade ocorrem de maneiras diversas. Elas fazem com que, ao mesmo tempo, a burguesia seja a representante positiva da sociedade civil-burguesa e, como veremos, seja tolhida para que essa sociedade possa existir, desenvolver-se e consolidar-se.

---

<sup>37</sup> *Idem.*

<sup>38</sup> Aqui não podemos tratar das várias épocas e figuras estatais da antiguidade. Mencionamos, sobretudo, aquelas com mais influência na sociedade moderna, a república e a democracia.

O desenvolvimento da política revolucionária na França poderia esclarecer esses aspectos elencados, de modo que é preciso adentrar nesse campo na obra estudada.

Em 1844, a temática da Revolução Francesa é recorrente em Marx. Isso se dá, primeiramente devido à peculiaridade do atraso alemão, se comparado à França, uma vez que a crítica da miséria alemã foi acompanhada da análise sobre a política francesa, certamente. Isso se deu, em 1843, na *Crítica à filosofia do Direito de Hegel – introdução*, em que se remeteu ao galo gaulês ao tratar da possibilidade da emancipação alemã: “quando estiverem realizadas todas as condições internas, o dia da ressurreição alemã será anunciado pelo canto do galo gaulês.”<sup>39</sup> Aí, a França parece ser uma contraposição necessária ao atraso alemão, de modo que a mediação da supressão da servidão – tal qual ocorreu no país gaulês – seria uma necessidade. A peculiaridade, porém, é que “na Alemanha, nenhum tipo de servidão é destruído sem que se destrua todo tipo de servidão.”<sup>40</sup> Ou seja, mesmo no texto em que termina fazendo referência ao galo gaulês, a política francesa não é o modelo a se realizar; antes, aquilo que ocorreu socialmente na França seria uma mediação necessária para que fosse possível, ao contrário do que aconteceu nesse país, destruir todo tipo de servidão. Já em 1844, nas *Glossas marginais*, Marx também remete à França. Dessa vez, ele vai mais longe, trazendo tal país como aquele em que a política encontra sua caracterização mais evoluída. Ele diz que “o período clássico do intelecto [do entendimento] político é a Revolução Francesa.”<sup>41</sup> E, assim, há claramente uma equação entre o melhor do entendimento político e os acontecimentos ligados à Revolução Francesa.

Novamente, aqui a França aparece de modo destacado. Isso também se dá ao passo que há, simultaneamente, o reconhecimento da superioridade da França diante da Alemanha. Porém, tem-se um importante complemento: diz Marx que “o intelecto [o entendimento] político é político exatamente na medida em que pensa dentro dos limites da política.” E, assim, continua o autor explicitando as determinações da vida política ao tratar do entendimento político: “quanto mais agudo ele é, quanto mais vivo, tanto menos é capaz de compreender os males sociais.”<sup>42</sup> No limite, como se diz nessas *Glossas*, “bem longe de descobrir no princípio do Estado a fonte dos males sociais, os heróis da Revolução Francesa descobriram antes nos males sociais a fonte das más condições políticas.”<sup>43</sup> Ou seja, aqui

---

<sup>39</sup> MARX, *Crítica à filosofia do Direito de Hegel - introdução*, cit., p. 157.

<sup>40</sup> *Idem.*

<sup>41</sup> MARX, Karl. *Glossas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social” de Um Prussiano*. Trad. Ivo Tonet. São Paulo: Expressão Popular, 2010, p. 62.

<sup>42</sup> *Idem.*

<sup>43</sup> *Idem.*

também não se tem a política francesa como resolutive; ela é parte da vida civil-burguesa, mesmo que acredite poder se contrapor a ela. Para esclarecer essas posições presentes nos artigos de Marx de 1843-44, *A sagrada família* também pode ser de grande ajuda. Na obra, com os avanços marxianos (e engelsianos) na crítica à própria sociedade civil-burguesa, é possível se olhar de perto a ligação entre política, sociedade e a escravidão emancipada. Veja-se:

Robespierre, Saint-Just e seu partido sucumbiram por terem confundido a antiga comunidade realista-democrática, baseada na real escravidão, com o moderno Estado representativo espiritualista-democrático, que descansa sobre a escravidão emancipada, sobre a sociedade [civil-]burguesa. Que ilusão gigantesca ter de reconhecer e sancionar nos direitos humanos a moderna sociedade [civil-]burguesa, a sociedade da indústria, da concorrência geral, dos interesses privados que perseguem com liberdade seus próprios fins, da anarquia, da individualidade natural e espiritual alienada [estranhada] de si mesma e, ao mesmo tempo, anular a posteriori em alguns indivíduos concretos as manifestações de vida dessa sociedade, e ao mesmo tempo formar a cabeça política dessa sociedade à maneira antiga!<sup>44</sup>

Por mais que existam continuidades entre a escravidão real e a escravidão emancipada, elas são substancialmente diferentes. Nesse sentido, uma confusão entre a esfera pública antiga e a moderna seria absurda. Porém, ao mesmo tempo, o que se nota em *A sagrada família* é: justamente dessa confusão é que advém o melhor do entendimento político. A política moderna, assim, adquire uma ligação maior ainda com a antiga: por um lado, ela, tal qual a antiga, depende das formas sociais que se colocam na sociedade. Por outro, tem-se algo essencial para o que tratamos: o melhor da política moderna depende da ilusão de poder reproduzir aquilo que se colocou na Antiguidade.

Os políticos franceses radicais, como Robespierre e Saint-Just, sinceramente, pretendiam instaurar uma comunidade realista-democrática; nesse sentido, seu ímpeto revolucionário se colocava com base em uma ilusão. Acreditavam na possibilidade de retomar – para que se use os termos que Marx utilizará, posteriormente, no *18 Brumário* – as vestes romanas e gregas. Isso, porém, seria impossível na moderna sociedade civil-burguesa, não mais baseada na escravidão real, mas na escravidão emancipada. Dessa maneira, pode-se mesmo dizer: o ímpeto revolucionário dos jacobinos, em grande parte, dependeu de sua ausência de consciência sobre as reais condições sobre as quais atuavam. Pelo que se vê, a política, na melhor de suas versões e, para que se use a dicção das *Glossas*,

---

<sup>44</sup> MARX, ENGELS, *A sagrada família, cit.*, p. 141.

no período clássico do entendimento político, traz ilusões socialmente determinadas, que são requisitos do modo pelo qual as determinações políticas aparecem.

