

A PROPÓSITO DE “GLOSAS CRÍTICAS”

IVO TONET*

O objetivo do presente é fazer a apresentação de um texto muito pouco conhecido, de Marx, cujo conteúdo nos parece de enorme atualidade. Trata-se do artigo “Glosas críticas ao artigo O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano”, publicado nos dias 7 e 10 de agosto de 1844, no jornal alemão, de tendência democrática, *Vorwaerts* (Avante!).

Em junho de 1844, havia eclodido na Silésia, província alemã, uma revolta dos trabalhadores na tecelagem contra as péssimas condições de trabalho e os baixos salários. Os operários haviam destruído máquinas, livros comerciais e títulos de propriedade. Sua ira voltara-se contra industriais e banqueiros. Este fato teve uma grande repercussão na Alemanha e até no exterior, pois representava um primeiro gesto público de revolta do proletariado alemão.

É nesse momento que “o prussiano”, identificado como Arnold Ruge, publica o artigo acima citado, criticando um outro artigo publicado no jornal francês “La Réforme”. Em síntese, o autor afirmava que a sociedade alemã, dado o seu caráter não-político, isto é, atrasado relativamente ao desenvolvimento burguês, é incapaz de compreender a dimensão universal deste fato singular. Na ótica do prussiano, o intelecto político tem um caráter de universalidade e é precisamente a sua falta que falta que faz com que os alemães considerem a revolta dos tecelões como um simples fato local qualquer e que o rei o trate como um mero problema administrativo. Por este motivo – a falta de intelecto político – diz Ruge, os trabalhadores alemães também são incapazes de ter uma visão mais ampla do processo social em curso e de suas implicações.

Marx faz uma dura crítica às idéias de Ruge e aproveita para explicar a sua posição quanto a um conjunto de questões de mais alta importância e que farão parte do núcleo central de sua nova proposta teórico-prática.

2. Texto e Contexto

Três ordens de questões são importantes, ao nosso ver, para uma boa compreensão desse texto. A primeira refere-se ao momento histórico alemão. Ao contrário da Inglaterra e da França, onde a revolução burguesa alcançara os seus objetivos fundamentais, na Alemanha a burguesia ainda era fraca e nunca tivera a coragem de suas congêneres de liderar as transformações que eram do seu interesse, compondo-se sempre com a classe dos latifundiários. Mesmo assim, parte da burguesia alemã forcejava por sacudir o jugo feudal. Deste modo, a questão democrática era o centro de intensos debates entre a intelectualidade que gravitava ao redor dessa classe. O papel da atividade política, a natureza e as tarefas do Estado eram, naquele momento, questões candentes.

A segunda questão diz respeito ao momento da trajetória intelectual de Marx. O ano de 1844 é um momento decisivo no seu percurso teórico. Com efeito, é neste ano que ele começa a lançar os fundamentos metodológicos que nortearão toda a sua obra. E não é por acaso que este momento tem um acento marcadamente filosófico. A maioria dos comentaristas tende a considerar isto como uma deficiência. Como se a passagem da filosofia à economia representasse um progresso no sentido do abandono da especulação em favor da ciência. Discordamos inteiramente dessa tese. Certamente, a partir de um dado momento a problemática econômica se tornou o centro das atenções da sua investigação. Mas isto só foi possível porque suas descobertas anteriores lhe tinham permitido ver que o trabalho é o fundamento ontológico do ser social. A clareza que ele atingiu neste ano — com ele mesmo atesta no Prefácio à *Contribuição à crítica da economia política*, de 1859, — de que o fundamento da sociedade é o conjunto das relações de produção, não é de modo algum uma simples questão de economia ou de história ou de sociologia. É uma questão eminentemente filosófica, pois é a resposta à pergunta: qual é o fundamento ontológico do processo de tornar-se homem do

* Prof. do Dep. de Filosofia da UFAL. Doutor em educação pela UNESP-Marília.

homem? Deste modo, não é o abandono, mas a efetivação prática — no trabalho científico — daquelas determinações ontológicas descobertas no ano de 1844, que permite a Marx realizar a *crítica* da economia política. Sem aquelas determinações, sua obra fundamental não seria uma crítica, mas apenas mais uma obra de economia política. Com isto não queremos afirmar que Marx planejou conscientemente esta trajetória. Apenas que entre estes dois momentos há uma continuidade *essencial* e não uma negação do primeiro em favor do segundo.

A terceira questão refere-se ao fato de que o texto das *Glosas* foi escrito praticamente na mesma época de *A Questão Judaica* e dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. O que permite afirmar que, apesar das diferenças, eles refletem uma base comum, um conjunto de aquisições que Marx já tinha realizado até aquele momento. Parece, pois, razoável, interpretar o texto das *Glosas* à luz desses outros textos. Dizemos isto porque certos conceitos como, por exemplo, o de emancipação política ou de essência humana, que apenas são a florados nas *Glosas*, podem ser encontrados de forma bem mais explícita nesses outros textos.

