

Boron, Atilio A.. **Filosofía política e crítica da sociedade burguesa: O legado teórico de Karl Marx.** *En publicación: Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx* Boron, Atilio A. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciencias Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo. 2006. ISBN: 978-987-1183-47-0

Disponible en la World Wide Web:

http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/13_boron.pdf

www.clacso.org

RED DE BIBLIOTECAS VIRTUALES DE CIENCIAS SOCIALES DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE, DE LA RED DE CENTROS MIEMBROS DE CLACSO

<http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

biblioteca@clacso.edu.ar

ATILIO A. BORON*

FILOSOFIA POLÍTICA E CRÍTICA DA SOCIEDADE BURGUESA: O LEGADO TEÓRICO DE KARL MARX

I. A MODO DE INTRODUÇÃO

Apenas os espíritos mais dominados pelo fanatismo ou pela ignorância se atreveriam a discutir a asserção de que Marx foi um dos mais brilhantes economistas do século XIX, um sociólogo de incomparável talento e amplitude de conhecimentos e um dos filósofos mais importante de seu tempo. Poucos, muito poucos, no entanto, se atreveriam a dizer que Marx foi também um dos mais significativos filósofos políticos da história. Parece conveniente, portanto, dar início a esta revisão da relação entre Marx e a filosofia política, tentando decifrar um desconcertante paradoxo: Por que razão Marx abandonou o terreno da filosofia política – campo no qual, com sua crítica a Hegel, iniciava uma extraordinária carreira intelectual – para logo migrar em direção a outras latitudes, principalmente a economia política?

A pergunta é pertinente porque, como dizíamos, em nossa época é bastante infreqüente a referência a Marx como filósofo político. Muitos o consideram como um economista (“clássico”, é bom esclare-

* Professor titular regular de Teoria Política e Social I e II, da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Buenos Aires. Secretário Executivo do Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO).

cer) que dedicou grande parte de sua vida a refutar os ensinamentos dos pais fundadores da disciplina –William Petty, Adam Smith e David Ricardo– desenvolvendo, em função disto, um impressionante sistema teórico. Outros o consideram como o sociólogo que “descobriu” as classes sociais e sua luta, algo que o próprio Marx descartara em sua famosa carta a Joseph Weidemeyer. Não poucos dirão que se trata de um filósofo, materialista para maiores precisões, empenhado em empreender intermináveis batalhas contra os espiritualistas e idealistas de todo tipo. Alguns dirão que foi um historiador, como testifica, principalmente e entre muitos outros escritos, sua impecável crônica dos acontecimentos que tiveram lugar na França entre 1848 e 1851. Quase todos o consideram, seguindo Joseph Schumpeter, como o iracundo profeta da revolução. Marx foi, em efeito, tudo isso, mas também muito mais do que isso: entre outras coisas, um brilhante filósofo político. Sendo assim, como explicar essa surpreendente mutação de sua agenda intelectual, que o levou a abandonar suas preocupações intelectuais iniciais para penetrar, com apaixonada meticulosidade, no terreno da economia política? Como se explica, em uma palavra, a sua “deserção” do terreno da filosofia política? Regressou a ela ou não? E, caso tenha sido assim, tem Marx ainda algo a dizer na filosofia política, ou a sua produção posterior já é material de museu? Estas são as perguntas que tentaremos responder em nosso trabalho.

UM DIAGNÓSTICO CONFLUENTE

Esses interrogantes parecem ser particularmente transcendentais, dado que existem duas opiniões, uma procedente do próprio campo marxista e outra de fora de suas fronteiras, que confluem em afirmar a inexistência da teoria política marxista. Opiniões das quais decorreria, em consequência, a futilidade de qualquer tentativa de recuperar o legado marxiano. O famoso “debate Bobbio”, lançado a partir de alguns artigos que o filósofo político turinês publicara em 1976 em *Mondoperaio*, projetou, do particular ângulo “liberal socialista” de Bobbio o velho argumento acerca da inexistência de uma teoria política em Marx, posição esta que foi rejeitada por aqueles que, naquele momento, eram os principais expoentes do marxismo italiano, como Umberto Cerroni, Giacomo Marramao, Giuseppe Vacca e outros (Bobbio, 1976). Curiosamente, a crítica bobbiana inspirada na tradição liberal –de um liberalismo desconhecido em terras americanas, democrático e, por momentos, radical, como o de Bobbio– tinha pontos de contato com a postura do “marxismo oficial”, de estirpe soviética, e alguns estranhos aliados. Os partidários dessa tese não negavam por completo a existência de uma filosofia política em Marx –algo que teria atentado irreparavelmente contra sua concepção dogmática do marxismo– mas sustentavam que

sua relevância no conjunto da obra de Marx era de todo secundária. No fundo, a “verdadeira” teoria política do marxismo se encontrava presente nesse invento intelectual antimarxista e antileninista que se deu a conhecer com o nome de “marxismo-leninismo”. Não deixa de ser uma ironia que o “marxismo oficial” –verdadeira *contradictio in adjectio* como poucas!– subscrevesse integralmente a tese de um dos mais lúcidos teóricos neoconservadores, Samuel P. Huntington, quando afirmara que “em termos da teoria política do marxismo [...] Lênin não foi discípulo de Marx, mas este foi o precursor daquele” (Huntington, 1968: 336).

Uma versão muito mais sutil da tese elaborada pelos obscuros acadêmicos soviéticos foi adotada por intelectuais de duvidosa afinidade com os burocratas da Academia de Ciências de Moscou. Entre eles, sobressai-se Lucio Colletti, um brilhante teórico marxista italiano que, nos anos noventa, terminaria tristemente sua trajetória intelectual pondo-se a serviço de Silvio Berlusconi e sua reacionária *Forza Italia*. Num texto em alguns momentos luminoso e em outros decepcionante, Colletti conclui sua desafortunada comparação entre Rousseau e Marx dizendo que:

A verdadeira *originalidade* do marxismo deve ser buscada mais no campo da análise social e econômica do que na teoria política. Por exemplo, inclusive na teoria do estado, contribuição realmente nova e decisiva do marxismo, teria de levar em conta a base econômica para o surgimento do estado e (conseqüentemente) das condições econômicas necessárias para a sua liquidação. E isso, por certo, está além dos limites da teoria política em sentido estrito (Colletti, 1977: 148) (tradução livre) [friso original].

Nesta oportunidade, queremos simplesmente fazer constar a radicalidade da colocação de Colletti, sem discutir por ora a substância de suas afirmações. A exposição que faremos no restante deste capítulo se encarregará, por si só, de refutar as suas teses principais. No momento, vamos nos limitar a assinalar a magnitude astronômica de seu erro quando sustenta, na passagem acima transcrita, que a problemática econômica do surgimento e eventual liquidação do estado é um tema que transcende “os limites da teoria política em sentido estrito”. Como veremos mais adiante, a mera colocação da questão de uma perspectiva que cinde radicalmente o econômico e o político só pode conduzir ao grosseiro erro de apreciação no qual Colletti cai. Porque, em efeito, qual é a tradição teórica que considera os fatos da vida econômica como “externos” à política? O liberalismo, mas não o marxismo. Logo: Colletti desconsidera essa contribuição “nova e decisiva do marxismo”, a teoria do estado, do ponto de vista de uma tradição como a liberal, cujo ponto de partida é a reprodução, no plano da teoria, do caráter fetichizado e

ilusoriamente fragmentário da realidade social. Ao aceitar as premissas fundantes do liberalismo, Colletti, coerentemente, conclui que tudo o que remeter à análise das vinculações entre o estado e a vida econômica ou, dito com mais crueza, entre dominação e exploração, fica fora da teoria política “em sentido estrito”. Ao se apropriar do axioma crucial do liberalismo, a separação entre economia e política, Colletti fica encerrado no beco sem saída dessa tradição teórica com todos os seus bloqueios e pontos cegos.

FOUCAULT, ALTHUSSER E A “LENDA DOS DOIS MARX”

Adolfo Sánchez Vázquez relembra com justeza a diversidade de teóricos que questionaram a existência de uma teoria do estado, ou do poder político, em Marx (Sánchez Vázquez, 1989: 4). Para Michel Foucault, por exemplo, Marx é, antes de tudo e quase exclusivamente, um teórico da exploração e não do poder, cuja capilaridade e dispersão por todo o corpo social, cuja “microfísica”, em uma palavra, teria passado despercebida aos olhos de Marx, mais concentrados nos aspectos estruturais (Foucault, 1978; 1979). Para Foucault, a natureza reticular do poder torna fútil qualquer tentativa de identificar um *locus* estratégico e privilegiado do mesmo. Contrariamente à abrumadora evidência que comprova os alcances extraordinários do processo de “estatização” da acumulação capitalista em nossa época, na visão de Foucault, tratar-se-ia de uma rede que não se localiza em nenhum lugar em especial, nem sequer no estado ou em seus aparelhos repressivos (Boron, 1997: 163-174). O interessante do caso é que, a despeito de sua vocação contestatária, o panpoliticismo de Foucault se arremata numa concepção teórica que consagra a imanência e onipotência absoluta do poder assim concebido, com independência das relações de produção e da exploração de classe. Tal como aponta Sánchez Vázquez em outro de seus trabalhos, na construção foucaultiana dissolvem-se por completo os nexos estruturais que ligam essa rede de micropoderes com as relações de produção. Desse modo, perde-se de vista a natureza de classe que informa o poder social e sua imbricação na luta de classes, ao mesmo tempo em que se faz caso omissivo do papel central que o estado capitalista desempenha como supremo “organizador” da rede de relações de poder mediante a qual a classe dominante assegura o seu predomínio (Sánchez Vázquez, 1985: 113-5).

Além de Colletti, o filósofo hispano-mexicano identifica Louis Althusser como um dos principais impugnadores do suposto vácuo teórico-político que caracteriza a obra de Marx. A nosso entender, tanto o mestre quanto os seus discípulos foram vítimas de uma falácia crucial da empresa althusseriana: a introdução de uma infrutífera dualidade na herança teórica de Marx. Segundo Althusser, há dois Marx e não

um: o “humanista e ideológico” da juventude, que é o Marx que esboça sua crítica às categorias centrais da filosofia política hegeliana, e o Marx “marxista” da maturidade. O primeiro é “prescindível”, enquanto que o segundo é fundamental. É na fase “científica” quando Marx se torna “marxista” e culmina luminosamente sua análise do capitalismo. Como veremos mais adiante, a interpretação althusseriana contradiz explicitamente a visão do próprio Marx maduro sobre a sua trajetória intelectual, detalhe este que os althusserianos passam alegremente por alto. Nesse sentido, poucos podem igualar Nicos Poulantzas na exteriorização desse lamentável equívoco. Como fiel discípulo de seu desorientado mestre, Poulantzas escreveu, nada menos que num livro dedicado à teoria política marxista (!), que:

A problemática original do marxismo [...] é uma ruptura com a problemática das obras de juventude de Marx [...] (que) se esboça a partir de *A Ideologia Alemã*, texto de ruptura que contém ainda numerosas ambigüidades. Essa ruptura significa claramente que Marx já se fez marxista então. Por conseguinte, assinalemos sem dilação, de modo algum será levado em consideração aquilo que se acordou chamar de obras de juventude de Marx, exceto a título de comparação crítica [...] para descobrir as sobrevivências “ideológicas” da problemática de juventude nas obras da maturidade (Poulantzas, 1969: 13).