Robespierre e Saint-Just não sucumbem porque compreendem as condições sociais da sociedade civil-burguesa. Ao mesmo tempo, sem o saber, abrem caminho para o desenvolvimento pleno dessa mesma sociedade. Atuam, desse modo, como agentes inconscientes de potências estranhadas que, mais à frente, estariam colocadas na livre indústria, no livre comércio, no lucro etc. Os revolucionários franceses acreditaram, pois, estarem em uma situação tal qual a antiga, em que os rumos decisivos da sociedade eram decididos na comunidade do Estado por meio dos homens livres e da esfera pública. No entanto, a situação era outra. As trilhas do desenvolvimento social passam agora, de modo muito mais determinante, essencialmente pela organização da própria sociedade, pela imposição gradual da indústria, da concorrência geral, dos interesses privados, dos indivíduos independentes e da perseguição dos próprios fins. Tenta-se, assim, de formar a vida política como uma espécie de cabeça da sociedade ao modo dos antigos. E é preciso enfatizar: a política, em sua versão mais revolucionária na sociedade civil-burguesa, só é possível devido a essas ilusões. Em *A sagrada família*, são justamente elas que propiciam a radicalização na Revolução Francesa e, por isso, olha-se, para que se use a dicção das *Glossas marginais* de 1844, para “o período clássico do intelecto [do entendimento] político” que “é a Revolução Francesa”<sup>45</sup> ao passo que se depara com grandes ilusões e que elas que se destacam e se realizam na radicalização política.

Algo importante: o Estado representativo democrático traz consigo, de acordo com *A sagrada família*, uma natureza “espiritualista”. No lugar da comunidade realista-democrática, tem-se o “Estado representativo espiritualista-democrático”.<sup>46</sup> Ele se baseia nos direitos gerais do homem, bem como em sua universalidade, como já dito. Seu caráter representativo traz consigo, de modo muito mais claro, uma oposição entre sociedade e Estado, a qual é marcada por certa autonomização do Estado na sociedade civil-burguesa. O Estado é espiritualista pois pretende ser a cabeça da sociedade, intenta com seu entendimento político, organizar a sociedade espiritualmente. Na Revolução Francesa, ele tenta “formar a cabeça política dessa sociedade à maneira antiga”<sup>47</sup> e, com isso, pretende controlar uma sociedade que está se tornando livre do privilégio politicamente vinculado na mesma medida

---

<sup>45</sup> MARX, *Glossas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social” de Um Prussiano*, cit., p. 62.

<sup>46</sup> MARX, *A sagrada família*, cit., p. 141.

<sup>47</sup> *Idem*.

em que depende do processo de emancipação da propriedade, da religião, da indústria e do comércio. A escravidão emancipada, com isso, impõe-se com o desenvolvimento da sociedade civil-burguesa. E o papel que os revolucionários e a política franceses conseguem realizar é, não tanto aquele de controlar a vida civil-burguesa, mas de se submeter a ela e à “sociedade da indústria, da concorrência geral, dos interesses privados que perseguem a liberdade dos seus próprios fins”. E, desse modo, a outra face da cidadania defendida pela política francesa é “a anarquia, a individualidade natural e espiritual alienada [estranhada] de si mesma”.<sup>48</sup>

O espiritualismo do Estado representativo democrático reconhece aquilo que em *Sobre a questão judaica* é trazido como o materialismo da sociedade civil-burguesa. Aqui, como feito anteriormente, é preciso destacar os avanços de *A sagrada família* na crítica a essa sociedade, crítica essa a qual aparece com maior detalhamento e é direcionada à organização interna da sociedade civil-burguesa, remetendo-se ao que posteriormente seria chamado de crítica da economia política. Tem-se, assim, não só um tratamento mais detido da sociedade, das classes etc.; o modo pelo qual se analisa a política a partir desse tratamento é fundamental para que se entenda a crítica à política de Marx e Engels.

O caráter espiritualista da política pretende se colocar acima da sociedade civil-burguesa; tenta controlá-la. Mas, como já se disse, o moderno Estado representativo se assenta sobre a escravidão emancipada e sobre a sociedade civil-burguesa e, nesse sentido, tem uma natureza classista, mais especificamente, burguesa. Tal política traz consigo até mesmo uma ilusão gigantesca: acredita se colocar à moda antiga ao passo que vem a reconhecer os direitos humanos universais, os quais são indissociáveis da indústria, da concorrência, do lucro, da propriedade, do indivíduo independente que se coloca em uma espécie de guerra de todos contra todos. A política moderna tem como suposto a “individualidade natural e espiritualmente alineada [estranhada] de si mesma”<sup>49</sup> a qual se conforma na medida em que se subordina e escraviza diante dos imperativos econômicos desenvolvidos na própria sociedade civil-burguesa.

A política da Revolução Francesa, ao mesmo tempo, dá mais liberdade a esses elementos e procura se voltar contra eles. Tanto é assim que, por vezes de modo terrorista, procura “anular *a posteriori* em alguns indivíduos concretos as manifestações de vida dessa

---

<sup>48</sup> *Idem.*

<sup>49</sup> *Idem.*

sociedade”.<sup>50</sup> A revolução que se deu na França, assim, traz a política em seu sentido mais radical possível sob o solo da sociedade civil-burguesa; a ilusão de tentar colocar-se politicamente ao modo antigo na sociedade moderna traz consigo unilateralidades gritantes, as quais redundam na ilusão gigantesca mencionada em *A sagrada família*, bem como no ímpeto ativo contraditório dessa revolução. Esse ímpeto se coloca contrário a diversos elementos da sociedade civil-burguesa com base na comunidade realista-democrática antiga somente ao passo que reafirma as determinações dessa própria sociedade e da escravidão emancipada.

A fórmula trazida no texto é bastante interessante: trata-se de tentativa de realização heroica, aquela que caracterizou na época “o iluminismo político, que havia querido exceder-se a si mesmo, que havia sido superabundante.”<sup>51</sup> Não se tratou, portanto, de falta de esclarecimento para o entendimento político dos revolucionários; em verdade, esse elemento – colocado politicamente – foi superabundante. Os direitos do homem, com isso, são realizados com o terror. Esse último não contradiz em nada a natureza do primeiro e ambos trazem a aurora da moderna sociedade civil-burguesa que começa a se colocar sobre os próprios pés.