Uma última observação relativa à importância desse texto. A tese central dele, de que o Estado e a política devem ser extintos numa sociedade socialista choca-se de frente com toda a reflexão política ocidental e com todas as tentativas de levar à prática as idéias expostas por Marx. Não é por acaso que ele é praticamente desconhecido. Também não basta virar-lhe as costas e declará-lo utópico. É preciso examinar com vagar os argumentos. Que estão longe de ser meramente de caráter político. Eles supõem o exame da entificação do ser social desde o seu ato fundante, que na perspectiva marxiana é o trabalho. Num momento em que o aperfeiçoamento da ordem social existente é posto pela quase totalidade dos intelectuais — inclusive os que se pretendem de esquerda — como o horizonte insuperável da humanidade, o velho-jovem Marx aponta na direção oposta. Considerando que o que está em jogo não é apenas uma teoria, mas o destino da própria humanidade, não parece demais deixar-se interpelar pelas questões suscitadas nesse texto.

3. Conteúdo do texto

3.1 Questões metodológicas

O primeiro equívoco apontado por Marx no artigo de Ruge é de caráter metodológico. Segundo Ruge, os alemães são incapazes de compreender a dimensão universal da revolta dos tecelões porque lhes falta o intelecto político. Se isto fosse verdade, diz Marx, então a Inglaterra, que é um país político por excelência, deveria dar o exemplo da capacidade de compreender em profundidade os problemas sociais e de atuar conseqüentemente para eliminá-los. O que se constata, no entanto, é que o intelecto político inglês atribui os males sociais ora à política dos partidos adversários, ora à falta ou ao excesso de assistência social, ora à própria lei de assistência aos pobres, ora aos próprios trabalhadores pela sua falta de educação ou indolência, ora à falta de recursos para atender as necessidades de uma população que cresce mais do que os bens produzidos. Em conseqüência destas concepções, comuns aos políticos, aos cientistas e à imprensa, a política social inglesa oscilou, nos últimos *trezentos anos*, entre o assistencialismo e a repressão, sob as mais diversas formas.

Mas isto não acontece apenas na Inglaterra. Também na França, no período da revolução de 1789 e após, pode-se constatar a falsidade da tese do prussiano. Tanto a Convenção quanto Napoleão, que representavam “o máximo da energia política, da força política, do intelecto político”, tentaram em vão eliminar a miséria social.

Estes dois exemplos mostram, segundo Marx, que o intelecto político, *por mais aperfeiçoado que seja*, é incapaz de identificar as raízes dos males sociais. Não só. Seu grau de capacidade é inverso ao seu grau de perfeição. “Quanto mais agudo ele é” — diz Marx — “quanto mais vivo, tanto *menos* é capaz de compreender os males sociais”.

Está aí uma afirmação de extraordinária importância. E a crítica não se refere apenas à posição de Ruge, mas à ciência social burguesa em seu conjunto. Isto fica claro quando Marx, referindo-se ao exame da experiência inglesa, diz: “A expressão mais clara da interpretação inglesa do pauperismo (...) é a economia política inglesa, isto é, o reflexo científico da situação econômica nacional inglesa”. Como se vê, não se trata simplesmente de opiniões de burgueses ou de políticos,

que pudessem expressar os interesses de uma classe. Trata-se da ciência social por excelência, que é a economia política. E, com certeza, esta crítica pode ser estendida à ciência social burguesa até hoje. Pois, afinal, o que faz esta ciência senão atribuir os males sociais ora à imperfeição humana, ora à falta de recursos, a falhas administrativas, à falta de vontade política, à insensibilidade do governo e/ou das classes dominantes, à indolência dos próprios pobres, à falta de educação, a políticas sociais equivocadas, à falta de assistência. Enfim, nenhuma novidade decisiva em relação a quatrocentos anos atrás. E a mesma coisa acontece com os remédios prescritos que, no fundo, se resumem também à assistência e à repressão.

O que Marx está afirmando é que não se trata de um defeito, de uma falha tópica, que pudessem ser sanados com o tempo e o aperfeiçoamento, mas de uma limitação essencial, ineliminável.

A questão é: porque o intelecto político é incapaz de compreender as causas dos males sociais e qual a origem desta sua incapacidade?

A isto responde Marx dizendo que esta incapacidade essencial deriva da própria natureza do intelecto político, ou seja, do fato de ser político. E ele explicita o que isto significa: “O intelecto político é político exatamente na medida em que pensa dentro dos limites da política”. E acrescenta:

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

Para compreender o que é o intelecto político é importante ter claro que há uma polarização que perpassa todo o texto. Essa polarização se expressa na contraposição entre intelecto político e intelecto social, entre emancipação política e emancipação humana, entre revolução política e revolução social. Uma polarização entre o político, que expressa a perspectiva burguesa e o social, que expressa a perspectiva proletária. Donde se depreende que os dois intelectos não expressam apenas pontos de vista pessoais mas, como veremos a seguir, perspectivas mais amplas.

O equívoco metodológico consiste, pois, em tomar a esfera da política, que é *parte, momento* da totalidade social, como princípio, como fundamento da inteligibilidade dos fenômenos sociais. Ora, agir deste modo é pressupor que o ser social não é uma totalidade, não é um complexo de complexos cuja matriz é a economia. Deste modo, o sujeito pode, arbitrariamente, eleger qualquer parte do todo social como princípio de inteligibilidade como se este — o ser social — não tivesse uma lógica própria que devesse ser respeitada. A pretexto de defender a autonomia dos diversos momentos do ser social e de evitar o economicismo, a ciência burguesa suprimiu os nexos íntimos, essenciais entre esses momentos e, principalmente, eliminou a economia como raiz deste ser. Assim, as relações entre as diversas partes da totalidade social e a sua matriz se tornaram frouxas e arbitrárias, impedindo a sua correta compreensão.¹