A conseqüência dessa desafortunada cisão foi a desvalorização, quando não o completo abandono, da obra teórico-política do jovem Marx e a concentração exclusiva nas obras do Marx maduro, de caráter eminentemente econômico, dando assim nascimento à “lenda os dois Marx”, como diz Cerroni (Cerroni, 1976: 26). A visceral rejeição de Poulantzas –um refinado teórico que não conseguiu neutralizar o dogmatismo althusseriano que tantos estragos fizera no pensamento marxista– ao legado teórico do jovem Marx soa escandalosa em nossos dias, o mesmo que essa deplorável separação entre um Marx “ideológico” e um Marx “científico”. Ecos longínquos e transmutados do estruturalismo althusseriano se ouvem também, nas duas últimas décadas, na obra de Ernesto Laclau, Chantal Mouffe e, em geral, dos expoentes do chamado “pós-marxismo”, empenhados em apontar as insuficiências teóricas de todo tipo que socavariam irreparavelmente a sustentabilidade do marxismo e tornariam necessário construir um edifício teórico que o “superasse” (Laclau e Mouffe, 1987: 4-5). É evidente que, para essa corrente, a “superação” do marxismo é um assunto de inventividade retórica, e que se resolve no terreno da arte do bem-dizer. De onde se segue que, por exemplo, a “superação” do tomismo nada teve que ver com a decomposição do regime feudal de produção e sim com a diabólica superioridade das argumentações dos contratualistas. Não há dúvidas

de que o marxismo haverá de ser superado, mas isso não ocorrerá como consequência de sua derrota no ringue da dialética argumentativa, e sim como resultado da desapareição da sociedade de classes. Sua definitiva “superação” não é um problema que se resolva no plano da teoria, e sim na prática histórica das sociedades.

A CRÍTICA DE NORBERTO BOBBIO

Para resumir: de todas as críticas dirigidas à teoria marxista da política, a colocada por Bobbio é, de longe, a mais interessante e sugestiva. O filósofo italiano parte da seguinte constatação:

A denunciada e deplorada inexistência, ou insuficiência, ou deficiência, ou irrelevância de uma ciência política marxista, entendida como a ausência de uma teoria do estado socialista ou de democracia socialista como alternativa à teoria, ou melhor, às teorias do Estado burguês e da democracia burguesa (Bobbio, 1976: 1) (tradução livre).

Três são as causas que, a seu ver, originam esse vácuo no marxismo. Em primeiro lugar, o interesse predominante, quase exclusivo, dos teóricos marxistas pelo problema da conquista do poder. A reflexão teórico-política de Marx, assim como a de seus seguidores, era de caráter teórico e prático ao mesmo tempo, e não meramente contemplativa, e encontrava-se intimamente articulada com as lutas do movimento operário e dos partidos socialistas pela conquista do poder político. Em consequência, a obra marxiana não podia ser alheia a essa realidade, sobretudo se levamos em conta que, quase até o final do século passado, a premissa indiscutida das diversas estratégias políticas dos partidos de esquerda era a iminência da revolução. Em segundo lugar, o caráter transitório e fugaz do Estado socialista, concebido como uma breve fase, na qual a ditadura do proletariado realizaria as tarefas necessárias para criar as bases materiais requeridas para efetivar o autogoverno dos produtores, ou seja, o “não-estado” comunista. A essas duas explicações, que Bobbio havia antecipado poucos anos antes em outros escritos, acrescenta, no texto que estamos analisando, uma terceira: o “modo de ser marxista” no período histórico posterior à Revolução Russa e, sobretudo, à segunda guerra mundial. Se no passado, observa nosso autor, podia-se falar de “um marxismo” da Segunda Internacional, e depois de outro, ainda mais mumificado, “o marxismo” da Terceira Internacional, “não teria nenhum sentido falar de um marxismo dos anos cinquenta, sessenta ou setenta” (Bobbio, 1976: 2). Bobbio assinala, com razão, que a aparição desses “muitos marxismos” (o “marxismo oficial” da URSS, o trotskismo, a escola de Frankfurt, a escola de Budapeste, a releitura sartreana, a visão estruturalista de Althusser e seus discípulos, o marxismo anglo-saxão, etc.) veio acompanhada pelo surgimento de uma nova escolás-

tica, animada por um furor teológico sem precedentes, cujo resultado foi avivar estéreis polêmicas pouco conducentes ao desenvolvimento teórico. Do seu ponto de vista, essa pluralidade de leituras e interpretações do marxismo não significava necessariamente algo ruim em si mesmo, muito menos um escândalo, deveria inclusive ser interpretada como um “sinal de vitalidade”. É claro que, comenta o filósofo italiano, uma das conseqüências perversas dessa pluralidade foi a proliferação de contendas ideológicas que desgastaram as energias intelectuais dos marxistas em inúteis controvérsias como, por exemplo, aquela acerca de se o marxismo é um historicismo ou um estruturalismo.

O resultado dessa situação é o que Bobbio denomina “o abuso do princípio de autoridade”, isto é, a tendência a regressar indefinidamente ao exame do que Marx disse, ou se supõe que disse ou quis dizer, em vez de examinar, à luz do marxismo, as instituições políticas dos estados contemporâneos, sejam estes capitalistas ou socialistas. O escolasticismo terminou substituindo a “análise concreta da realidade concreta”, como dizia Lênin, e a exegese dos textos fundamentais para a investigação e a crítica histórica. A conseqüência desse extravio foi o estancamento teórico do marxismo.

Cabe lembrar que esse diagnóstico coincide no fundamental com o que, no mesmo ano, fizera Perry Anderson em suas *Considerations on Western Marxism* (Anderson, 1976). Segundo o teórico britânico, a partir do fracasso da revolução no Ocidente e da consolidação do stalinismo na URSS, a reflexão teórica marxista se afasta rapidamente do campo da economia e da política para se refugiar nos intrincados labirintos da filosofia, da estética e da epistemologia. A única grande exceção desse período é, claramente, Antonio Gramsci. A indiferença diante das exigências da conjuntura e a constituição de um saber filosófico centrado em si mesmo são os traços distintivos do “marxismo ocidental”, um marxismo transmutado numa escola de pensamento, e no qual o nexo inseparável entre teoria e práxis proposto por seus fundadores dissolve-se completamente. A teoria se torna um fim em si mesma e abre o caminho ao “teoreticismo”, a famosa Décima-primeira Tese sobre Feuerbach que convida os filósofos a transformarem o mundo fica arquivada, e o marxismo se transforma num inofensivo saber acadêmico, uma corrente a mais na etérea república das letras.

A que conclusão chega Bobbio no seu ensaio? A uma não muito diferente da de Colletti, por certo. Leiamos as suas próprias palavras: a teoria política de Marx:

Constitui uma etapa obrigatória na história da teoria do Estado moderno. Após o qual devo dizer, com a mesma franqueza, que nunca me pareceram de igual importância as famosas, as por demais famosas, indicações que Marx extraiu da experiência da Comuna e que

tiveram a fortuna de serem logo exaltadas (mas nunca praticadas) por Lênin (Bobbio, 1976: 16) (tradução livre).

Parece-nos que, independentemente dos méritos que, sem dúvida, o diagnóstico bobbio possui sobre a paralisia teórica que atingira o marxismo durante boa parte desse século, sua conclusão não faz justiça à profundidade do legado teórico-político de Marx¹. É claro que nossa rejeição ao sofisticado “desprezo” de Bobbio pelo mesmo não deveria nos levar tão longe a ponto de aderir a uma tese que se situa nas antípodas e que sustenta, a nosso entender, de maneira equivocada, que “a autêntica originalidade da obra de Marx e Engels deve ser buscada no campo político, e não no econômico ou no filosófico” (Blackburn, 1980: 10). Afirmção excessiva, sem dúvida, e que dificilmente seu autor repetiria hoje, mas que expressa a reação diante de uma tão injusta como inadmissível desclassificação da teoria política de Marx. O problema colocado por esta citação de Blackburn provém não tanto da orientação de seu pensamento quanto da radicalidade de sua resposta. Sem menosprezar a originalidade da obra teórico-política de Marx, parece-nos que a teorização que se plasma em *O Capital* (a teoria da mais-valia, a do fetichismo da economia capitalista, a da acumulação originária, etc.) encontra-se muito mais desenvolvida e sistematizada do que aquela que observamos em suas reflexões políticas. Se, a esta, Marx dedicou os turbulentos anos de sua juventude, à economia política ele cedeu os vinte e cinco anos mais criativos de sua maturidade intelectual.

A SUPOSTA EXCENTRICIDADE DE HEGEL

Bobbio assinalou, e temos de conceder-lhe algo de razão, que a preponderante, quase exclusiva, dedicação do Marx filósofo político a Hegel – compreensível se consideradas as circunstâncias biográficas e históricas que deram origem à crítica do jovem Marx – e sua apenas ocasional referência à obra dos cumes do pensamento filosófico-político do liberalismo, como John Stuart Mill, Jeremy Bentham, Benjamin Constant, Montesquieu e Alexis de Tocqueville, situaram a sua reflexão longe do lugar central no debate realmente importante que a burguesia havia instalado na Europa do Século XIX e que não girava em torno das excentricidades hegelianas do “Estado ético” e sim sobre as possibilidades e limites do

1 Salvo expresse esclarecimento em contrário, quando falarmos de “marxismo” estaremos nos referindo exclusivamente à obra de Marx e não à de seus continuadores. O propósito deste trabalho é examinar a produção teórica de Marx em matéria de filosofia política, reservando para outra ocasião o tratamento do que poderíamos denominar “a tradição marxista”, isto é, a riquíssima herança teórica acumulada a partir dos escritos fundacionais de Marx e que é continuada nas elaborações de autores tais como Engels, Lênin, Luxemburgo, Kautsky, Gramsci e muitos outros.

utilitarismo, ou seja, da expansão ilimitada dos direitos individuais, das forças do mercado e da sociedade civil. Nas suas próprias palavras:

Já suscita alguma suspeita o fato de que a teoria burguesa da economia seja inglesa (ou francesa) e que a teoria política seja alemã; ou o fato de que a burguesia inglesa (ou francesa) tenha elaborado uma teoria econômica congruente com a sua idealidade, *vulgo* seus interesses, e tenha confiado a tarefa de elaborar uma teoria do Estado a um professor de Berlim, isto é, de um Estado econômico e socialmente atrasado em relação à Inglaterra e à França. Marx sabia muito bem o que certos marxistas não sabem mais: que a filosofia da burguesia era o utilitarismo e não o idealismo (em *O Capital* o alvo de suas críticas é Bentham e não Hegel) e que um dos traços fundamentais e verdadeiramente inovadores da revolução francesa era a proclamação [...] da igualdade perante a lei [...] em cuja base se encontra uma teoria individualista e atomística da sociedade que Hegel refuta explicitamente (Bobbio, 1976: 8) (tradução livre).