Para que se tenha plena compreensão dessas determinações da política, é preciso analisar o que se diz sobre o próximo momento da revolução em *A sagrada família*. Como se verá, o caminho para que se tenha aquilo elencado acima é até mesmo tortuoso, de modo que é muito importante que se olhe ao desenvolvimento da vida civil-burguesa e de sua relação com a vida política em meio à Revolução Francesa:

Precisamente depois da derrubada de Robespierre é que começa a se realizar prosaicamente o iluminismo político, que havia querido exceder-se a si mesmo, que havia sido superabundante. Sob o governo do Diretório a [sociedade civil-]burguesa – a própria Revolução a havia libertado das amarras feudais e reconhecido oficialmente, por mais que o terrorismo tivesse tentado sacrificá-la a uma vida política antiga – irrompe em formidáveis correntes de vida. Tempestade e ímpeto [*Sturm und Drang*] em busca de empresas comerciais, febre de enriquecimento, a vertigem da nova vida [civil-]burguesa, cujo autogozo inicial ainda é insolente, leviano, frívolo e embriagado; esclarecimento real da propriedade territorial francesa, cuja ordem feudal havia sido destruída pelo martelo da Revolução e que o primeiro ardor febril dos muitos novos proprietários submete agora a um cultivo total; primeiros movimentos da indústria liberada: esses são alguns dos sinais de vida da sociedade [civil-]burguesa recém-nascida. A sociedade civil[-burguesa] é representada positivamente pela burguesia. A burguesia começa, pois, a governar. Os direitos humanos deixam de existir tão só na teoria.<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> *Idem.*

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 142.

<sup>52</sup> *Idem.*

Depois da realização heroica, tem-se a prosaica. A derrocada dos jacobinos e, em especial de Robespierre, traz também a derrota das utopias políticas baseadas na visão sobre a comunidade antiga. O momento mais radical da Revolução Francesa, portanto, foi aquele em que as ilusões foram abundantes. E mais: tais ilusões não teriam decorrido de uma falha da política, mas de sua própria natureza. No limite, o iluminismo político foi colocado em prática, e de modo superabundante. As ilusões mencionadas em *A sagrada família* caracterizam, não só a política não ilustrada, mas principalmente aquela amparada pelo esclarecimento e pelo ímpeto radical da Revolução Francesa.

A figura prosaica do iluminismo político, portanto, vem com a derrota do jacobinismo e daqueles que acreditavam que seria possível – se necessário por meios terroristas – trazer algo análogo a uma vida política antiga. O diretório, portanto, significa também a derrota da vida política antiga e o reconhecimento da vida civil-burguesa como base. Trata-se, portanto, de se tomar como base a sociedade civil-burguesa, e não qualquer idealização da Antiguidade. Aquilo que dava fundamento aos privilégios, portanto, é liberado: “as formidáveis correntes da vida”.<sup>53</sup> Essas correntes varreriam os privilégios e os velhos vínculos políticos; o “movimento geral e desenfreado das potências elementares da vida, livres das travas dos privilégios”<sup>54</sup> traz os direitos gerais do homem. E isso se dá, na França, inclusive, ao passo que há uma oposição entre esses direitos e a propriedade fundiária em sua figura feudal: tem-se, com o diretório, a sociedade civil-burguesa emergindo não só no esclarecimento político, mas no “esclarecimento real da propriedade territorial francesa, cuja ordem feudal havia sido destruída pelo martelo da revolução.”<sup>55</sup> Somente desse modo é que “a burguesia começa, pois, a governar”.<sup>56</sup> Em *A sagrada família*, portanto, ao mesmo tempo, tem-se uma análise do entendimento político em sua forma mais radical e as bases sociais de tal entendimento. A oposição entre propriedade territorial da nobreza e a emergência da burguesia aparece como um elemento essencial desse processo.

Fala-se da sociedade civil-burguesa recém-nascida cuja representação se dá pela burguesia, que começa a governar. Nessa situação, inclusive, os direitos humanos deixariam de ser algo teórico e se colocariam na prática. E é importante que fique clara a base e o fundamento dessa prática, que aparece em detalhe muito maior do que nos artigos de 1843-

---

<sup>53</sup> *Idem.*

<sup>54</sup> *Ibidem*, 133.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 142.

<sup>56</sup> *Idem.*

44: “empresas comerciais, febre de enriquecimento, vertigem da nova vida [civil-]burguesa, cujo autogozo inicial ainda é insolente, leviano, frívolo e embriagado; esclarecimento real da propriedade territorial francesa”.<sup>57</sup>

E, assim, tem-se o egoísmo do *bourgeois* ainda; mas a complementação que é trazida a esse egoísmo mostra como Marx se aprofunda muito na crítica à sociedade civil-burguesa como tal e, no caso, à sociedade francesa. Tem-se também os primeiros movimentos da indústria liberada – e não mais presa ao localismo e à produção local e estamental – bem como o desenvolvimento do livre comércio e da livre indústria. Em suma: as bases da sociedade civil-burguesa colocam-se sobre os próprios pés e a política esclarecida acompanha o progresso dessas bases, e não mais qualquer idealização da política antiga.

O avançar da Revolução Francesa mostra um elemento importante, portanto. O governo burguês traz consigo um caráter prosaico ao iluminismo político. E isso significa que, com esse governo, e com o desenvolvimento dessa classe, o caráter heroico da política tende a ser deixado de lado. E isso não se dá por qualquer falta de esclarecimento, ou por falta de vontade por parte dos revolucionários; antes, tem-se um resultado da própria consolidação da sociedade e da vida civil-burguesas. As ilusões políticas, que aparecem com força justamente no momento do domínio burguês, têm tanto suas bases quanto as suas origens de seu caráter essencialmente utópico na estrutura da sociedade. O diretório acaba por abandonar o terrorismo revolucionário, bem como o radicalismo político dos jacobinos; com isso, o iluminismo político assume uma face prosaica. Porém, tal caráter prosaico é acompanhado da aceitação acrítica dos elementos da vida civil-burguesa que se impõem aos indivíduos como potências estranhas. Ou seja, em *A sagrada família*, passa-se do terrorismo baseado em ilusões marcadas pelo resgate da vida política antiga à política que não traz quaisquer tensões com a sociedade civil-burguesa.