Para Marx, no entanto, esta limitação essencial não é gratuita e nem pode ser debitada ao sujeito individual. Ela é conatural ao ponto de vista de uma classe cujo horizonte também é necessariamente limitado. O intelecto político é a expressão teórica da perspectiva da classe burguesa. Por isso mesmo, o alcance possibilitado por ela não pode deixar de ter um caráter limitado. Admitir como decisiva a categoria da totalidade, o que implica — em sua concretude — em admitir o trabalho como raiz ontológica do ser social, teria como conseqüência a identificação da própria burguesia como responsável fundamental pelos males sociais. Ora, como diz Marx: “Mas nenhum ser vivo acredita que os defeitos de sua existência tenham a sua raiz no princípio da sua vida, na essência da sua vida, mas, ao contrário, em circunstâncias externas à sua vida”. Não é por outro motivo — obviamente não intencional — que há um esforço cada vez mais intenso da epistemologia e da filosofia da ciência para provar que o fundamento da ciência é o singular e que a totalidade é incognoscível.

A conseqüência teórica deste fundamento metodológico equivocado é que a raiz dos males sociais é buscada em todos os lugares, menos onde ela efetivamente se encontra e que o remédio é sempre alguma medida de reforma e nunca a revolução. Como diz Marx: “O Estado jamais encontrará no *Estado* e na *organização da sociedade* o fundamento dos *males sociais* (...). Onde há

¹ Sobre a questão da autonomia relativa, ver o nosso artigo “*A crise das ciências sociais: pressupostos e equívocos*”, neste mesmo livro.

partidos políticos, cada um encontra o fundamento de *qualquer* mal no fato de que não se acha ele, mas o seu partido adversário, ao leme do Estado. Até os políticos radicais e revolucionários já não procuram o fundamento do mal na *essência* do Estado, mas numa determinada *forma de Estado*, no lugar da qual eles querem colocar uma outra forma de Estado”.

No entanto, se, por um lado, o ponto de vista da parte e a razão fenomênica caracterizam a perspectiva burguesa, o ponto de vista da totalidade e a razão ontológica marcam o ponto de vista da classe trabalhadora. A própria natureza desta classe, enquanto classe que só pode realizar-se plenamente abolindo todas as classes e libertando toda a humanidade — portanto, tem uma vocação intrinsecamente universal — põe o fundamento a partir do qual se eleva uma razão que tem na categoria da totalidade a sua pedra angular e na revolução social o remédio mais efetivo para a superação dos males sociais. Por isso mesmo, diz Marx, enquanto os trabalhadores se orientarem pelo intelecto político, resultará equivocada a orientação das suas lutas. Quando, pois, os teóricos que se pretendem de esquerda, propõem a substituição desta forma de Estado por uma outra forma de Estado, como caminho para eliminar os males sociais, o que fazem senão “pensar do ponto de vista da política” e, como consequência, desorientar, teórica e praticamente, a luta dos trabalhadores?

Difícilmente se pode exagerar a importância desta crítica metodológica. A compreensão do ser social tem seu eixo completamente modificado quando entra em cena a razão social, razão que expressa a perspectiva da classe trabalhadora. É radicalmente diferente a compreensão que resulta da arquitetura do ser social, da natureza da sociedade civil, do Estado, dos males sociais e dos seus remédios. E mais. Marx está fixando, aqui, uma das teses centrais do seu pensamento, vale dizer, a tese da determinação social do conhecimento, do caráter histórico e social da razão. Na *Introdução*, de 1859, ele dirá que essa questão já estava clara em 1844 e a enunciava com esta formulação (1985:130) “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser: é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência”. Esta tese foi e continua sendo combatida encarnadamente pela ciência social burguesa. Max Weber quis fazer pilhéria com ela, afirmando que os marxistas tratavam o materialismo histórico como se ele fosse uma carruagem da qual poderiam descer à hora em que bem quisessem. Ora, nesse texto, Marx já desmente Max Weber, pois ele afirma que *todas* as perspectivas são geradas socialmente, expressando os interesses mais profundos de determinadas classes sociais. E é exatamente esta sua articulação com as classes sociais que explica as suas possibilidades e os seus limites.

Esta tese marxiana compõe aquilo que chamamos de núcleo da incomensurabilidade, ou seja, aquele conjunto de teses que definem uma ruptura radical com a perspectiva burguesa e que jamais poderão ser objetos de consenso. E é interessante notar como a crítica a essa tese se torna mais intensa precisamente hoje quando o horizonte da burguesia se estreita cada vez mais. Em contrapartida, o que é apresentado como o *dernier cri*, o que haveria de mais avançado na filosofia da ciência, é a afirmação de que o fazer científico é um processo puramente lógico, sem nenhuma vinculação substantiva com o que se passa na realidade social externa a ele. Do ponto de vista marxiano, esta logicização do processo científico nada mais é do que a expressão socialmente necessária dos gravíssimos impasses em que se encontra a própria burguesia. Incapaz de encontrar soluções para os problemas que a humanidade enfrenta, porque também não pode compreender as causas deles, ela se refugia — no plano teórico — no puro e asséptico mundo da lógica, onde tudo não passa de mero jogo de linguagem.