Se reproduzimos *in extenso* essa crítica bobbiana foi em função de sua riqueza e profundidade e, também, como produto de nossa convicção de que o marxismo como filosofia política deve necessariamente confrontar com os expoentes mais elevados de sua crítica. Por isso, gostaríamos de fazer algumas observações em relação ao que Bobbio coloca acima, e que têm como eixo sua apreciação do papel de Hegel na filosofia política burguesa. É certo que fora da Alemanha ninguém discutia, a meados do século XIX, se o Estado era ou não a esfera superior da eticidade ou o representante dos interesses universais da sociedade. A agenda da política dos estados capitalistas tinha outras prioridades: a reafirmação dos direitos individuais, o estado mínimo, a separação de poderes, as condições que assegurassem uma democratização sem perigos para as classes dominantes, a relação estado/mercado, entre outros temas, e a agenda teórica da filosofia política não era alheia a essas prioridades.

Mas acreditamos que Bobbio exagera no seu argumento quando minimiza a importância de Hegel, porque, embora sua teoria não represente adequadamente a ontologia dos estados capitalistas, não por isso deixa de cumprir uma importantíssima função ideológica que a descarnada posição dos utilitaristas deixa vaga: a de apresentar o Estado –o Estado burguês e não qualquer Estado– como a esfera superior da eticidade e da racionalidade, como o âmbito no qual se resolvem as contradições da sociedade civil. Em suma, um Estado cuja “neutralidade” na luta de classes se materializa na figura de uma burocracia onisciente e isolada dos sórdidos interesses materiais em conflito, e tudo isso o faculta para aparecer como o representante dos interesses universais da sociedade e como a encarnação de uma juridicidade despojada de toda

contaminação classista. Se o utilitarismo, em suas diferentes variantes, representa o rosto mais selvagem do capitalismo, com seu “darwinismo social” que exalta os logros do individualismo mais desenfreado e condena os “socialmente ineptos” à extinção, o hegelianismo expressa, diferentemente, o rosto civilizado do modo de produção, ao exibir um Estado que flutua por cima dos antagonismos de classe, que só atende à vontade geral e que desconsidera os interesses setoriais. Em termos gramscianos, poderíamos dizer que, enquanto o utilitarismo, epitomado na figura do *homo economicus*, fornecia os fundamentos filosóficos para a burguesia como classe dominante, o hegelianismo fez sua parte quando essa mesma burguesia lançou-se a construir sua hegemonia.

Por conseguinte, não é pouca coisa que Marx tenha tido a ousadia de desmascarar essa função ideológica do hegelianismo em sua crítica juvenil. Apesar do atraso alemão, ou talvez por causa do mesmo, Hegel percebeu com mais profundidade do que suas contrapartes francesas e inglesas as tarefas políticas e ideológicas fundamentais que o Estado deveria desempenhar na nova sociedade, tarefas que não podiam ser cumpridas nem pelos mercados nem pela sociedade civil. A lógica destrutiva do capitalismo, baseada na potenciação dos apetites individuais e do egoísmo maximizador de lucros, requer um Estado forte, não por acaso presente em todos os capitalismos desenvolvidos, para evitar que tal lógica termine sacrificando a sociedade toda em função do lucro do capital. Hegel é, precisamente, quem teoriza sobre essa necessidade absolutamente passada por alto pelos clássicos do liberalismo político. Por isso Hegel é, tal como coloca Hans-Jürgen Krahl, “o pensador metafísico do capital [...] o disfarce idealista e metafísico do regime capitalista de produção” (Krahl, 1974: 27).

Por outro lado, poderia ser alegado, em defesa de Marx e como um importante corretivo às teses bobbianas, que ele havia pensado em se dedicar ao tema e revisar a obra dos filósofos políticos ingleses e franceses numa fase posterior de sua crítica ao capitalismo. Lembremos simplesmente do conteúdo de seu programa de trabalho, esboçado na “Introdução Geral à Crítica da Economia Política/1857”, onde o estudo do Estado e da política –isto é, da filosofia política– era o seguinte passo de seu extenso périplo pela economia política e que fora lamentavelmente interrompido pela sua morte (Marx, 1974: 66; Cerro-ni, 1976: 23-7). É importante notar aqui que estamos falando de uma “volta” frustrada e não de uma “ida”. Contrariamente ao sustentado pelos althusserianos, Marx havia planejado retornar à filosofia política, da qual havia partido, e não acudir pela primeira vez a ela uma vez esgotadas suas explorações no terreno da economia política. Num texto escrito quando contava apenas com vinte e seis anos, o jovem Marx já antecipava as principais destinações de seu itinerário teórico, quando com extraordinária lucidez advertia que “A crítica do céu transforma-se

deste modo em crítica da terra, *a crítica da religião em crítica do direito*, e *a crítica da teologia em crítica da política*” (Marx, 2005: 146). Poucos meses depois, reafirmava esse projeto quando, no “Prefácio” dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, Marx anuncia ao leitor que:

Farei, por conseguinte e sucessivamente, em diversas brochuras independentes, a crítica do direito, da moral, da política etc., e por último, num trabalho específico, a conexão do todo, a relação entre as distintas partes, demarcando a crítica da elaboração especulativa deste mesmo material. Assim, será encontrado o fundamento, no presente escrito, da conexão entre economia nacional e o estado, o direito, a moral, a vida civil (*bürgerliches Leben*) etc., na medida em que a economia nacional mesma, *ex professo*, trata destes objetos (Marx, 2004: 19).

Como sabemos, Marx apenas pôde construir as bases dessa gigantesca empresa teórica. Sua marcha se deteve a pouco de começar a escrever o capítulo 52 do terceiro volume de *O Capital*, precisamente quando iniciava a abordagem das classes sociais. Trata-se, pois, de um projeto inacabado, mas tanto os seus lineamentos gerais quanto o desenho de sua arquitetura teórica são suficientes para continuar avançando em sua construção.

II. A CRÍTICA À FILOSOFIA POLÍTICA HEGELIANA

O ponto de partida de toda esta reflexão está na análise do significado da política para Marx: sua essência como atividade prática e seu significado no conjunto da vida social. Como devemos lembrar, Marx inicia o seu projeto teórico precisamente com uma crítica ao Estado, à política e ao direito, a mesma que se reflete em diversos escritos juvenis, tais como *A questão judaica*, *a Crítica da filosofia do direito de Hegel*, a *Introdução* a tal texto (publicada originariamente nos Anais Franco-Alemães, em 1844) e vários outros escritos menos conhecidos, como *Notas críticas sobre “O Rei da Prússia e a reforma social. Por um prussiano”*, para culminar com o volumoso texto, escrito junto com Friedrich Engels, no outono belga de 1845, *A ideologia Alemã*².

TRÊS TESES FUNDAMENTAIS

Nesses escritos sobre o estado e a política, que, em sua obnubilação teórica, Althusser e seus discípulos repudiaram por serem “pré-marxis-

² Para aprofundar o estudo do pensamento teórico-político do jovem Marx, existem, afortunadamente, dois textos magistrais, cuja leitura recomendo efusivamente: Michael Löwy, 1972 e Fernando Claudín, 1975.

tas”, o jovem Marx sustenta três teses que haveriam de escandalizar a filosofia política “bem pensante” até nossos dias:

a) em primeiro lugar, que, tal como coloca na *Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel*, é necessário passar da crítica do céu para a crítica da terra. Nesse trânsito, “a crítica da religião é, pois, o *germe da crítica do vale de lágrimas*, do qual a religião é a *auréola*” (Marx, 2005: 146). Seria difícil exagerar a importância e a atualidade dessa tese, toda vez que ainda hoje encontramos que o saber convencional da filosofia política em suas diferentes variantes –o neo-contratualismo, o comunitarismo, o republicanismo e o libertarianismo– persiste obstinadamente em voltar os olhos para o céu diáfano da política com total prescindência do que ocorre no pantanoso solo da sociedade burguesa. Assim, constróem-se belos argumentos sobre a justiça, a identidade e as instituições republicanas sem se preocupar por examinar a natureza do “vale de lágrimas” capitalista sobre o qual devem repousar tais construções.

b) A filosofia tem uma missão, uma prática inescusável e da qual não pode se desvencilhar apelando à mentira autocomplacente de sua natureza contemplativa. A célebre Décima-primeira Tese sobre Feuerbach não fazia outra coisa que acentuar mais ainda essa necessidade imperiosa de deixar de simplesmente pensar o mundo para passar a transformá-lo sem mais demora. A missão da filosofia é desmascarar a auto-alienação humana em todas as suas formas, sagradas e seculares. Para isso, a teoria deve se converter em um poder material. O que exige que ela seja capaz de se “apoderar” da consciência das massas. Para tanto, a teoria deve ser “radical”, isto é, ir até o fundo das coisas (Marx, 2005). Um fundo que, no jovem Marx, era de caráter antropológico, “o homem mesmo”, mas que ao longo de sua trajetória intelectual haveria de se perfilar, nitidamente, no Marx maduro, em sua natureza estrutural. O fundo das coisas estaria, daí em diante, constituído pela estrutura da “sociedade burguesa”.

c) Por último, a constatação de que nas sociedades classistas a política é, por excelência, a esfera da alienação, e, enquanto tal, espaço privilegiado da ilusão e do engano. A razão dessa condenação é fácil de advertir: Hegel havia exaltado no Estado a incrível condição de “ser a marcha de Deus no mundo”. Um excesso que nem sequer um pensador tão “estatalista” quanto Hobbes teria ousado imaginar (Hegel, 1967: 279). No sistema hegeliano, contra o qual o jovem Marx se rebelava precocemente, o Estado era a esfera do altruísmo universal e o âmbito no qual se realizavam os interesses gerais da sociedade. Em conseqüência, a política

aparecia em Hegel nada mais e nada menos do que como a intrincada fisiologia de uma instituição concebida como um Deus secular e à qual devemos não apenas obedecer, mas também venerar (Hegel, 1967: 285).

A verdade contida nessas três teses, cruciais no pensamento do jovem Marx, foi ratificada, se é que era preciso, por suas experiências pessoais. Confrontado com a dura realidade diante da qual o colocava sua condição de editor da Nova Gazeta Renana, uma revista da intelectualidade liberal alemã, o jovem Marx pôde constatar de início como a suposta universalidade do Estado prussiano era uma mera ilusão e que o Estado “realmente existente” – não o postulado teoricamente por Hegel, e sim aquele com o qual ele tinha de lidar “aqui e agora” – era, na verdade, um dispositivo institucional posto a serviço de interesses econômicos bem particulares.