Tal progresso da Revolução Francesa, claro, não é linear. As tensões sociais que marcam a emergência da burguesia (e conseqüente imposição da vida civil-burguesa) ainda estão presentes. A política, assim, aparece com duas facetas: tanto aquela prosaica quanto a heroica. Essas duas figuras da política acabam convivendo no seio da sociedade, ao mesmo tempo em que, em verdade, não se opõem quanto à sua base social, já que são oriundas do processo de nascimento e consolidação da sociedade civil-burguesa. O radicalismo do

---

<sup>57</sup> *Idem.*

jacobinismo, bem como a oposição ao jacobinismo e a qualquer caráter plebeu que se coloca no diretório, são lados de um mesmo movimento histórico. A burguesia liberal (representada no diretório) e a pequena burguesia ligada aos jacobinos entram em confronto, em luta, na Revolução Francesa. Tais lutas se colocam politicamente, tanto ao se buscar a posse do Estado quanto ao se ter diferentes representações sobre a natureza mesma da política: como contrária ou favorável ao que há de aviltante na sociedade que emerge e se coloca sobre os próprios pés no momento.

Marx e Engels, desse modo, tratam dos meandros da vida política. Demonstram que as determinações mesmas da política se ligam ao movimento das classes sociais e que há diferenças consideráveis nas representações de cada classe sobre a política.

Em *A sagrada família*, aborda-se ainda como essa oposição entre diferentes representações e interesses classistas é suspensa temporariamente e de modo contraditório. Trata-se do papel da figura de Napoleão na Revolução Francesa.

Trata-se de um indivíduo peculiar, e que não se colocaria nem tanto ao lado das ilusões jacobinas nem tanto ao lado de certo cinismo que aparece na política do diretório.

Napoleão foi a última batalha do terrorismo revolucionário contra a sociedade [civil-]burguesa, também proclamada pela Revolução, e sua política. É certo que Napoleão já possuía também o conhecimento da essência do Estado moderno, e compreendia que este tem como base o desenvolvimento desenfreado da sociedade burguesa, o livre jogo dos interesses privados etc. Ele decidiu-se a reconhecer esses fundamentos e a protegê-los. Não era nenhum terrorista fanático e sonhador. Porém, ao mesmo tempo, Napoleão seguia considerando o Estado como um fim em si e via na vida [civil-]burguesa apenas um tesoureiro e um subalterno seu, que não tinha o direito de possuir uma vontade própria. E levou a cabo o terrorismo ao pôr no lugar da revolução permanente a guerra permanente. Satisfez até a saciedade o egoísmo do nacionalismo francês, mas reclamou também o sacrifício dos negócios, o desfrute, a riqueza etc. da burguesia, sempre que assim o exigisse a finalidade política da conquista. E, se reprimiu despoticamente o liberalismo da sociedade [civil-]burguesa – o idealismo político de sua prática cotidiana –, não poupou também seus interesses materiais essenciais, o comércio e a indústria, quando estes se chocavam com seus interesses políticos. Seu desprezo pelos *hommes d'affaires* industriais era o complemento de seu desprezo pelos ideólogos. Também em direção ao interior combatia o inimigo do Estado na sociedade [civil-]burguesa, Estado que ele considerava como um fim em si absoluto. Em uma sessão do Conselho de Estado, por exemplo, declarou que não toleraria que o possuidor de grandes extensões de terra se resignasse a cultivá-las, ou não, segundo seus caprichos. E concebeu, assim, o plano de submeter o comércio ao Estado, mediante a apropriação do *roulage*. Os comerciantes franceses prepararam o acontecimento que fez estremecer pela vez primeira o poder de Napoleão. Os agiotas de Paris obrigaram-no, mediante uma situação de penúria artificialmente provocada, a retardar em cerca de dois meses o início da campanha contra a Rússia, o que fez com que essa fosse encaminhada em uma época do ano demasiado tardia.<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 142-143.

Napoleão, de certo modo, coloca-se entre a política, o terrorismo e a sociedade civil-burguesa. Em *A sagrada família*, tem-se esse indivíduo como aquele que, ao mesmo tempo, é a última expressão do terrorismo revolucionário contra a sociedade civil-burguesa e alguém que reconhece a existência dessa sociedade como algo contra o qual não se pode lutar. Ele procura, assim, colocar-se contra elementos da vida civil-burguesa sem nunca poder se opor aos fundamentos dela; intenta, com isso, subordinar a sociedade ao Estado, quando necessário, de modo despótico e terrorista. Por outro lado, toma a vida civil-burguesa como uma espécie de tesoureiro. Sua ilusão é achar que o Estado poderia subordinar a sociedade e que a vida civil-burguesa poderia ser controlada politicamente; isso, porém, não se dá ao modo jacobino, remetendo à comunidade e ao Estado antigos.

Antes, aceita-se a existência do Estado e da sociedade modernas. Napoleão, por isso, traz uma batalha do terrorismo revolucionário contra a sociedade civil-burguesa. Nas *Glossas marginais*, Marx havia, inclusive, destacado o modo enérgico pelo qual o governante da França se colocava diante do pauperismo, buscando resolver por seus decretos. O autor destaca ali também certa oscilação entre métodos terroristas (como caracterizado em *A sagrada família*) e medidas administrativas no tratamento do pauperismo por parte de Bonaparte. Agora, no texto que aqui estudamos, a personalidade histórica mencionada se mostra nem tanto com o heroísmo dos jacobinos, imbuído de esclarecimento e iluminismo político demais, nem ao modo do diretório, com o modo prosaico de realização do iluminismo político. A individualidade de Napoleão contém em si as oscilações inerentes ao entendimento político e que se expressam de modo bastante radical na Revolução Francesa. Ele volta o Estado contra a sociedade civil-burguesa, mas aceita essa como algo digno de existência e que precisa se submeter; em verdade, ele protege os fundamentos dessa sociedade, mesmo que, por vezes, opondo-se à burguesia.

Para Bonaparte, a vida civil-burguesa precisaria se subordinar à vida política. E, com isso, como se diz em *A sagrada família*, “Napoleão seguia considerando o Estado como um fim em si e via na vida [civil-]burguesa apenas um tesoureiro e um subalterno seu, que não tinha o direito de possuir uma vontade própria.”<sup>59</sup> Em seu governo, considera-se o Estado como um fim em si ao passo que isso é impossível sob a sociedade civil-burguesa. Têm-se, com isso, certa consciência dos limites do Estado moderno, o qual ampara-se nessa sociedade, bem como nos interesses privados, na livre indústria e no livre comércio. Por

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 142.

consequente, na obra aqui estudada, tem-se a posição segundo a qual Napoleão, ao mesmo tempo, luta contra a sociedade civil-burguesa de modo terrorista e protege a base mesma dessa sociedade.