3.2 A natureza do Estado, a raiz dos males sociais e os seus remédios

Quanto à questão do Estado, Marx defende, fundamentalmente, quatro teses. Primeira tese. Há uma relação essencial, de dependência ontológica do Estado para com a sociedade civil. Em total oposição às teses vigentes do liberalismo, que vê no Estado o resultado de um pacto social e à concepção hegeliana, para a qual o Estado é o princípio superior de ordenamento da sociedade civil, Marx afirma que o Estado tem a sua raiz no antagonismo das classes sociais que compõem a sociedade civil. Vejamos o texto: “O Estado e a organização da sociedade não são, do ponto de vista político, duas coisas diferentes. O Estado é o ordenamento da sociedade”; “O Estado (...) repousa sobre esta contradição. Ele repousa sobre a contradição entre *vida privada e pública*, sobre a contradição entre os *interesses gerais* e os *interesses particulares*”. Como já se sabe, a vida

privada, os interesses particulares são o que caracteriza a sociedade civil. “Com efeito, esta dilaceração, essa infâmia, essa *escravidão da sociedade civil* é o fundamento natural onde se apóia o Estado *moderno*, assim como a *sociedade civil da escravidão* era o fundamento no qual se apoiava o Estado *antigo*. A existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis”.

A afirmação desta dependência do Estado em relação à sociedade civil supõe a concepção de que o ser social tem um ordenamento cuja matriz é a economia. Recordemos que em 1859, no Prefácio à “Introdução á Crítica da Economia Política” (1859:129-130), ele esclarece que já em 1844 tinha chegado à conclusão de que “A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência”. Que esta dependência tenha sido interpretada em sentido mecanicista, como se o Estado fosse uma emanção direta ou epifenomênica da economia, apenas mostra que a maioria dos intérpretes não compreendeu a natureza do padrão de conhecimento instaurado por Marx. A dependência de que fala Marx é de caráter ontológico, ou seja, expressa uma relação entre fundante e fundado a nível do ser. A única coisa que ele afirma é que o Estado encontra a sua razão última de ser, a sua essência, na sociedade civil e expressa esta razão de ser. E que, neste sentido, nenhuma inversão é possível. Mantida essa questão essencial, tudo o mais é discutível. As próprias análises dele, em outras obras, mostram claramente tanto o caráter ativo quanto a autonomia relativa do Estado frente à sociedade civil. Não há contradição alguma entre autonomia relativa e dependência ontológica.

Veremos, mais adiante, como a quebra dessa dependência ontológica por parte da teoria política e das concepções da “esquerda democrática” tem graves consequências para a luta social.

Segunda tese. O Estado é, essencialmente, uma expressão e um instrumento de reprodução dos interesses das classes dominantes, portanto, um instrumento de opressão de classe. A existência do estado e a existência da escravidão são inseparáveis”, diz o autor. É evidente que a escravidão a que ele se refere é no sentido da opressão de classe. Esta segunda tese é uma decorrência lógica da primeira. Se a sociedade civil é atravessada por contradições de classe, a reprodução desta situação exige a existência de um poder voltado, *essencialmente*, para a defesa dos interesses das classes dominantes.

É importante observar que nesse texto, como em outros do mesmo período, Marx está dando forma inicial a uma ontologia do ser social. Vale dizer, sua preocupação não vai no sentido de fazer análises concretas de fenômenos ou fatos históricos, mas de, tendo como base o movimento do real, apreender aquilo que o caracteriza em sua generalidade e essencialidade. Assim, por exemplo, quando ele afirma, nas *Glosas*, que “A existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis”, isto tem o mesmo sentido daquela afirmação posterior do *Manifesto* (1977:104), onde é dito que “O poder político propriamente dito é o poder organizado de uma classe para a opressão de outra”. Com isto Marx não está afirmando que o Estado se resume à coerção, mas que ele é, *essencialmente*, coerção, dominação de classe.

Vale a pena frisar que a ontologia marxiana tem na historicidade e na continuidade/descontinuidade duas de suas notas essenciais. De modo que aquilo que caracteriza *essencialmente* determinado ser com certeza mudará, ao longo de sua trajetória, sem deixar de guardar a sua identidade fundamental. É precisamente o que acontece com o Estado. Que ele assuma a forma imperial, autocrática, absoluta, democrática, constitucional, etc. é muito importante quando se trata de sua análise concreta, mas em nada altera o fato de que ele é, *essencialmente*, opressão de classe. Do mesmo modo, que esta opressão se dê sob a forma direta da coerção ou sob a forma indireta do consenso ou articulando as duas formas, não muda um jota da sua essência opressiva.

É infundado, pois, afirmar, como fazem alguns autores, que neste momento Marx tem um conceito restrito de Estado, que se oporia a um conceito ampliado de outras obras. O que Marx colhe, aqui, são apenas os momentos essenciais do fenômeno do Estado. Ora, o conceito concreto de Estado se compõe destes momentos ontológicos e de suas determinações históricas. Este conceito concreto de Estado aparece claramente nas obras de análise política. Portanto, ao nosso ver, não há em Marx dois conceitos de Estado, mas dois momentos diferentes de apreensão do mesmo fenômeno.