Se estivesse vivo, Hegel certamente teria feito, ao seu jovem crítico, a observação de que esse que Marx tão justamente apontava com sua crítica não era um verdadeiro Estado e sim uma sociedade civil disfarçada de Estado (Hegel, 1967: 156; 209-212). Ao qual Marx certamente teria replicado com palavras como estas: “Distinto mestre. O Estado que o senhor concebeu em sua teoria é de uma beleza sem igual e constitui garantia certa para a consecução da justiça neste mundo. O único problema é que ele só existe na sua imaginação. Os Estados ‘realmente existentes’ pouco ou nada tem que ver com o que surge de suas estipulações teóricas. O senhor assinala, corretamente, num dos apêndices de sua *Filosofia do direito*, que os Estados que obram de outro modo, ou seja, os que subordinam o alcance dos interesses universais à satisfação dos interesses particulares de certos grupos e classes sociais, não são verdadeiros Estados, mas simples sociedades civis disfarçadas de Estados. Acredite quando lhe digo que lamento ter de lhe informar que todos os Estados conhecidos demonstraram historicamente uma irresistível vocação para o disfarce. Ou o senhor acredita que o Rei da Prússia representa algo além de uma aliança entre nossos decadentes e ridículos Junkers e a timorata burguesia industrial alemã? Ou pensa o senhor que o Czar de todas as Rússias, e o seu Estado, representam outra coisa além dos interesses da aristocracia proprietária de terras mais bárbara e corrupta da Europa? Ou acreditaria, por ventura, que a rainha Vitória sintetiza em sua pessoa os interesses do conjunto do povo inglês e não os interesses exclusivos e particulares da *City* londrina e dos manufactureiros britânicos, desesperados por estabelecer o império do livre comércio para subjugar o mundo inteiro com sua superioridade industrial e financeira?”

Uma vez comprovado o caráter irremissivelmente classista dos Estados e certificada a invalidação do modelo hegeliano do “Estado éti-

co, representante do interesse universal da sociedade”, o jovem Marx se abocou à tarefa de explicar as razões do extravio teórico de Hegel. O que foi que fez com que uma das mentes mais lúcidas da história da filosofia incorresse em tamanho erro? Simplificando um raciocínio bastante mais complexo, diremos que a resposta de Marx se constrói em torno do seguinte argumento: se em Hegel a relação “Estado/sociedade civil” aparece invertida, isso não se deve a um vício de raciocínio, mas obedece antes a compromissos epistemológicos mais profundos cujas raízes afundam no seio mesmo da sociedade burguesa, como anos mais tarde teria ocasião de argumentar Marx ao examinar o problema do fetichismo da mercadoria. Em sua crítica juvenil à inversão, notam-se as influências exercidas por Ludwig Feuerbach, quem em 1841 havia comovido o mundo intelectual alemão ao publicar, pouco antes que Marx iniciasse sua crítica ao sistema hegeliano, *A essência do Cristianismo*. Nesse livro, Feuerbach afirma que, contrariamente ao sustentado pela religião, não é Deus quem cria os homens, e que são estes quem, em sua alienação, criam o primeiro. Sendo isso assim, concluiria um atento leitor como era o jovem Marx, do que se trata aqui é de inverter a relação estabelecida pela religião, ou pelo direito burguês, para encontrar a verdade das coisas.

Está claro que, apesar da sua juventude, Marx não se contentava apenas com isso. Se a mera inversão satisfazia o espírito crítico de Feuerbach, não acontecia o mesmo com o jovem filósofo de Tréveris, quem sentia a necessidade de ir mais além no caminho da explicação. Para isso, contava com as armas que a dialética hegeliana lhe oferecia, mas estas requeriam um refinamento ulterior antes de poderem ser efetivamente usadas como “as armas da crítica”. Hegel havia aportado algumas idéias centrais que serviam como importantíssimo ponto de partida: em primeiro lugar, a noção –revolucionária na história da filosofia, dominada por um espírito contemplativo– de que as idéias se realizam na história e de que não existe um hiato intransponível entre o mundo material e o mundo das idéias filosóficas. O ser e o dever ser podem juntar-se e as “armas da crítica” (junto com a “crítica das armas”) são instrumentos fundamentais na transformação do mundo, que se tornou agora a verdadeira e inescusável missão da filosofia.

GÊNESE DA “INVERSÃO HEGELIANA” E INÍCIO DO TRÂNSITO DA FILOSOFIA PARA A ECONOMIA POLÍTICA

Portanto, para o jovem Marx não bastava afirmar que o homem cria o seu Deus, mas era também necessário dizer por que procede de tal modo, e como o faz. Da mesma maneira, tampouco se contentava Marx com inverter a relação Estado/sociedade civil postulada por Hegel, dando assim início a um programa de crítica teórica e prática ao qual

dedicaria o resto de sua vida, e que, como vimos mais acima, ficaria inconcluso³. “Ir mais além” significava, em grande medida graças à inestimável contribuição de Engels, adentrar na nova trilha aberta por Adam Smith e outros economistas clássicos ao fundar a economia política. Se Marx, na *Introdução* de sua crítica a Hegel, havia dito que “(s)er radical é atacar o problema pela raiz. E a raiz, para o homem, é o próprio homem” (Marx, 2005), estabelecido já o contato com a nova ciência, Marx diria que a radicalidade de uma crítica social exige ir mais além do homem abstrato, e que para compreender o homem situado é preciso adentrar na autonomia da sociedade civil. A ciência que nos permite nos internarmos nesse território não é outra que a economia política.

Uma colocação como essa é inseparável de um deslocamento, premeditado e esperançoso, da filosofia política para a economia política. Deslocamento este que se funda numa reformulação radical que o jovem Marx efetua numa das questões centrais da filosofia política moderna: a clássica pergunta de Hobbes acerca de como é possível a ordem social. Pergunta ociosa para a filosofia política clássica, posto que, como sabemos, durante a Antigüidade e a Idade Média partia-se do suposto, indiscutível e axiomático, de que o homem era “naturalmente” um *zoon politikon*, um animal político e social cuja vida em sociedade e na *polis* o humanizava definitivamente. Como sabemos, o advento da sociedade burguesa iria desbaratar sem piedade essa crença. Produzida a refutação prática do axioma aristotélico quando, como relembra Thomas More, “as ovelhas comeram os homens” e a velha comunidade aldeã pré-capitalista se pulverizou numa miríade de “átomos individuais pré-sociais” foi nada menos que Hobbes quem assumiu a responsabilidade de produzir uma nova resposta a tão crucial interrogação. Observando a devastação produzida pela guerra civil inglesa no século XVII, ofereceu a resposta que o tornou célebre: a ordem social é possível porque o terror à morte violenta leva os homens a se submeterem ao império ilimitado de um soberano, abdicando de boa parte de suas liberdades em troca da paz fundada na espada da autoridade.

Deve-se notar que aqui tropeçamos com dois supostos de suma importância: em primeiro lugar, aquele que, usando um estilo borgeano, poderia ser denominado a improvável igualdade radical entre os homens, e que levava Hobbes a sustentar que “o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo” (Hobbes, 1979: 74). O segundo suposto, mais discutível ainda,

3 Sobre este tema, a “recriação” em vez da simples “inversão” da dialética hegeliana nas mãos de Marx, continua sendo imprescindível consultar o trabalho de Louis Althusser, “Contradição e sobredeterminação”, em seu livro *A revolução teórica de Marx* (Althusser, 1969).

postula que há uma necessidade universal da ordem, sentida por igual entre exploradores e explorados, entre dominantes e dominados, o que apenas excepcionalmente pode ser verdadeiro. Ambos os supostos eram inaceitáveis para Marx: o primeiro porque a desigualdade social, nas sociedades de classe, tornava inverossímil o cenário radicalmente igualitário de Hobbes; o segundo, porque não escapava ao jovem filósofo que a ordem era muito mais um imperativo para as classes dominantes do que uma necessidade impostergável das classes dominadas, tese esta que seria posteriormente ratificada nas análises de Max Weber sobre a Europa revolucionária do primeiro pós-guerra. Em ambos os casos, notava Marx, o vínculo entre política e economia se dissipava, deixando a primeira como um palanque no qual atores se uniam e combatiam caprichosamente e sem referências as condições materiais que pudessem designar uma certa racionalidade a suas ações, enquanto que a vida econômica se desenvolvia num incrível vácuo político.

A resposta à pergunta de sempre adquire um matiz mais realista na pena de Locke. Com efeito, triunfante a Revolução Gloriosa de 1688 e assegurada a hegemonia do Parlamento –ou seja, da burguesia– sobre a Coroa e a nobreza latifundiária, a angústia do terror que havia sido tão vividamente percebida por Hobbes cede passagem à calma racionalidade do bom burguês, para quem o objetivo primeiro e fundamental de todo governo não pode ser outro que o de assegurar o gozo da propriedade privada, pois as outras liberdades vêm por acréscimo. Marx encontra em Locke, finalmente, o nexó entre economia e política que mal se vislumbrava na obra de Hobbes, que agora ganha pleno relevo ao ser estabelecida a conexão entre a construção da ordem política que garante a reprodução integral do sistema e o gozo de uma propriedade que, mesmo na formulação lockeana, mostra claros sintomas de suas tendências concentradoras. Porém, conceber a defesa da propriedade privada como a primeira missão do Estado não é suficiente para estabelecer teoricamente os vínculos profundos que ligam uma ao outro, especialmente se é assumido, como no caso de Locke, um cenário no qual qualquer um pode ter acesso à propriedade privada e que esta se justifica praticamente pelo fato de que o proprietário mistura o seu trabalho com os bens da natureza, certificando desse modo a ilicitude da fulminante acusação de Santo Agostinho contra a propriedade privada quando dizia que esta era simplesmente um roubo. Marx, nem é preciso esclarecer, nunca aceitou essa “naturalização” da propriedade privada sustentada por Locke e muito menos a legitimação da ordem política resultante dela.

Não mais satisfatória resultou a resposta oferecida por Rousseau, embora não tenha passado despercebida para Marx a violenta ruptura que este introduz na tradição contratualista ao estabelecer, de uma maneira inequívoca, a vinculação entre o Estado e um processo eminente-

temente fraudulento como foi a invenção da propriedade privada, uma “gigantesca fraude” segundo suas próprias palavras, que inevitavelmente iria corroer, até suas fundações, a legitimidade do Estado. A despeito de algumas opiniões em contrário –entre elas a de Lucio Colletti, para quem Marx teria se limitado a parafrasear Rousseau– o certo é que o argumento do genebrês era de todo insuficiente para dar sustento a uma teorização do Estado como a instituição responsável pela reprodução da ordem social e da manutenção de uma estrutura política que preservasse a dominação de classe (Colletti, 1977: 148-149). Num texto anterior, a postura de Colletti era ainda mais extrema, pois afirmava que:

A teoria política revolucionária, tal como tem se desenvolvido depois de Rousseau, está toda prefigurada e contida no *Contrato Social*; e, para ser mais explícitos [...] Marx e Lênin não acrescentaram nada a Rousseau, exceto a análise (por certo muito importante) das “bases econômicas” da extinção do Estado (Colletti, 1969: 251) (tradução livre).