Com isso, o fanatismo e o utopismo dos jacobinos saem de cena; o cinismo do diretório também. O modo pelo qual a revolução passa a ter continuidade, assim, não envolve mais somente a luta interna, mas algo essencial para Bonaparte: a continuidade da revolução pela guerra. Trata-se de métodos terroristas que dão um fim ao terrorismo: ele “levou a cabo o terrorismo ao pôr no lugar da revolução permanente a guerra permanente.”<sup>60</sup> Ao invés da luta jacobina contra a vida civil-burguesa, algo distinto: o reconhecimento das bases dessa vida acompanhado do controle relativo sobre ela. Tal controle veio com a guerra e com a conjugação do nacionalismo e da finalidade política de conquista com certo desenvolvimento burguês.

É preciso destacar os meandros do que está colocado nesse movimento: Napoleão se colocaria contra parcelas da burguesia e, por vezes, contra o livre desenvolvimento das bases mesmas do domínio burguês, ao passo que garante e protege a própria sociedade civil-burguesa em seus fundamentos e determinações mais essenciais.

A subordinação da vida civil-burguesa à política se coloca na política de conquista e de guerra, a qual, por sua vez, traz ao âmbito internacional as determinações da sociedade civil-burguesa. Isso tudo se dá pondo um freio à revolução, que deixa de se colocar como uma espécie de revolução permanente e passa à guerra e à política de conquista. O freio da revolução, desse modo, contraditoriamente, a expande à Europa.

De modo aparentemente paradoxal, a luta terrorista contra a sociedade civil-burguesa, desse modo, levou à expansão dessa sociedade e dessa vida. E o modo contorcido pelo qual isso se deu é destacado em *A sagrada família*. Sem as ilusões políticas, bem como sem a oscilação entre o caráter prosaico e heroico da política iluminista, tal desenvolvimento da revolução não seria possível. E mais: trata-se, de certo modo, ao mesmo tempo, da realização e da supressão da revolução. A guerra, com Napoleão, traz um termo ao terrorismo revolucionário e à política radicalizada dos jacobinos ao passo que o faz ao modo enérgico e terrorista. A batalha terrorista contra a sociedade civil-burguesa, assim, torna-se uma luta a favor da expansão dessa sociedade.

---

<sup>60</sup> *Idem.*

Tudo isso ocorre ao se reconhecer e se proteger os fundamentos da sociedade civil-burguesa. Essa é a base real da oscilação que se coloca no entendimento político no caso francês e que expressa aquilo de mais avançado na política que tem por fundamento a vida civil-burguesa. Um elemento importante a se destacar nesse movimento é que tal reconhecimento e proteção mencionados podem se dar contra os interesses imediatos da burguesia. Como se nota em *A sagrada família*, é possível defender aquela sociedade que tem como representante positivo o burguês ao mesmo tempo em que, subjetivamente, odeia-se a própria burguesia. Um posicionamento contra parcelas específicas da burguesia, contra os negócios, contra o livre comércio, pode significar também o reforço dos fundamentos da sociedade e da vida civil-burguesas. A solução napoleônica mostra bem esse aspecto e expressa o modo complexo pelo qual se tem a subordinação do Estado e da política à sociedade e à vida que marcam a sociedade da indústria e do comércio.

A tensão que se coloca entre a política e a sociedade no caso da Revolução Francesa, portanto, não é exatamente aquela entre a crítica e a defesa da sociedade civil-burguesa e do domínio burguês. Antes, tem-se a oposição entre classes e frações de classes que sempre, objetivamente, tomam como suposta a vida civil-burguesa.

Napoleão reprime despoticamente o liberalismo, bem como os proprietários de terra que não a cultivam. Tenta também subordinar os negócios e a riqueza da burguesia ao Estado. E é preciso destacar: isso tudo ocorre, não contra os fundamentos da sociedade civil-burguesa, mas protegendo-os. A política, mesmo quando pretende, e até certo ponto consegue, subordinar a vida civil-burguesa, o faz preservando os elementos fundamentais da última e levando o seu desenvolvimento à frente, mesmo que contra a vontade e os interesses da burguesia. Bonaparte, com seu ímpeto político, consegue preservar a essência da sociedade contra a qual trava uma batalha ao modo terrorista revolucionário.

Pelo que se vê no livro que aqui analisamos, por vezes, somente uma figura política extremada e contundente, e mesmo contrária a tudo aquilo que a burguesia significa, consegue trazer a preservação da sociedade que tem como representante positivo o burguês. A finalidade política de conquista vai contra os interesses materiais imediatos da burguesia, no caso em tela. Porém, ao mesmo tempo, tal política expande as próprias bases materiais de seu domínio classista. Assim, se é verdade que esse processo não é compreendido ainda na riqueza de detalhes e em todos os seus fundamentos materiais, como em *O 18 Brumário de Luiz Bonaparte*, igualmente verdadeiro é que a crítica à sociedade civil-burguesa bem como os meandros da oposição entre Estado e sociedade já são muito bem desenvolvidos

em *A sagrada família*. Avançando-se diante do que se tinha nos artigos de 1843-44, que tomavam o desenvolvimento da Revolução Francesa de modo muito menos detalhado e cuidadoso, tanto no plano político quanto social. Marx e Engels, desse modo, tratam dos meandros da política e da sociedade civil-burguesa, mostrando como que pretender desprender o desenvolvimento político e estatal dos interesses materiais, da indústria, da propriedade etc. é errado.

Destaca-se ainda frações da burguesia aqui. Comerciantes, agiotas, industriais, proprietários de terra aparecem aqui como decisivos para os rumos do governo de Bonaparte. A crítica marxiana (e engelsiana) à sociedade civil-burguesa, assim, ganha mais concretude; não se trata somente do domínio classista da burguesia, mas do modo contraditório e opositivo pelo qual se dá esse domínio. No caso, isso traz, inclusive, certa autonomização do Estado diante da sociedade: na medida em que o Estado é considerado um fim em si, bem como um fim em si absoluto, ele atua diante da sociedade civil-burguesa de modo dúplice. Ele reconhece e protege suas bases; ao mesmo tempo, procura controlar politicamente os negócios, o comércio, o cultivo rural; com desprezo pelos homens de negócios, bem como pelos representantes intelectuais do domínio burguês (os ideólogos), o Estado napoleônico não se coloca simplesmente como um instrumento da burguesia para domínio político. Ele, em verdade, posiciona-se contra a burguesia, autonomizando-se diante dessa, bem como da vida civil-burguesa, justamente para, então, proteger e reconhecer as bases da sociedade civil-burguesa.