Terceira tese. Também como decorrência da primeira, o autor constata que o Estado é impotente

para alterar a sociedade civil. Pois, ao mesmo tempo em que Marx evidencia a natureza do Estado e suas relações com a sociedade civil, também mostra que os males sociais fazem parte essencial dela. É certo que ele mesmo levará anos para compreender concretamente os mecanismos de produção desses males. Mas, para ele, neste momento, uma coisa está clara: a degradação da vida dos trabalhadores não é um simples defeito de percurso, é o resultado ineliminável da forma das relações sociais de trabalho. Ora, na medida em que o Estado é um instrumento de reprodução destas relações sociais, é-lhe vedada a possibilidade de tomar medidas que eliminem os problemas sociais. Sua atividade só pode ser “*formal e negativa*, uma vez que exatamente lá onde começa a vida civil e o seu trabalho, cessa o seu poder”, diz Marx. E mais: “Frente às consequências que brotam da natureza associal desta vida civil (...) a *impotência* é a *lei natural* da administração”. Dada, portanto, a sua natureza,

Quando o Estado admite a existência de problemas *sociais* ele os procura ou em *leis da natureza*, que nenhuma força humana pode comandar, ou na *vida privada*, que é independente dele, ou na *ineficiência da administração* que depende dele. Como não pode atinar com as causas fundamentais destes males, só resta ao Estado tomar medidas paliativas. Em resumo, o Estado, é *insuperavelmente impotente* face aos problemas sociais. E conclui ele: “Se o Estado moderno quisesse acabar com a *impotência* da sua administração, teria que acabar com a atual *vida privada*. Se ele quisesse eliminar a vida privada, deveria eliminar a si mesmo, uma vez que ele só existe como antítese dela.

Isto parece ter sido escrito nos dias de hoje, tamanha a sua atualidade. Este simples texto de Marx evidencia a imensidade do equívoco da teoria política e social na sua reflexão sobre o Estado e os problemas sociais. Quanto esforço não tem despendido a teoria política na busca do aperfeiçoamento do Estado e da política, acreditando estar, com isto, no caminho da construção de uma sociedade de bem-estar para todos. Quanto esforço não tem gasto a ciência social procurando desvendar a origem dos problemas sociais, elaborando políticas e programas sociais. E o pior é que a “esquerda” colabora nisto, apostando em que o *seu* Estado e as *suas* políticas sociais serão melhores do que o Estado e as políticas sociais dos outros.

Quarta tese. A tese da extinção do Estado. Dela trataremos quando falarmos da emancipação humana.

3.3 Emancipação política versus emancipação humana

Segundo Marx, os trabalhadores silesianos, tão desprezados pelo prussiano por fazerem parte de uma sociedade *não política*, é que apontam o verdadeiro caminho, tanto teórico quanto prático, evidenciando que, nas ciências sociais, a questão metodológica decisiva não é o rigor, lógico ou epistemológico, mas o ponto de vista de classe. Ao questionar, praticamente, o pilar básico da ordem social vigente, que é a propriedade privada, eles mostram a relação correta entre economia e política, identificam com precisão a raiz dos males sociais e indicam o caminho acertado para a sua superação.

Segundo o prussiano, a causa da revolta dos tecelões seria “O desesperado isolamento dos homens da comunidade e de suas idéias dos princípios sociais”. O que, traduzido, significa que os operários se teriam revoltado por se sentirem excluídos da comunidade política, ou seja, da cidadania.

Ao contrário, diz Marx. O que a revolta dos tecelões traz à tona é a radical diferença entre emancipação política e emancipação humana. Sem dúvida, diz ele, toda revolta tem como raiz a exclusão de uma parte dos homens da comunidade. Interpretar esse gesto dos trabalhadores como uma revolta contra a exclusão da comunidade política é “pensar do ponto de vista da política”, é acreditar que a emancipação política é o horizonte mais alto da humanidade. Ora, o que caracteriza a emancipação política, diz o autor, é a “... tendência das classes politicamente privadas de influência a superar o seu isolamento do Estado e do poder”. E é este, precisamente, o sentido mais profundo da revolução burguesa. Mas não da revolução proletária.

Lembremos que já em *A Questão Judaica*, o autor tinha definido com precisão o sentido da emancipação política. Diz ele ali que esta se configurou pela superação da forma de sociabilidade feudal em que o modo de produção fundava uma desigualdade jurídica e política explícita entre as classes sociais. Ao contrário, a forma de organização das relações de produção na sociedade capitalista, cujo núcleo básico é a compra e a venda da força de trabalho, dá origem a uma

sociedade civil marcada pela divisão entre público e privado, pela oposição dos homens entre si, pela exploração, pela dominação, pelo egoísmo, pelo afã de poder, enfim por uma fratura ineliminável no seu interior. Por isso mesmo exige, para que possa reproduzir-se, a instauração da igualdade jurídico-política de todos os homens, isto é, sua transformação em cidadãos. Com isto, porém, não se elimina, antes se consolida a desigualdade social. Enquanto participantes da esfera da produção, que é a base da sociedade, os homens permanecem *realmente* desiguais, de modo que se torna impossível a construção de uma *autêntica comunidade*. No entanto, para evitar mal-entendidos, ele mesmo esclarecia: “Não há dúvida de que a emancipação política representa um grande progresso e, embora não seja a forma mais elevada da emancipação humana em geral, é a forma mais elevada da emancipação humana dentro da ordem do mundo atual” (1991: 28).