Afirmar a temerária como poucas, cujos fundamentos adoecem de uma incurável fragilidade que se incrementa ainda mais se recordamos que o próprio Rousseau pareceu ter opiniões muito voláteis nessa matéria, já que o tom radical do *Discurso sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens* não é retomado em escritos posteriores, especialmente em sua obra máxima em matéria de filosofia política, *O Contrato Social*. Além disso, bem observa Blackburn que a noção rousseauiana de que a soberania popular só é possível quando não existam partidos que representem parcialidades e os indivíduos se relacionem sem mediações com o Estado, é profundamente antagônica à concepção marxista da democracia proletária, tal como se exemplifica na Comuna de Paris. A afirmação de Rousseau no sentido de que a vontade geral somente poderá se expressar sempre “que não existirem sociedades parciais no Estado e que cada cidadão considere unicamente as suas próprias opiniões” sob nenhum ponto de vista pode ser considerado um antecedente teórico ou doutrinário significativo da teoria política marxista (Blackburn, 1980: 13). A pretendida “continuidade teórica” que Colletti atribui ao vínculo Rousseau/Marx não parece ter muito sustento, pelo contrário, parece mais um precoce sintoma do ofuscamento intelectual e político que, anos mais tarde, apoderar-se-ia do filósofo italiano.

A BUSCA DE UM NOVO INSTRUMENTAL

Esta rápida revisão da relação entre Marx e alguns autores centrais na história da filosofia política nos permite tomar nota de algo bastante importante, a saber, o precoce reconhecimento efetuado por Marx da impossibilidade de compreender a política à margem de uma concepção totalizadora da vida social, na que se conjugassem e articulassem

economia, sociedade, cultura, ideologia e política. É óbvio que essa conexão entre diferentes esferas institucionais, cuja separação só pode ser relativa e fundamentalmente analítica, não passou despercebida para as cabeças mais lúcidas da filosofia política. No entanto, e eis aqui o mérito fundamental de Hegel, foi este quem colocou pela primeira vez de maneira sistemática – e não apenas na *Filosofia do direito*, mas também em outros escritos, como a *Filosofia real* – a tensão entre a dinâmica polarizadora e excludente da sociedade civil, na verdade da economia capitalista, e as pretensões integradoras e universalistas do Estado burguês. Parece-nos que Bobbio não aprecia nos seus justos méritos os alcances dessa inovação hegeliana. Por isso, embora seu apontamento de que no século XIX o “centro de gravidade” da filosofia política não estava na Alemanha seja correto, sua subestimação da contribuição de Hegel à filosofia política é muito menos. E mais, poderíamos afirmar, sem receio de exagerar, que Hegel é o primeiro teórico político da sociedade burguesa que coloca uma visão da sociedade civil estruturalmente dividida em classes sociais, cuja incessante dinâmica termina numa irresolúvel polarização. É claro, todas as grandes cabeças antes de Hegel reconheceram a existência das classes sociais e, em alguns casos, como em Platão, Aristóteles, Maquiavel, More, Locke e Rousseau, essas análises foram extraordinariamente perceptivas e lúcidas. Mas só Hegel, observando das alturas que a constituição da sociedade burguesa lhe proporcionava, soube teorizar sobre o caráter irreconciliável das contradições classistas, ainda que seu sistema teórico não fosse capaz de desentranhar as razões profundas desse antagonismo. Para isso, seria necessário esperar a aparição de Marx. Mas Hegel enxergou com agudeza esse traço da sociedade capitalista, a tal ponto que defendeu uma esclarecida intervenção estatal para atenuar tais contradições, mediação esta que tinha como pilares a promoção da expansão colonial de ultramar e a emigração. Em outras palavras, expulsando a pobreza para a periferia atrasada num caso, ou para países ricos ou potencialmente ricos, como as novas regiões receptoras de imigração massiva na América (Estados Unidos, Argentina, Brasil e Uruguai) ou Oceania (Austrália e Nova Zelândia). Hegel arrematava seu raciocínio dizendo que a polarização entre riqueza e pobreza que a sociedade burguesa gerava trazia não só um problema econômico mas também outro, mais grave ainda: os pobres se transformavam em indigentes, debilitando irreparavelmente, desse modo, os fundamentos mesmos da vida estatal, fonte, segundo nosso autor, de toda eticidade e justiça (Hegel, 1967: 149-150; 277-278).

A atenta leitura do jovem Marx do texto hegeliano o colocava, assim, nas margens da filosofia política e às portas da economia política. Nas margens porque a reflexão do professor da Universidade de Berlim havia demonstrado duas coisas: (a) a íntima conexão existente entre a

política e o Estado e, do outro lado, esse tumultuado reino do privado sob o equívoco nome de “sociedade civil”; (b) a futilidade de teorizar sobre aqueles temas sem uma cuidadosa teorização sobre a sociedade em seu conjunto e, muito especialmente, sobre os fundamentos econômicos da ordem social. E às portas da economia política porque, se o que se queria era transcender a mera enunciação da relação, era preciso avançar na exploração da anatomia da sociedade civil e, para essa empresa, o arsenal conceitual e metodológico da filosofia política era claramente insuficiente. Requeria-se lançar mão de um novo instrumental teórico, o que justamente e não por acaso, a economia política havia desenvolvido no país onde as relações burguesas de produção haviam atingido sua forma mais pura e desenvolvida. A breve estadia de Marx em Paris, entre outubro de 1843 e janeiro de 1845, e a amizade que ali faria com Friedrich Engels, franqueariam sua entrada nessa nova ciência, abrindo, desse modo, a possibilidade de uma radical reelaboração da filosofia política, projeto que, como sabemos, encontrava-se ainda inacabado.

DIALÉTICA, ALIENAÇÃO E POLÍTICA

A dialética hegeliana continha uma série de elementos de primeiríssima importância para essa missão transformadora que Marx queria para a filosofia política. Em primeiro lugar, punha em relevo de modo ameaçador o caráter inerentemente contraditório –e, portanto, provisório– das instituições e práticas sociais existentes. Se, em sua versão idealista, isso podia ser resolvido numa inofensiva dialética das idéias, em sua leitura e reconstrução marxianas, essas contradições têm lugar entre forças sociais e interesses classistas portadores de projetos, valores e ideologias enfrentados. Com a interpretação e recriação que a dialética sofre nas mãos de Marx, entra em crise um paradigma que se remontava à filosofia medieval e que postulava a harmonia natural do corpo social: pernas camponesas, tronco artesanal, braços guerreiros e cabeça aristocrática coroada pelo carisma da Cátedra de São Pedro e os poderes terrenos e extra-mundanos da Igreja de Roma. Com a crise da formação social feudal que sustentava essa representação ideológica, abre-se um período de incerteza que começa a ser fechado por novas teorizações, como a precocemente formulada por um médico holandês de nascimento e britânico de adoção e que adquirira justa fama de filósofo. Trata-se de Bernard de Mandeville, quem, em 1714, publicara um livro cujo título reflete com nitidez o novo clima ideológico da sociedade burguesa: *A fábula das abelhas, ou os vícios privados fazem a prosperidade pública*, texto no qual o interesse egoísta passa a ser considerado, em oposição às doutrinas e costumes medievais, como conducentes à felicidade coletiva (Mandeville, 1982). Mas seria só em 1776 quando essa interpretação adquiriria uma impressionante densidade teórica na obra de um

filósofo moral da Ilustração escocesa, Adam Smith. A publicação de *A Riqueza das Nações* veio fechar, com uma sólida e majestosa argumentação filosófica, econômica e histórica, esse hiato aberto pela crise das filosofias medievais para converter-se no novo senso comum da nascente sociedade capitalista. Entretanto, a tese da “mão invisível” –enigmática ordenadora dos apetites individuais e inigualável artesã que convertia os vícios privados em virtudes públicas– haveria de ser submetida a um ataque demolidor por parte da dialética materialista, com sua reafirmação da onipresença e permanência do conflito e da contradição.

Uma segunda aresta crítica da dialética marxista é a tese da provisoriedade do existente. Se em sua versão hegeliana essa tese se limitava ao universo das idéias e dos valores, e à insanável fugacidade das idéias dominantes, na síntese marxiana essa provisoriedade se estende ao conjunto da vida social. Não são apenas as idéias as que se encontram submetidas a uma tal transitoriedade, mas também as instituições –a propriedade privada dos meios de produção, a igreja, a monarquia, ou o Estado, além dos diversos grupos e classes sociais– os quais se encontram privados do tão desejado dom da eternidade. Não é necessário muito esforço para compreender o escândalo produzido por essa radical reformulação marxista da dialética hegeliana, ao produzir uma incurável ferida narcisista na auto-estima de uma sociedade burguesa acostumada a se ver –e se pensar, como o fizera mediante a obra de Hegel– como a culminação do processo histórico. Ferida narcisista apenas comparável àquela que pouco antes de publicar o primeiro volume de *O Capital*, havia produzido Charles Darwin ao comprovar o ancestral simiesco do orgulhoso *homo sapiens*, ou a que iria lhe infligir, na virada do século, Sigmund Freud, com o descobrimento do inconsciente e a colocação em evidência das raízes não racionais nem conscientes da conduta humana. O que antes aparecia como um tema tabu, a santidade e intangibilidade das instituições fundamentais da sociedade capitalista, era agora objeto de uma crítica irreverente, blasfema e mortífera por parte de um personagem que, segundo o que comentara o primeiro comunista alemão, Moses Hess, numa carta dirigida a um amigo em 1842, “era o único autêntico filósofo” que tem hoje a Alemanha: “Combina a seriedade filosófica mais profunda com o talento mais mordaz. Imagine Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine e Hegel fundidos numa só pessoa –digo fundidos e não confundidos num montão– e terá o senhor o Dr. Marx” (Berlin, 1964: 60; McLellan, 1971: 5).

A terceira característica da dialética reconstruída por Marx a partir das iniciais formulações de Hegel remete, em primeiro lugar, à sua concepção da história como um processo, e não como uma mera seqüência de acontecimentos ou eventos; e, em segundo lugar, como um processo que tem um sentido e uma finalidade. Em Hegel, a história se movia da liberdade para um, no antigo despotismo oriental, até

o seu ponto final, que era, não por acaso, a sociedade burguesa, onde, supostamente, todos seriam livres. Marx reformula radicalmente essa concepção mudando o eixo da legalidade da história para o terreno no qual os homens e mulheres criam e recriam as suas próprias condições de existência, e ali avista um sentido e uma finalidade: a libertação radical das correntes da opressão e da exploração do homem pelo homem, o começo de uma história que poria fim à pré-história escrita por todas as sociedades de classe. Mas, para Marx, esse objetivo final está aberto; por isso, não é suscetível de especulações determinísticas nem pode ser interpretado como um fatalismo teleológico. É probabilístico: a alternativa pode ser o socialismo, ou seja, a civilização num nível jamais alcançado antes por sociedade humana alguma, ou a barbárie. Contrariamente ao que é praticado pelo vulgo-marxismo, o resultado final não está garantido. Além disso, convém lembrar, o comunismo não é concebido como uma espécie de “estação final” da história –não existe tal coisa no pensamento marxista–, ele foi definido, isso sim, numa visão eminentemente dialética, por Marx e Engels em *A Ideologia Alemã* da seguinte maneira:

Para nós, o comunismo não é um *estado* que deva ser implantado, nem um *ideal* a que a realidade deva obedecer. Chamamos de comunismo ao movimento *real* que acaba com o atual estado de coisas (Marx e Engels, 1976: 42).