O Estado napoleônico, no limite, coloca-se contra os interesses materiais da classe burguesa em determinados momentos. Inclusive, é preciso destacar nesse ponto: o inimigo do Estado, na sociedade, poderia estar nos próprios indivíduos burgueses; porém, de um modo ou doutro (oscilando entre características opostas da política) preserva-se a sociedade cujo representante positivo está na burguesia. De certo modo, Napoleão consolida o domínio burguês, não apesar, mas por causa do seu ódio à burguesia. A sua política é enérgica e expansionista em correlação e ligação com esse ódio e com o modo pelo qual essa disposição afetiva é incorporada na política de tempos em tempos.

O que se mostra em *A sagrada família* e, em especial, na análise da Revolução Francesa que está presente nesse livro, é que as ilusões políticas possuem suas bases na sociedade civil-burguesa. As diversas figuras que essas ilusões podem tomar são variações que se colocam diante de um ímpeto que tem por suposto aquilo de essencial à vida civil-

burguesa. Mesmo as tentativas de se opor politicamente a essa sociedade não são capazes de sujeitá-la. Em verdade, segundo Marx e Engels, ela precisa ser suprimida.

Aquilo que soergue sobre ela, portanto, precisa de uma crítica decidida: os direitos humanos, o entendimento político, o Estado não são resolutivos. Eles são predicados da própria sociedade que parecem serem capazes de criticar. Já desde 1843 (na *Crítica à filosofia do Direito de Hegel – introdução*, bem como em *Sobre a questão judaica*), a política que Marx defende é revolucionária no sentido que pretende trazer uma nova forma de sociabilidade. Em 1844, nas *Glossas*, mas principalmente em *A sagrada família*, isso se dá de modo ainda mais contundente. E isso tem um significado importante para nosso tema: o círculo que se colocou na Revolução Francesa precisaria ser desfeito com uma posição em que se vai da crítica do Direito e da política à crítica da sociedade.

Esse movimento ficou bastante claro em *A sagrada família*. Igualmente se notou que a crítica à sociedade civil-burguesa exige a crítica da política, demandando uma política revolucionária que seja capaz de suprimir o Estado e a sociedade civil-burguesa. Marx e Engels foram explícitos quanto a isso, inclusive, ao tratar do modo pelo qual a política se expressa em sua figura mais clássica, aquela vigente na Revolução Francesa. Desse modo, mesmo a manifestação mais radical da política revolucionária francesa é fortemente criticada pelos autores, não se tratando simplesmente de buscar figuras distintas da política e do Estado, mas a supressão deles, bem como das classes sociais e da propriedade que marcam a vida e a sociedade civil-burguesas.

O reconhecimento oficial do interesse particular como interesse geral do Estado, porém, coloca-se de modo direto somente depois de Bonaparte. O fim do ímpeto revolucionário da Revolução, com Napoleão, consolida-se somente com sua queda, bem como com aquilo que foi visto como o fracasso da Revolução Francesa, a contrarrevolução e a restauração, bem como a posterior monarquia de 1830. Tal fracasso, como vimos, seria a vitória da sociedade e da classe que apareciam como proeminentes na base dessa revolução. Veja-se, rapidamente, o que se diz sobre a restauração pós-Napoleão, bem como sobre a ascensão de Luiz Philipe de Orleans em 1830:

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

reconhecido, muito antes, que o Estado era a expressão oficial de seu poder exclusivo e o reconhecimento político de seu interesse particular.<sup>61</sup>

A contrarrevolução também se colocou contra a burguesia liberal. E isso se deu no mesmo ímpeto que anteriormente: com a preservação contraditória das bases e dos fundamentos da sociedade civil-burguesa. Fica claro, já em *A sagrada família*, como que a visão marxiana e engelsiana sobre o Estado não é simplesmente instrumental e leva consideração de diversos meandros dos antagonismos classistas. Os autores dizem que tanto sob Napoleão quanto com a restauração dos Bourbons, coloca-se contra parcelas da classe burguesa, de modo que a realização contraditória do ímpeto revolucionário burguês, em verdade, pode se colocar contra o domínio imediato da burguesia. A classe que é a representante positiva da sociedade civil-burguesa pode e deve ser contraposta para que aquilo que permite seu domínio permaneça e se fortaleça.

A ascensão do iluminismo político da Revolução Francesa se colocou nos excessos jacobinos, depois, realizou-se de modo prosaico sob o diretório. Retornou de modo esfumado e dúbio sob Bonaparte para chegar a termo com a restauração e a contrarrevolução e, depois, em 1830. Trata-se do momento em que, de acordo com nossos autores, não correspondem o Estado representativo constitucional e o ideal de Estado inerente ao esclarecimento político. Aliás, tal correspondência, antes ideal e presente na representação política, deixa o centro da cena política; é relegada ao passado.

Os fins humanos de caráter geral, bem como os direitos gerais do homem, já são trazidos sem qualquer aspiração de transformação substancial da realidade. E, com isso, a contraposição, mesmo que ideal, entre os direitos humanos e os interesses particulares se torna parte de um momento anterior. O Estado, assim, de modo muito mais direto e sem ilusões, passa a ser a o reconhecimento oficial, por meio do Direito, do interesse particular. De acordo com *A sagrada família*, essas são, ao fim, as aspirações da revolução de 1789; a diferença quanto àquilo que se colocava ao modo terrorista e revolucionário é marcante. A realização do ímpeto burguês que dá base à Revolução Francesa significa também o rechaço da moral revolucionária e de qualquer tensão diante da consolidação da sociedade civil-burguesa. A política, que na revolução que se deu na França sempre teve como base a vida civil-burguesa de modo muito dúbio, muda de face e acaba por se reconciliar com seus próprios fundamentos. A data que é trazida para o retorno do domínio burguês ao plano

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 143.

estatal é somente 1830. E, assim, há um grande processo para que a própria sociedade civil-burguesa e o Estado se coloquem sob os próprios pés. A queda dos Bourbons e da contrarrevolução e ascensão de Luiz Philipe de Orleans trazem, enfim, a burguesia de modo muito mais claro ao Estado, sendo somente então que a revolução e a contrarrevolução deixam de assolar o domínio daquela classe que se coloca como representante positiva da sociedade civil-burguesa. A realização da revolução, dessa maneira, leva a uma burguesia que pretende se distanciar de quaisquer revoluções.