Em resumo, a emancipação política, expressa pela cidadania e pela democracia é, sem dúvida, uma forma de liberdade superior à liberdade existente na sociedade feudal, mas, na medida em que deixa intactas as raízes da desigualdade social, não deixa de ser ainda uma liberdade essencialmente limitada, uma forma de escravidão. A inclusão dos trabalhadores na comunidade política não ataca os problemas fundamentais deles, pois eles podem ser cidadãos sem deixarem de ser trabalhadores (assalariados), mas não podem ser plenamente livres sem deixarem de ser trabalhadores (assalariados).

A emancipação humana, diz Marx, é algo inteiramente diferente. A própria noção de comunidade adquire aí um sentido radicalmente diverso.

Mas a comunidade da qual o trabalhador está isolado, é uma comunidade inteiramente diferente e de uma outra extensão que a comunidade política. Esta comunidade, da qual é separado pelo seu trabalho é a própria vida, a vida física e espiritual, a moralidade humana, a atividade humana, o prazer humano, a essência humana. A essência humana é a verdadeira comunidade humana. E assim como o desesperado isolamento dela é incomparavelmente mais universal, insuportável, pavoroso e contraditório do que o isolamento da comunidade política, assim também a supressão desse isolamento e até uma reação parcial, uma revolta contra ele, é tanto mais infinita, quanto infinito é o homem em relação ao cidadão e a vida humana em relação à vida política. Deste modo, por mais parcial que seja uma revolta industrial, ela encerra em si uma alma universal; e por mais universal que seja a revolta política, ela esconde sob as formas mais colossais, um espírito estreito.

Esse trecho é de uma riqueza, de uma profundidade e de uma atualidade incomparáveis. Ao nosso ver, bastaria ele para desbancar a tese da cesura entre o jovem e o velho Marx. Com efeito, toda a obra posterior dele nada mais é do que uma explicitação dos mecanismos básicos que produzem a separação dos trabalhadores da autêntica comunidade humana. Mecanismos estes, dos quais o autor, neste momento, ainda não tem conhecimento. Contudo, estes parâmetros ontológicos lhe permitiam ver em que direção eles deviam ser buscados. A análise da forma do trabalho, no capitalismo, lhe possibilitou por a nu esses mecanismos que roubam a “essência humana”, ou seja, a “vida física e espiritual”, a atividade mais autenticamente humana. É claro que isto pressupõe a idéia — que se encontra nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* — de que a atividade mais autenticamente humana supõe o domínio consciente do homem sobre o seu processo de autoconstrução. Se isto lhe é vedado pelo processo de trabalho, o resultado será o estranhamento, a desumanização.

Embora não seja possível discuti-la longamente, não podemos deixar de referir-nos, aqui, à *vexata quaestio* da essência humana. O uso desse termo comprova, segundo a maioria dos críticos, a forte influência de Feuerbach sobre Marx, neste momento. Se Feuerbach tinha um conceito metafísico de essência — e dizemos se, porque não conhecemos suficientemente a obra dele — o texto e o contexto não parecem autorizar tal interpretação em Marx. Como se sabe a historicidade de todo o ser — não por acaso enfatizada nos *Manuscritos* — é essencial na ontologia marxiana. O conceito de essência, em si, embora faça parte da tradição metafísica ocidental e tenha aí um caráter a-histórico, não é necessariamente a-histórico. E precisamente a historicização, a concretização do conceito de essência constitui um dos elementos decisivos da ruptura marxiana. Lukács mostra isso longamente na sua *Ontologia do Ser Social*. Muito provavelmente, a incompreensão e a rejeição desse conceito têm a ver com o intenso clima empirista, positivista e neopositivista que marca fortemente a tradição desde a modernidade até hoje. Mas, para Marx, o homem é um ser que se autoconstrói, na sua totalidade, em processo e de forma social, de modo que se há — como, para

ele, de fato, há — elementos universais, com um caráter de continuidade, também estes elementos são históricos. Quando ele afirma que o trabalho (no capitalismo) separa o trabalhador da comunidade humana, está pressupondo duas coisas. A primeira, que o homem é um ser que se constrói socialmente e que, portanto, quanto mais rica — material e espiritualmente — for a totalidade social, mais ricos serão os indivíduos e vice-versa. A segunda, que há elementos que vão se constituindo como elementos universais, que marcam essencialmente o ser social, tais como a atividade (no sentido da criação do novo, da objetivação consciente, da auto-expressão), a efetivação cada vez mais ampla e diversificada de potencialidades, a consciência do pertencimento ao gênero humano. Ora, quando tudo isto está fundado numa forma de trabalho que tem por núcleo central a compra e venda da força de trabalho, o resultado é o entrave a que esta efetiva associação ontológica (comunidade plenamente humana) entre os homens tenha aberto o caminho da sua entificação. O que não está dito, mas está suposto, é que só o trabalho associado é a base capaz de permitir a construção de uma autêntica comunidade humana.

Para Marx, pois, comunidade política é uma coisa, comunidade humana outra. Não se trata, como querem muitos críticos e o “marxismo-leninismo” fez predominar, de menosprezar a comunidade política ou de considerá-la como algo ilusório e daí até passar a suprimir as liberdades que definem o homem como cidadão. Trata-se, simplesmente, de apreender esta forma de sociabilidade no seu ser-precisamente-assim, colhendo, deste modo, as suas possibilidades e limites. Na medida em que a comunidade política tem a sua matriz ontológica na forma capitalista de trabalho, ela é incapaz, por sua própria natureza, de permitir a *plena* realização de todos os homens.