Levando em consideração tudo quanto foi expresso acima, as razões pelas quais o jovem Marx concebe a política da sociedade burguesa –na verdade, de toda sociedade de classes– como a esfera da alienação, pareceriam agora ser suficientemente claras. Sua reformulação da dialética hegeliana e sua crítica ao sistema de Hegel lhe permitem descobrir uma falha fundamental na reflexão filosófico-política do professor de Berlim. Essa falha está localizada na sua renúncia a elaborar teoricamente a densa malha de mediações existentes entre a política e o Estado e o resto da via social. É em Hegel onde, paradoxalmente, essa conexão se torna mais evidente; mas ela aparece, sobretudo, como uma mera justaposição e não como uma vinculação essencial e estrutural. Justaposição porque em Hegel o Estado é, por excelência, a esfera da racionalidade e da eticidade, e a sociedade civil e a família apenas momentos particulares e epifenomênicos da vida estatal. Sempre chamou a atenção do jovem Marx a perfeição dessa operação de “inversão” pela qual a dialética andava sobre sua cabeça e o Estado e as superestruturas políticas apareciam como os sujeitos da vida social.

FAZER COM QUE A DIALÉTICA ANDE COM OS PÉS?

Antes de retomar a nossa exposição, é importante dissipar um equívoco que aparece reiteradamente em diversos textos de teoria política: o postulado de que Marx simplesmente se limitou a “inverter a inversão” hegeliana, e que pôs a dialética de Hegel de pé. Numa das passagens mais luminosas de *A revolução teórica de Marx*, Althusser demonstra definitivamente a falácia de tal interpretação. Sem necessidade de nos adentrar, agora, nas profundezas de tais argumentos, remetemos o leitor à leitura desse texto, e acrescentamos simplesmente que, se tivesse se limitado a virar o método hegeliano “de ponta cabeça”, Marx não teria sido Marx e sim um obscuro feuerbachiano. Mas se Feuerbach é apenas uma nota de rodapé na história da filosofia e Marx, um dos seus mais densos capítulos, é precisamente porque o segundo fez uma coisa muito mais complexa do que fazer do sujeito o predicado e deste o sujeito. Com Marx, a dialética adquire uma complexidade extraordinária –com suas mediações, a “sobredeterminação” das contradições, etc.–, sagazmente percebida por Althusser, o que impede que a simples inversão possa dar conta acabadamente das inovações introduzidas por Marx (Althusser, 1969: 91-4).

A “visão invertida” de Hegel tinha, tal como dizíamos anteriormente, raízes profundas que se fincavam na estrutura mesma da sociedade burguesa. Se Hegel “via o mundo ao contrário” e fazia com que a dialética andasse de cabeça para baixo, isso não se devia a um problema epistemológico específico, mas sim a que ele reproduzia com fidelidade, em sua construção teórica, a inversão própria do capitalismo. É o capitalismo que gera imagens invertidas de si mesmo, cujas raízes se encontram no caráter alienado do processo produtivo e no fetichismo da mercadoria. Em seus escritos juvenis, Marx examinou vários tipos de alienação: religiosa, filosófica, política e, em menor medida, a econômica (McLellan, 1971: 106). O comum denominador dessas diferentes formas de alienação era depositar em algum outro, ou em alguma outra entidade, atributos e/ou traços essenciais do homem tais como o controle de suas próprias atividades ou sua relação com a natureza ou o processo histórico. Na religião é Deus quem usurpa a posição do homem, consolando-o por seus sofrimentos terrenos e alimentando suas esperanças de uma vida melhor. Daí a afirmação de Marx de que “a superação da religião enquanto felicidade *ilusória* dos homens é a exigência da sua felicidade *real*” (Marx, 2005: 145). A alienação filosófica, da qual a filosofia especulativa é sua máxima expressão, reduz o homem e a história que este cria a simples processos mentais que, no caso de Hegel, obedecem aos desígnios inescrutáveis da Idéia. No terreno da política, a alienação se expressa no Estado burguês –a forma mais desenvolvida de toda organização estatal– na “vida dupla” que coloca frente a frente sua vida celestial como cidadão e sua vida terrena

como indivíduo privado, como burguês. Marx anotava, sobretudo em *A Questão Judaica*, que esse dualismo alienante não só se expressa no terreno da consciência mas também na realidade da vida social. Se na abstração do Estado democrático o indivíduo é um a mais entre seus iguais –universalidade do sufrágio, igualdade perante a lei, etc.–, no “sórdido materialismo da sociedade civil”, o indivíduo aparece na sua realidade desigual, como um instrumento em mãos de poderes que lhe são alheios e incontroláveis. Iguais no céu, profundamente desiguais na terra, e, dada essa antinomia, a igualdade celestial não faz mais que reproduzir e agigantar as desigualdades estruturais da segunda.

Em todo caso, a alienação principal é a econômica, porque esta ocorre no que constitui a atividade fundamental do homem como ser prático: o trabalho. É importante frisar, contra uma opinião muito difundida, que essa prioridade atribuída à alienação econômica, longe de ser a momentânea manifestação do jovem Marx, percorre a totalidade de sua obra. Já nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (os *Cadernos de Paris*), Marx dizia que:

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *valorização* do mundo das coisas (*sachenwelt*) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*menschenwelt*) (Marx, 2004: 80).

Quase vinte anos mais tarde, na *Crítica das Teorias da Mais-valia* Marx observa com agudeza que o que distingue o capitalismo dos outros modos de produção preexistentes é “a personificação da coisa e a materialização da pessoa” (McLellan, 1971: 116). E, no primeiro capítulo de *Capital*, Marx insiste em que:

A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu próprio trabalho (Marx, 1989: 81).

Entretanto, o capitalismo potencializa todas essas alienações: transforma algumas delas (como a religiosa, por exemplo); neutraliza outras, como a filosófica; mas não faz senão aprofundar a alienação econômica. Com efeito, a generalização do trabalho assalariado, por contraposição ao que acontece nos modos de produção pré-capitalistas com seus trabalhadores coercitivamente ligados às estruturas produtivas, esconde por trás da falsa liberdade do mercado –falsa porque o trabalhador

não tem alternativa para sobreviver a não ser vender a sua força de trabalho em condições que ele não escolhe— a escravidão essencial do moderno trabalho assalariado. Além disso, essa imensa acumulação de mercadorias da qual Marx fala no primeiro capítulo de *O Capital* oculta o fato de que não são elas as que vão por sua conta ao mercado, elas são produzidas por homens e mulheres, enquanto outros, por sua vez, as comerciam no mercado.

Embora a alienação econômica tenha conservado durante toda a vida de Marx seu caráter fundamental —devido à primazia mantida, em todo regime social, pela forma em que homens e mulheres organizam a atividade econômica que lhes permite sobreviver—, foi a alienação política a que impulsionou Marx a se afastar por muito tempo da reflexão teórico-política para voltar a ela efemeramente e de modo não sistemático em alguns momentos da sua vida. Sabemos, por seus próprios escritos, que no monumental livro em seis volumes que Marx tinha *em mente* escrever (e do qual *O Capital* é apenas o primeiro, e incompleto), havia um dedicado inteiramente ao Estado e à política⁴. No entanto, esse texto não chegou a ser escrito jamais, embora, diversos fragmentos escritos por seu frustrado autor nos permitem reconstruir os traços mais importantes de seus pensamentos.

A CONCEPÇÃO “NEGATIVA” DA POLÍTICA EM MARX E SEUS CRÍTICOS

Uma reconstrução tal demonstra que Marx, com efeito, aderiria a uma “concepção negativa” da política. Por que negativa? Porque Marx decifrou o hieroglífico da política na sociedade burguesa a partir da chave proporcionada por sua teoria da alienação. Daí que Marx invertesse, como se fosse uma luva, o argumento hegeliano e, onde este via no Estado a realização ética da Idéia e a esfera mais sublime da vida social, Marx percebeu a política e o Estado como instâncias supremas da alienação que preservavam a manutenção de uma sociedade baseada na exploração do homem pelo homem. É precisamente por isso que, onde Hobbes via um poder soberano pondo fim ao terror do homem sobre o homem e instaurando a paz despótica que permitia o desenvolvimento da sociedade de classe; e onde Locke percebia um “governo mínimo” que abria novos espaços para a acumulação de riquezas; ou onde Rousseau sonhava com a reconstrução de uma comunidade democrática de homens sem desandar, não obstante, o caminho aberto por aquele enganador que fincara as estacas e dissera “esta terra é minha”; ou onde

4 Os seis livros que Marx pretendia escrever eram os seguintes: (1) O capital; (2) A propriedade da terra; (3) O trabalho assalariado; (4) O Estado; (5) O comércio exterior; (6) O mercado mundial. Como sabemos, apenas conseguiu cumprir a tarefa de escrever o primeiro dos seis volumes contemplados, o qual também não pôde ser concluído.

Hegel confiava no desdobramento da eticidade e do altruísmo universal, Marx encontrou um conjunto de práticas, instituições, crenças e processos mediante os quais a dominação de classe se coagulava, reproduzia e aprofundava. E esse é um achado fundamental que garante a Marx um lugar de privilégio na história da filosofia política. Despojou o Estado e a vida política de todos os elementos sagrados ou sublimes que os enobreciam diante dos olhos de seus contemporâneos e os mostrou como eles são. Na versão premeditadamente simplificadora que ele e Engels escreveram no início de 1848, *O Manifesto Comunista*, cunhariam uma fórmula corrosiva e brutalmente desmistificadora: “o Estado é o comitê que administra os negócios comuns da classe burguesa”. Agora, se, como seus autores pensavam, as sociedades de classe eram apenas uma fase transitória na marcha da humanidade na direção de sua própria história –que só começaria quando esse tipo de sociedades tivesse desaparecido– é obvio que na agenda teórica de Marx a questão política estaria marcada pela transitoriedade e pelo efêmero. É claro que essa visão marxiana tinha o seu reverso no papel que o autor de *O Capital* outorgava para a política como elemento transformador do mundo e fazedor da história. Essa possibilidade oferecida pela luta política como elemento emancipador dependia da assunção, por parte do proletariado e das classes subalternas, de seus interesses históricos e da efetividade de sua organização. A política, esfera da alienação na sociedade de classe, revelava-se assim como uma espada de Dâmocles para a burguesia, na medida em que o proletariado fosse capaz de gerar o que Gramsci denominara um projeto contra-hegemônico.