Há de se notar, portanto, que a análise da Revolução Francesa que Marx e Engels realizam em *A sagrada família* envolve a crítica à figura mais radical da política, aquela revolucionária (e, no limite, terrorista); nessa abordagem, as bases sociais da política são explicitadas a todo o momento e elas não se confundem sempre com o domínio burguês direto. O percurso pelo qual isso ocorre pode até mesmo chegar ao controle classista da burguesia sobre o Estado, como efetivamente se dá em 1830. Nesse momento, porém, tem-se algo profundamente contraditório: a realização do ímpeto da revolução política burguesa que se coloca na França nega esse próprio ímpeto inicial, bem como aquilo de mais radical que o acompanhava. Qualquer aspiração salvacionista é deixada de lado e a burguesia se torna uma classe cujo domínio e fundamento não traz mais qualquer tensão com a sociedade civil-burguesa. A revolução e a contrarrevolução saem de cena e permanece o reconhecimento do interesse particular. Se a revolução, com uma face e uma forma muito distinta – como mostrou Marx posteriormente, em 1852, no *18 Brumário* e como defenderam Marx e Engels no *Manifesto* em 1848 – voltaria a aparecer no cenário europeu, isso ocorreria questionando o próprio domínio burguês e a própria sociedade civil-burguesa. No limite, tratar-se-ia da emergência na cena pública e na esfera pública de revoluções sociais e proletárias com aspirações comunistas, ligadas à supressão das classes sociais, da vida civil-burguesa e do Estado. Ou seja, o modo pelo qual opera a revolução a partir de então precisaria ser distinto daquele da Revolução Francesa e na forma mais radical da política e do entendimento político, aqueles colocados na França.

Ainda no ímpeto político francês, haveria certa oposição ao socialismo. Em *A sagrada família*, inclusive, critica-se o partido radical francês, por haver tentado achar um meio termo entre a política e o socialismo. Ambos os termos, de acordo com Marx e Engels, colocam-se de modo oposto. De um lado, tenta-se reviver o entendimento político da Revolução Francesa, de outro, coloca-se a tentativa de modificar a própria tessitura da sociedade de modo revolucionário. Ao tratar do trabalho e da organização dele, dizem os

autores que “falou-se muito de ‘organização do trabalho’, ainda que também esse ‘tópico’ não tenha surgido dos socialistas, mas do partido político radical francês, que tentou estabelecer uma mediação entre a política e o socialismo.”<sup>62</sup> Isso seria justamente o que não deveria ser feito. Tratar-se-ia, a partir de então, de se voltar à afirmação do socialismo em oposição ao entendimento político e às mais diversas tentativas de controlar politicamente a sociedade civil-burguesa.

## 5 Conclusão

A *sagrada família* traz o aprofundamento na crítica marxiana e engelsiana à sociedade civil-burguesa. Como se viu, nessa obra, tem-se tanto o aprimoramento na compreensão dos autores sobre as determinações dessa sociedade quanto no entendimento da natureza das ilusões políticas que acompanham essas determinações mencionadas e se expressam de modo mais claro e radical na Revolução Francesa.

A política revolucionária francesa, em seus momentos mais radicais, remeteu à comunidade antiga. E, com isso, teve-se o ímpeto mais avançado da política se baseando na ausência de conhecimento concreto sobre as próprias condições de vida. Não foi, segundo os autores, apesar das ilusões que os jacobinos se colocaram de modo radical e, no limite, terrorista; antes, as grandes ilusões dos homens da Revolução Francesa é que fizeram com que defendessem de modo destemido a cidadania, os direitos humanos etc.

Desse modo, a política mais radical que tem por fundamento a sociedade civil-burguesa baseia seu entendimento na confusão entre o Estado antigo e o moderno. E, se é verdade que tais ilusões seriam deixadas de lado, tanto com o diretório quanto com Napoleão, vê-se que o ímpeto da política francesa vai, cada vez mais, no sentido da aceitação, mesmo que contraditória por vezes, e da defesa das bases das próprias sociedade e da vida civil-burguesas. Ou seja, vai-se na direção oposta àquela defendida por Marx e por Engels. Os autores dizem, inclusive, que as determinações dessa sociedade trazem à tona as ilusões políticas mencionadas, não sendo possível procurar simplesmente retomar a política revolucionária dos jacobinos e da Revolução Francesa como um todo. Tanto a política quanto aquela vida política que esses idealizavam têm por base a escravidão. E nesse sentido, tais ilusões não servem a posição desenvolvida por Marx e Engels.

---

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 154.

Um tema essencial do livro, assim, vem à tona: aquele da escravidão emancipada, a qual vige nas determinações da própria vida civil-burguesa. Trata-se da liberação dos elementos vitais que marcavam os privilégios politicamente localizados; a livre indústria, o livre comércio, a propriedade privada, os indivíduos independentes contrapostos uns aos outros são elementos que dão a tônica da vida política moderna. E, com isso, não seria possível confundir o Estado antigo que tem por base a escravidão real com o Estado moderno, baseado nos direitos humanos e na escravidão diante do trabalho lucrativo, a escravidão emancipada. Marx e Engels, com isso, aprofundam suas críticas à sociedade civil-burguesa e deixam claro que a vida política se subordina à vida civil-burguesa, que o Estado se organiza a partir da organização da sociedade, e não o oposto. Aquilo que já estava presente nos artigos dos *Anais franco-alemães* e do *Vorwärts* ganha concretude e suas determinações aparecem de modo mais claro em *A sagrada família*. Todo o livro é marcado por essa crítica à política, a qual pretende se colocar como uma espécie de demiurgo da sociedade ao passo que é determinada por essa e pela vida civil-burguesa.

Mesmo a vida política mais radical tem sua determinação nos elementos sociais que se colocam na sociedade civil-burguesa e que se impõem aos homens. Marx e Engels mostram isso de modo bastante enfático em suas análises da Revolução Francesa, presentes em *A sagrada família*. Com isso, a política que defendem não poderia ser mais aquela que se coloca na esteira do que há de mais radical no entendimento político, a política revolucionária francesa. A adesão de Marx e de Engels ao socialismo significa também uma crítica à política, a qual tem por suposto o Estado em suas diversas figuras.