A conclusão lógica de tudo que o autor afirmou até aqui é que a instauração de uma verdadeira *comunidade humana* tem como *conditio sine qua non* a realização de uma revolução social. Revolução social, aqui, significa uma transformação que modifique, a partir da raiz, — que é a sociedade civil — a velha ordem social. Como diz Marx, uma “revolução política com *alma social*”. O prussiano, como todos os que, depois dele até hoje, pretenderam fazer uma *revolução democrática* quer, na verdade, fazer uma “revolução social com *alma política*”, ou seja, uma revolução que altere até profundamente a sociedade, mas que não eliminará o poder político e as bases sobre as quais ele repousa. Do que se trata, agora, diz Marx, é de fazer uma revolução que inverta os termos. Mas ele chama imediatamente a atenção para o fato de que não se trata de construir um novo Estado, um “estado proletário”. Diz ele:

A revolução em geral (...) é um *ato político*. Por isso o socialismo não pode se efetivar sem revolução. Ele tem necessidade desse ato *político* na medida em que tem necessidade da *destruição e da dissolução*. No entanto, logo que tenha início a sua *atividade organizativa*, logo que apareça o seu *próprio objetivo*, a sua alma, então o socialismo se desembaraça do seu revestimento político.

Eis aqui, posta com toda clareza, a necessidade — não ética ou política, mas ontológica — da extinção do Estado. Para ele, a esfera da política expressa e reproduz relações de exploração e opressão, de modo que não pode fazer parte de uma autêntica comunidade humana. A política pode ser um instrumento nas mãos dos trabalhadores para preparar o terreno para a revolução social, destruindo a velha máquina do Estado. Nada mais.

Se pensarmos que toda a reflexão política ocidental, desde os gregos até os nossos dias, toma o Estado como um dado natural, como um componente ineliminável do ser social e que toda a sua preocupação gira ao redor de como eliminar os defeitos dessa dimensão, teremos a medida da ruptura que Marx estabelece com essa tradição, aí incluída a chamada “esquerda democrática”. Entre os grandes pensadores, Marx é o único que não propõe o aperfeiçoamento, mas a extinção do Estado. Porém, não a propõe, como outros o fizeram, como um *ato de vontade*, mas como efetivação de uma possibilidade objetiva que, certamente, para sua realização, requer o concurso da vontade. O raciocínio de Marx é inteiramente coerente. Se a sociedade civil é o fundamento do Estado; se ela é atravessada pela contradição entre interesses de classes antagônicas; se o Estado repousa sobre esta contradição e se a sua finalidade precípua é reproduzir aquela contradição, então, ao ser transformada radicalmente a sociedade civil de forma a que se eliminem as classes sociais, a extinção do Estado será uma decorrência natural. Se não há exploração, não há necessidade de instrumentos para mantê-la.

O argumento de que a extinção do Estado significa a anarquia é desprezível, pois se baseia na

crença de que só é possível haver organização com base na dominação. O mesmo seja dito em relação à questão da autoridade.

Aparentemente, como afirmam certos autores, a esquerda estaria, hoje, num beco sem saída. Não pode abandonar o conceito marxista de Estado, sob pena de perder a sua identidade enquanto esquerda. Por outro lado, se mantiver o conceito estará condenada à lata de lixo. E aí vem o conselho amigo. É preciso, de qualquer modo, rever o conceito marxista, assumindo, de vez, a *democratização* do Estado e do mercado como o único caminho *viável*. É uma lógica aparentemente impecável, inclusive porque parece basear-se em fatos (sacrossantos fatos!). Como já argumentamos, extensamente, em artigo publicado na Rev. Práxis, nº 3, que apresentar esta via como horizonte para a humanidade é buscar a quadratura do círculo, não nos deteremos mais nisto. Porém, somente a determinação social do pensamento, ao nosso ver, é capaz de explicar porque a quadratura do círculo é mais aceitável do que o caminho da extinção do Estado e do mercado!

A “esquerda democrática” argumenta, ainda, que, não sendo mais viável, hoje, o modelo (sic) leninista de revolução, dada a complexificação da sociedade, o melhor caminho é apoderar-se do Estado para colocá-lo a serviço das classes subalternas. Contudo, este pequeno passe de mágica só é possível se tiverem sido desfeitos os laços ontológicos entre sociedade civil e Estado. É a isto que essa “esquerda” tem se dedicado desde Kaustki e Bernstein. Lamentavelmente, parece que não se aprende nada com a história. Pois, o que esta tem mostrado é que, em todos os lugares onde a esquerda se apoderou do estado e não se realizou a revolução social – e em nenhum lugar isto aconteceu – mais cedo ou mais tarde, “toda a merda anterior se repôs”, conforme previu Marx em *A Ideologia Alemã*. Além disso, a história também tem mostrado que é possível, através do Estado, realizar transformações que redundem em benefícios para as classes subalternas. Mas a conclusão mais profunda de tudo isso é que, em nenhum momento, a essência do Estado foi alterada; ele permaneceu sempre um instrumento de dominação do capital sobre o trabalho. Não pode existir “Estado proletário”. Esta foi uma ficção criada pelo estalinismo para esconder a verdadeira natureza do Estado soviético. Falar em “Estado operário” é pensar do ponto de vista da política. Com efeito, quando se fala em revolução, sempre se tende a pensar que é um processo social, sim, mas comandado pela política. Por isso se julga que é importante — aliás, hoje, praticamente exclusiva — a luta eleitoral/parlamentar para, por meio do Estado, fazer a revolução. A social-democracia dizia que se propunha a fazer isso, do mesmo modo o eurocomunismo; agora chegou a vez do socialismo democrático. Todos eles invertem a equação posta por Marx que afirma que a revolução socialista só pode ser uma revolução política com *alma social*. Já se vê que não se pode culpar Marx pelos insucessos da esquerda, uma vez que não é pelos ensinamentos dele que ela se pauta.