O anterior, porém, não teria sido suficiente se não tivessem mediado também circunstâncias do momento que dificilmente poderiam ser descartadas e que acentuaram essa convicção. Limitemo-nos a apontar uma: o impacto que a Revolução Francesa exerceu sobre Marx e, em geral, sobre todos os intelectuais durante grande parte do século XIX. Os “ensinamentos” dessa revolução foram sumamente enganosos, o que levou muitos de seus admiradores a acreditarem que a passagem da monarquia absoluta para uma república podia se materializar em questão de horas, e que a completa destruição do *ancien regime* podia ser alcançada em poucos dias depois de resolvida a ação revolucionária. O fogo da grande revolução iluminou, segundo a autorizada opinião de Gramsci, não só as jornadas revolucionárias de 1848, como sua influência se estendeu também até bem entrado o século XX, em plena Revolução Russa. Já exploramos este tema em outro trabalho, de modo que não nos deteremos aqui (Boron, 1996b), basta sublinhar o impacto que a Revolução Francesa teve sobre a formação intelectual do jovem Marx: se a Inglaterra vitoriana era a pátria por excelência do modo de produção capitalista e o modelo mais depurado de sua concretização histórica, a França oferecia, por definição, “o modelo” revolucionário

no qual haveriam de se inspirar os proletários do mundo todo à hora de romper suas correntes. Engels, com a freqüente aprovação de Marx, insistiu repetidamente sobre este ponto: se a Inglaterra retratava com inigualável clareza os traços fundamentais da sociedade capitalista, a França era, pelo contrário, o paradigma da revolução proletária em cernes. Dado esse contexto, e diante da perspectiva supostamente provada pela história francesa de uma rápida construção da nova sociedade – uma nova sociedade que viria pôr fim à exploração do homem pelo homem e, ao mesmo tempo, à política como esfera de alienação – compreende-se que, para Marx, a reflexão sobre a política não adquirisse em seu pensamento uma especial urgência.

Daí que a teoria marxista do estado seja, na realidade, uma teoria da “extinção do estado”, uma teoria da reabsorção do estado pela sociedade civil plasmada na fórmula do “autogoverno dos produtores”. Se acrescentamos a isso o fato de que, sob a abrumadora influência da Revolução Francesa, tanto Marx quanto Engels (e, depois deles todos os principais dirigentes do movimento operário mundial, com a notável exceção de Gramsci) acreditaram que a transição do capitalismo ao comunismo seria um trâmite de curta duração, podemos então entender as razões pelas quais a reflexão filosófico-política em torno do estado durante a transição e para o “não-estado” da sociedade comunista tivessem ocupado tão pouco espaço no pensamento maduro de Marx.

É óbvio que um tema como esse se presta a múltiplas leituras e interpretações, e foi motivo de não poucas críticas. Max Weber, por exemplo, assinalou reiteradamente que um dos traços mais criticáveis do socialismo é precisamente essa teorização sobre a extinção do estado, que está na contramão da tese weberiana da inevitabilidade da burocracia estatal (Weber, 1977: 1072-4). E não foram poucos os que criticaram com muita força a pretensão marxiana do “fim da política”. Em alguns casos, esse questionamento assumiu tons escandalosos, interpretando as críticas posturas marxianas acerca da política como uma velada e premonitória apologia do totalitarismo moderno. Para o historiador das idéias J. L. Talmon, por exemplo, existe uma tenebrosa continuidade entre as seitas fundamentalistas cristãs da Idade Média, Rousseau, Robespierre e Malby, cuja fórmula política acaba, em última instância, e não por acaso, “num claro protótipo de análise marxista” (Talmon, 1960: 181, 252). Karl Popper, por sua parte, traça uma linha teórica que, sem solução de continuidade, liga os ensinamentos de Platão aos de Hegel e Marx, todos confabulados para sentar as bases ideológicas do totalitarismo a partir de seu historicismo e sua doentia vocação profética (Popper, 1962).

As críticas de Talmon e Popper, que foram tão influentes em sua época, encontram-se hoje desacreditadas. Mal poderia ser o padrinho intelectual do totalitarismo um pensador como Marx, tão avesso e ad-

verso a tudo quanto fosse estatal. Para Marx, o Estado era, e é, uma entidade parasitária cuja permanência depende da sobrevivência de uma sociedade de classes. Dado que esta representa uma fase da história da sociedade humana –na realidade, sua “pré-história”– e dado também que esta etapa está destinada a ser superada se o proletariado cumpre com sua missão histórica de instaurar uma sociedade sem classes, o Estado como “a instituição” fundamental dedicada a processar a dominação de classe e a exploração dos trabalhadores está condenado a se extinguir. A medida que a constituição da nova sociedade avançar, outro tanto avançará o processo de extinção estatal. O que não significa, como insinua Weber, a desapareição da administração pública nem que a vida retrocederá a formas anárquicas ou caóticas de existência, mas simplesmente que a comunidade reassume o governo de si mesma, revertendo a expropriação de que fora objeto com a primeira aparição, ainda em sua forma mais primitiva, da sociedade de classes.

O que significa, então, o “fim da política” em Marx? Se a política é, tal como recorda Weber, “a guerra de deuses contrapostos”, na sociedade comunista supõe-se que os fundamentos últimos do conflito político, a apropriação desigual da propriedade e da riqueza e a distribuição desigual dos frutos do progresso técnico, terão desaparecido. A luta política não é, para Marx, um conflito que se esgota nas ambições pessoais, mas sim um conflito de raízes profundas que se fincam, de forma mais ou menos profunda, no solo da sociedade de classes. Desaparecida esta, a política passa a ser outra coisa e, necessariamente, adquire uma conotação diferente. É preciso frisar aqui que a sociedade sem classe está muito longe de ser, na concepção marxista, essa sociedade cinza, uniforme e indiferenciada que agitam seus críticos. Muito pelo contrário, as diferenças –de gênero, opção sexual, étnicas, culturais, religiosas, etc.– serão potencializadas uma vez que as restrições que, no capitalismo, impedem ou estorvam o florescimento de tais diferenças tenham desaparecido, cuidando, porém, para que estas não se convertam em renovadas fontes de desigualdades. Existirão, portanto, novas bases, não políticas, para a vida pública. Ao se dissipar o véu ideológico que tornavam opacas as sociedades burguesas e que tornava a política um âmbito alienante e alienado, a transparência da futura sociedade sem classes dará origem a novas formas de atividade, às quais não cabe, estritamente falando, o nome de “política”. Nas palavras do velho Engels, será então quando o “governo dos homens será substituído pela administração das coisas”. Chegado este ponto, o autogoverno dos produtores enviará a política, da mesma forma que o estado, “ao lugar que então há de lhe corresponder: o museu de antigüidades, junto da roca e na machadinha de bronze” (Engels, 1966).

TEORIA “POLÍTICA” MARXISTA OU TEORIA MARXISTA DA POLÍTICA?

Após esta exploração, pareceria evidente que a obra de Marx pode aspirar legitimamente a ocupar um lugar de grande destaque na história da filosofia política, e mais ainda, a se constituir em um dos referentes teóricos primordiais para a imprescindível refundação da filosofia política em nossa época. Já sugerimos algumas idéias sobre este tema em outro lugar e não vem ao caso, então, reiterá-las aqui (Boron, 1999a e 1999b). A pouco mais de um século de sua morte, o retorno de Marx a uma posição de privilégio no campo da filosofia política é um fato indiscutido. Não obstante, convém retomar agora, quase no final deste percurso, a pergunta de Bobbio cuja resposta, no caso de ser negativa, poderia fazer desmoronar toda nossa argumentação. Em suma: existe uma teoria política marxista?

Sabemos da resposta oferecida pelo filósofo político italiano para essa pergunta: o marxismo carece de tal teoria. Convém, por isso mesmo, examinar com cuidado suas razões. Seu argumento *in nuce* é o seguinte: Marx tinha uma concepção negativa da política, o que, unido ao papel determinante que em sua teoria tinham os fatores econômicos, fez com que ele não prestasse atenção mais que ocasional aos problemas da política e do Estado, e isso invariavelmente como resposta a urgências conjunturais e práticas derivadas da luta de classe, sobretudo na França. Se, além disso, levamos em conta: (a) que sua teorização sobre a transição pós-capitalista foi apenas esboçada, entre outras razões, porque acreditava, como vimos mais acima, que a mesma seria breve; e (b) que a sociedade comunista seria uma sociedade “sem Estado”, Bobbio sustenta que é razoável concluir, então, não apenas a inexistência da teoria política marxista, mas, mais ainda, que não havia razão alguma para Marx desenvolver uma teoria política no marco de suas preocupações intelectuais e políticas.

Diante desta crítica, digamos, em primeiro lugar, que nos parece que Bobbio passa por alto muito rapidamente a distinção que fizemos no início deste trabalho entre Marx e o marxismo, entre a obra do fundador de uma tradição teórica e a de seus continuadores ao longo de mais de um século. Se a resposta de Bobbio é errônea –embora sujeita a razoáveis disputas interpretativas– no caso da obra de Marx, é completamente insustentável quando se refere ao marxismo como corrente teórica que conta no seu haver com nomes do porte de Engels, Kautsky, Rosa Luxemburgo, Lênin, Trotsky, Bujarin, Gramsci, e que prossegue em nossos dias na obra de numerosos continuadores. Supor que nenhum desses autores tenha sido capaz de enriquecer o acervo teórico legado pelo fundador do marxismo no terreno da política é um sintoma de uma perigosa obstinação intelectual, ou do arraigamento de certos preconceitos que nada têm a ver com o terreno da filosofia.

Um segundo aspecto que deve ser considerado ao analisar a resposta bobbianana é o seguinte: a confusão entre “negatividade” e “inexistência”. Que uma teoria, sobre a política ou sobre qualquer outro objeto, seja “negativa” não significa que seja inexistente. Alguns exemplos muito elementares serão suficientes para fundamentar nosso argumento: quando, em astronomia, se postula a existência de um “não lugar”, o famoso “buraco negro” do universo –isto é, de um lugar definido por sua negatividade–, não significa que não exista uma teoria a seu respeito, nem que aqueles que a sustentam não tenham nada a dizer em relação ao tema. Similarmente, quando Lacan fala sobre a ausência, “a falta” ou “o buraco” na estrutura do inconsciente, isso não quer dizer que ele careça de uma teoria a respeito. Na matemática, o que não existe, apura negatividade, o número zero, é suscetível de múltiplas elaborações teóricas. Por que concluir, então, que a “teoria negativa” da política em Marx é uma antiteoria, ou uma não-teoria? Que um argumento afirme ou destaque a negatividade do real não autoriza, de modo algum, a desclassificá-lo como teoria. Como sabemos, a despeito de sua concepção “negativa” da política e do Estado, Marx disse coisas sumamente interessantes sobre o assunto. Pode-se estar ou não de acordo com elas, mas sua estatura intelectual as coloca num plano não inferior ao das grandes cabeças da história da filosofia política. Por que presumir que elas não constituem uma teoria? Bobbio não nos oferece uma argumentação convincente a esse respeito.