Aquilo que os autores defendem em uma revolução, e que iriam deixar claro logo depois – em 1847-48 – no *Manifesto* é muito diferente do ímpeto de se criticar a sociedade civil-burguesa tentando fazê-la se apoiar no Estado. Não se tem em uma revolução radical, expressão usada nas *Glossas* em 1844, qualquer ilusão política ou tentativa de reviver vestes romanas ou gregas, como teria ocorrido na Revolução Francesa. No livro que aqui analisamos, já fica muito claro que os autores estão tomando a política francesa como claramente superior à alemã da época somente na medida em que se trata de criticar tanto uma como outra. Em verdade, tem-se a própria crítica à pretensão de se subordinar a vida civil-burguesa à vida política. Já em 1844, em *A sagrada família*, trata-se de se suprimir essa própria oposição entre sociedade e Estado a partir do momento em que a posição defendida pelos autores supera tanto a sociedade atual quanto toda forma de Estado.

### Referências Bibliográficas

- ALVES, Antônio José Lopes. A individualidade moderna nos Grundrisse. In: *Verinotio: revista Online de filosofia e ciências humanas*, Belo Horizonte, n. 6. Belo Horizonte, 2006.
- CHASIN, José. *Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- DE DEUS, Leonardo. *O jovem Marx: 50 anos*. Ouro Preto: UFOP, 2014.
- ENGELS, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. Trad. B. A Schumann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ENGELS, Friedrich. Esboço para a crítica da economia política. Trad. Ronaldo Vielmi Fortes. In: *Revista OnLine de Filosofia e Ciências Humanas*, v. 26, n. 2. Belo Horizonte: 2020.
- LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalismo*. Trad. Giovanni Semeraro. São Paulo: Ideias e letras, 2006.bio
- LOSURDO, Domenico. *Democracia ou bonapartismo*. Trad. Luís Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: UERJ, 2004.
- LUKÁCS, György. *A destruição da razão*. Trad. Rainer Patriota. Alagoas: Instituto Lukács, 2020.
- MACIEL, Lucas de Oliveira. *A busca pela anatomia da crítica da terra: Estado e sociedade civil-burguesa na obra de Karl Marx entre 1843-44*. Dissertação (Mestrado em Direito). Faculdade de Direito — Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2021.
- MARX, Karl. *A diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1974.
- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão popular, 2009.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2003 a.
- MARX, Karl. Crítica à filosofia do Direito de Hegel – introdução. In: *Crítica da filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2003.
- MARX, Karl. *Gazeta Renana*. Trad. de Celso Eidt. In: EIDT, Celso. *O Estado racional: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos da Gazeta Renana (1842 – 1843)*. Dissertação (Mestrado) — Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 1998.
- MARX, Karl. *Glossas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social” de Um Prussiano*. Trad. Ivo Tonet. São Paulo: Expressão Popular, 2010 b.
- MARX, Karl. *Grundrisse*. Trad. Mario Duayer. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MARX, Karl. *Miséria da filosofia*. Trad. J. C Morel. São Paulo: Icone, 2004 b.
- MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luiz Bonaparte*. Trad. Leandro Konder e Renato Guimarães. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- MARX, Karl. *O capital, Livro I, Volume I*. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. Trad. Marcelo Backers. São Paulo: Boitempo, 2003.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Cartas sobre O capital*. Trad. Leila Scorsim. São Paulo:

- Expressão popular, 2020.
- MARX, Karl. *Ideologia alemã*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl. *O Manifesto Comunista*. Trad. Maria Lucia Como. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- NETTO, José Paulo. *Karl Marx: uma biografia*. São Paulo: Boitempo, 2020.
- MARX, Karl. Notas. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Cartas sobre O capital*. Trad. Leila Scorsim. São Paulo: Expressão popular, 2020.
- PACHUKANIS, E. P. *Teoria geral do Direito e o marxismo*. Trad. Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2017.
- PALU, Marco Aurélio. *Estado, democracia e gênero humano: a crítica de 1843 e a fundação do pensamento marxiano*. Dissertação (Mestrado em Direito), Faculdade de Direito — Universidade Federal de Minas Gerais, 2019.
- PEREIRA NETO, Murilo. *A posição de Marx quanto ao Direito nos escritos de 1837-1842*. Dissertação (Mestrado em Direito), Faculdade de Direito — Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2018.
- SARTORI, Vitor Bartoletti. A crítica marxista do Direito diante de Friedrich Engels: a tensão entre exposição e pesquisa em sua análise da esfera jurídica. *Revista OnLine de Filosofia e Ciências Humanas*, Belo Horizonte, v. 26, n. 2, 2020.
- SARTORI, Vitor Bartoletti. Acerca da categoria de “pessoa” e de sua relação com o processo de reificação em "O capital" de Karl Marx: um debate com Pachukanis. *Cadernos de ética e filosofia política*, São Paulo, v.1, n. 34, 2019.
- SARTORI, Vitor Bartoletti. Acerca da individualidade, do desenvolvimento das forças produtivas e do “romantismo” em Marx [parte i]. *Práxis comunal*, Belo Horizonte n. 1, v. 1, 2018.
- SARTORI, Vitor Bartoletti. Acerca de Sobre a questão judaica. *Revista de Ciências do Estado*, Belo Horizonte, v. 5, n. 1, 2020.
- SARTORI, Vitor Bartoletti. Apontamentos sobre dialética e história em Friedrich Engels. *Revista OnLine de Filosofia e Ciências Humanas*, Belo Horizonte, n. 20, 2015.
- SARTORI, Vitor Bartoletti. Apresentação das traduções dos textos de Friedrich Engels. In: *Revista OnLine de Filosofia e Ciências Humanas*, Belo Horizonte, v. 26, n. 2, 2020.
- SARTORI, Vitor Bartoletti. Friedrich Engels e a moral frente ao fenecimento do Estado. In: *Direito e Práxis*, v. 7, n. 3, 2016.

**Como citar este artigo:** SARTORI, Vitor Bartoletti. A sagrada família e a posição de Marx e de Engels diante da França e da Revolução Francesa: sobre a política e a escravidão. *Revista de Ciências do Estado*, Belo Horizonte, v. 8, n. 1, p. 1–35, 2023.

*Recebido em 13.03.2023*

*Publicado em 30.06.2023*



Atribuição-NãoComercial-CompartilhaIgual 4.0 Internacional