Mas, argumenta a “esquerda democrática”, rejeitar a revolução democrática significa voltar ao conceito restrito de Estado e ao conceito explosivo de revolução, de Marx e Lênin. Talvez convenha ir com mais cautela. Primeiro, ao nosso ver, em Marx encontramos, em determinados momentos — como no caso das *Glosas* — uma apreensão dos elementos *essenciais*, e apenas destes, do Estado; em outros momentos, um conceito concreto de Estado, que articula os elementos essenciais com as determinações históricas. Os elementos essenciais permanecem contínuos na sua mutabilidade. O conceito concreto varia conforme os momentos históricos. Segundo, não se deve confundir a essência da revolução com a forma que ela assumiu na Rússia e que foi transformada, inteiramente em oposição ao espírito marxiano, em *modelo* universal. O que Marx afirma é que a revolução socialista deve ser comandada, perpassada pela alma social. É, para ele, muito claramente, alma social significa a natureza das tarefas essenciais que ela tem que realizar, ou seja, a dissolução das relações capitalistas de produção e a construção de novas relações. Por isso, a revolução socialista tem que ter o seu eixo fundamental fora do parlamento. A luta parlamentar deve estar subordinada e orientada pela luta social. Respeitado este princípio, tudo o mais está em aberto. É impossível prever que forma concreta a revolução terá, menos ainda prescrever-lhe um “modelo”. Falar em modelo de revolução é um contra-senso. Revolução é criação do novo e não há modelo para se criar o novo. Uma revolução não tem modelos, mas também não é uma invenção arbitrária. Uma revolução tem parâmetros. E é isto que Marx faz nesse texto. Delinear parâmetros, que foram mais tarde desenvolvidos e consolidados, porém nunca abandonados. Basta ler *A Ideologia Alemã*, *O Manifesto*, *O Dezoito Brumário*, *A Guerra civil em França*, etc.

É preciso tirar as conclusões corretas do colapso do leste europeu. Ao invés de comprovar a

falência do socialismo e do marxismo, aqueles fatos são uma prova da atualidade da proposta socialista e da veracidade da teoria marxiana, ou seja, de que “a existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis”. Se se quer ser logicamente rigoroso e tirar dos fatos apenas o que eles permitem, é preciso dizer que não houve, até hoje, nenhuma revolução política com alma social, nem mesmo a soviética, porque todas elas se realizaram onde a alma social não tinha a possibilidade de ser o eixo organizador. A leitura politicista que a “esquerda” faz daqueles acontecimentos apenas consolida o equívoco. A “esquerda” pensa que a revolução nunca teve êxito porque se menosprezou a democracia. Pelo contrário, o fracasso se deveu, essencialmente, ao fato de que, onde as tentativas se deram, sequer era possível instaurar a democracia — que é a forma da emancipação política — porque não havia condições materiais para realizar as transformações sociais capazes de permitir a ultrapassagem da democracia e a construção da autêntica comunidade humana. Pode-se dizer que *ante festum* era difícil ter clareza a respeito dessas questões. Isto é inegável. Mas que *post festum* se proponha o caminho da revolução democrática, ou seja, se atribua ao Estado a tarefa de suprimir os seus próprios fundamentos, a razão mesma da sua existência, é de pasmar!

4. Conclusão

Recordemos as teses fundamentais desse texto.

- a) A sociedade civil como fundamento do ser social
- b) A natureza contraditória da sociedade civil
- c) A dependência ontológica do Estado em relação à sociedade civil
- d) A natureza essencialmente opressora do Estado
- e) A extinção do Estado como consequência da extinção do antagonismo de classes existente na sociedade civil
- f) A impotência do Estado, por sua própria natureza, face aos problemas sociais
- g) A natureza essencialmente paliativa de todas as políticas sociais
- h) A determinação social do conhecimento
- i) A limitação essencial da emancipação política
- j) A natureza essencial da emancipação humana e sua superioridade sobre a emancipação política
- k) A possibilidade e a necessidade ontológicas da revolução

Tudo isto está contido nesse pequeno texto de 1844. Essas teses foram desenvolvidas, ampliadas, aprofundadas. Nunca renegadas. E elas se chocam, de frente, com a filosofia política, a teoria política e a ciência social que sempre predominaram. Também se opõem frontalmente ao marxismo vulgar e às concepções da “esquerda democrática”. Elas compõem, juntamente com outras, o núcleo essencial de uma perspectiva efetivamente revolucionária. É inegável que apenas estes elementos, de caráter genérico e essencial, são insuficientes para dar conta da complexidade do Estado atual. Mas também é verdade que sem eles é impossível elaborar um conceito *concreto*, que capture o Estado na sua integralidade. E é, precisamente, o método marxiano, de caráter ontológico, que articula os momentos essenciais com as determinações históricas, que permitirá — o que ainda está por ser feito — a elaboração deste conceito concreto de Estado.