Por último, em terceiro lugar, digamos que a busca de uma “teoria política marxista”, assim colocada, é inadmissível em termos dos postulados epistemológicos do materialismo histórico, e o mínimo que se pode exigir do ponto de vista do marxismo é que o tratamento de seus argumentos seja feito em função de suas premissas epistemológicas fundantes. Com efeito, a pergunta pela existência de uma teoria “política” marxista se constrói a partir de supostos básicos da epistemologia positivista das ciências sociais, a saber: a realidade social é uma coleção de “partes”, fragmentos ou “ordens institucionais” (Weber), cada uma das quais é compreensível em si mesma e suscetível, por isso mesmo, de se constituir em objeto de uma disciplina particular. A “sociedade” é o objeto de estudo da sociologia; a “economia” –na verdade, o mercado– é o objeto de estudo da ciência econômica; a “cultura” e todo o universo simbólico, da antropologia cultural; e a “política”, da ciência política. A história, por sua vez, se ocupa do “passado”, supondo uma violenta cisão, inadmissível para o marxismo, entre passado e presente. As sociedades “atrasadas” –o mundo colonial, para dizê-lo brutalmente– foram designadas ao domínio da antropologia e, por último, o “indivíduo”, em seu esplêndido e irredutível isolamento, tão caro à tradição liberal, passou a ser o objeto de uma ciência particular, a psicologia. A crise ter-

minal na qual se encontra esse pensamento fragmentador e unilateral já é inescapável (Wallerstein, 1998).

A EPISTEMOLOGIA DO MATERIALISMO HISTÓRICO

Em síntese: A forma mesma em que Bobbio coloca a pergunta remete inequivocamente a uma perspectiva que é incompatível com os postulados epistemológicos fundamentais do materialismo histórico. Em função destes últimos, diremos que não há e não pode haver uma teoria “política” marxista. Por quê? Porque, para o marxismo, nenhum aspecto da realidade social pode ser entendido à margem –ou com independência– da totalidade na qual aquele se constitui. Carece por completo de sentido, por exemplo, falar de “a economia”, porque esta não existe como um objeto separado da sociedade, da política e da cultura: não existem atividades econômicas que possam se desenvolver independentemente da sociedade e sem complexas mediações políticas, simbólicas e culturais. Isso é uma coisa que os economistas contemporâneos, os neo-institucionalistas, pareceriam estar aprendendo nos últimos tempos. Em boa hora! Também não se pode falar de “a política” como se esta existisse num limbo que a isola das prosaicas realidades da vida econômica, das determinações da estrutura social e das mediações da cultura, da linguagem e da ideologia. A “sociedade”, por sua vez, é uma enganosa abstração se não se levar em conta o fundamento material sobre o qual ela se apóia, a forma em que se organiza a dominação social e os elementos simbólicos que fazem com que os homens e mulheres possam se comunicar e, eventualmente, tomar consciência de suas reais, não ilusórias, condições de existência. E, por último, a “cultura” –a ideologia, o discurso, a linguagem, as tradições e mentalidades, os valores e o “senso comum”– somente podem se sustentar graças à sua complexa articulação com a sociedade, a economia e a política. Separada de seus fundamentos estruturais, como nos extravios intelectuais de um neo-idealismo que converteu o “discurso” no novo *Deus ex Machina* da história, o denso universo da cultura torna-se um reino caprichoso e arbitrário, um labirinto indecifrável e incompreensível de idéias, sentidos e linguagens. Um “texto”, em suma, interpretável segundo a vontade do observador.

Essas distinções, como relembra reiteradamente Antonio Gramsci, são de caráter “analítico”, recortes conceituais que permitem delimitar um campo de reflexão e análise que pode, dessa forma, ser explorado de um modo sistemático e rigoroso. É claro que os benefícios que essa operação traz se cancelam catastroficamente se, levado por seu entusiasmo ou seus antolhos ideológicos, o analista termina “reificando” essas distinções analíticas acreditando, como na tradição liberal-positivista, que as mesmas constituem “partes” separadas da realidade,

compreensíveis em si mesmas com independência da totalidade que as integra e na qual adquirem seu significado e função. Ao proceder dessa maneira, a economia, a sociedade, a política e a cultura terminam sendo hipostasiadas e convertidas em realidades autônomas, cada uma das quais requer de uma disciplina especializada para o seu estudo. Este foi o caminho seguido pela evolução das diferentes “ciências sociais” ao longo do último século e meio sob o império do paradigma positivista, conduzindo à produção de um saber parcializado, reducionista, e de profundas implicações conservadoras.

Como sabemos, a desintegração da “ciência social” –que instalava, por exemplo, num mesmo território Adam Smith e Karl Marx, enquanto possuidores de uma visão integrada e multifacetado do social– deu lugar a numerosas disciplinas, todas as quais se encontram hoje submersas em graves crises teóricas, e não precisamente por obra do azar. Frente a uma realidade como esta, a expressão teoria “política” marxista não faria outra coisa além de retificar, do ponto de vista do materialismo histórico, o frustrado empenho de construir teorias fragmentadas e saberes disciplinares que hipostasiam e, portanto, deformam a “realidade” que pretendem explicar. Não existe nem pode existir uma “teoria econômica” do capitalismo em Marx; nem há nem pode haver uma “teoria sociológica” da sociedade burguesa. O que há, sim, é um *corpus* teórico que unifica diversas perspectivas de análise sobre a sociedade contemporânea. Se houvesse uma teoria “política” marxista –tal como pode se falar de uma teoria política weberiana, ou da escola da “escolha racional”, ou neo-institucionalista, porque obedecem outros pressupostos epistemológicos– isso significaria nada menos do que ter que aceitar o inaceitável, a saber, a reificação da política e o bárbaro reducionismo pelo qual aquela se explica mediante um conjunto de “variáveis políticas” tal como se vê na ciência política conservadora. Obviamente, os analistas mais perceptivos dessa corrente ocasionalmente admitem que existem elementos “extrapolíticos” que podem incidir sobre a política. Mas essas “interferências” são consideradas do mesmo modo que as variáveis “exógenas” nos modelos econométricos da teoria neoclássica: como incômodos fatores residuais cuja pertinaz influência obriga a levá-los em conta apesar de não saber exatamente onde situá-los e duvidar de quão importantes sejam. Na verdade, como bem observa Noam Chomsky, essas variáveis “exógenas” são a medida da ignorância contida nas interpretações ortodoxas das ciências sociais.

Diante disso, é preciso recordar com Georg Lúkacs que, contrariamente ao sustentado tanto pelos “voluntaristas” quanto por seus não menos vulgares críticos de hoje, o que distingue o marxismo de outras correntes teóricas nas ciências sociais não é a primazia dos fatores econômicos –um autêntico barbarismo, segundo Marx e Engels–, mas sim o ponto de vista da totalidade, ou seja, a capacidade da teo-

ria de reproduzir na abstração do pensamento o conjunto complexo e sempre cambiante de determinações que produzem a vida social. Se de alguma originalidade pode exigir reconhecimento, com justos títulos, a tradição marxista, é sobre sua pretensão de construir uma teoria integrada no social onde a política seja concebida como a resultante de um conjunto dialético –estruturado, hierarquizado e em permanente transformação– de fatores causais, apenas alguns dos quais são de natureza política, enquanto muitos outros são de caráter econômico, social, ideológico e cultural. Sem desconhecer a autonomia, sempre relativa, da política e a especificidade que a distingue no conjunto de uma formação social, a compreensão daquela é impossível no marxismo à margem do reconhecimento dos fundamentos econômicos e sociais sobre os quais ela repousa, e das formas em que os conflitos e alianças gestados no terreno da política remetem a discursos simbólicos, ideologias e produtos culturais que lhes outorgam sentido e os comunicam à sociedade. É precisamente por isso que a expressão teoria “política” marxista é profundamente equivocada. O que há, na verdade, é algo epistemologicamente muito diferente: uma “teoria marxista” da política, que integra em seu seio uma diversidade de fatores explicativos que transcendem as fronteiras da política e que combinam uma ampla variedade de elementos procedentes de todas as esferas analiticamente distinguíveis da vida social.

III. NOVAS ABERTURAS

Na parte final deste trabalho, tentaremos estabelecer os lineamentos gerais das novas aberturas teóricas que a obra de Marx herda para a filosofia política. Isso quer dizer que não nos deteremos na consideração dos aspectos mais específicos da teorização marxiana e que constituem uma parte fundamental de seu legado: uma teoria da sociedade burguesa, do processo de acumulação capitalista e do papel fundamental desempenhado pela economia nessa formação social; uma teoria da exploração; uma teoria do Estado, seu caráter de classe e sua autonomia relativa no capitalismo; uma teoria da revolução e os prolegômenos a uma teoria do estado de transição; e, finalmente, o bosquejo de uma teoria da sociedade comunista, peças estas que constituem um patrimônio de fundamental importância para a reflexão filosófico-política contemporânea. O que faremos será nos concentrarmos em alguns temas de índole mais abrangente, prometedores de novos começos, como os que se detalham a seguir:

A CRÍTICA À FILOSOFIA POLÍTICA BURGUESA

Em primeiro lugar, a filosofia política de Marx aporta uma crítica radical e, ao mesmo tempo, positiva, às concepções filosófico-políticas bur-

guesas, entendendo por estas as que, de uma forma ou de outra, convalidam e legitimam, aberta ou acobertadamente, a sociedade capitalista. Esta função da filosofia política burguesa se efetua por diversas vias: (a) com argumentos que despojam o modo de produção capitalista de sua historicidade e o apresentam como o “fim da história”, eternizando, desse modo, as relações de produção existentes; (b) com argumentações abstratas acerca de, por exemplo, a justiça, que são construídas com total prescindência de uma análise sequer rudimentar sobre o tipo de estrutura social que deveria sustentar a realização de tais propostas; (c) com formulações que redefinem o projeto socialista em termos de um suposto “aprofundamento da democracia” e que assumem a inédita possibilidade do capitalismo de se democratizar ilimitadamente; (d) impondo uma agenda temática que oculta por completo a análise e o questionamento da sociedade burguesa.

Na obra de Marx, encontramos valiosos elementos de crítica às doutrinas políticas que lhe precederam, e muito especialmente ao hegelianismo e ao liberalismo político. A importância de Hegel está suficientemente estabelecida e nos parece que a esta altura já não requer novas justificações. É certo que Marx não polemizou da mesma forma com duas grandes figuras do século XIX: Alexis de Tocqueville, poucos anos mais velho que Marx e habitante, junto com este, de Paris, durante a estadia de Marx nessa cidade; e John Stuart Mill, com quem parece ter estabelecido algum ocasional contato durante sua prolongada estadia de trinta e quatro anos em Londres. A obra do segundo foi discutida em vários de seus textos mais importantes, como os *Grundrisse* e *O Capital*, mas fundamentalmente em sua qualidade de economista e não como filósofo político.

O silêncio sobre a obra de Tocqueville já é muito mais enigmático, porque sua existência, certamente, não passou despercebida para Marx. *A Democracia na América* foi um tremendo sucesso editorial na França desde sua primeira edição, e um ávido bibliomaniaco e leitor como Marx não podia desconhecer a existência de tal livro. Prova disso é a solitária menção que o mesmo merece em *A questão judaica*, ao se referir ao papel da religião nos Estados Unidos da América. Tempo depois, há uma nova menção: em *O Dezoito Brumário de Luis Bonaparte*, quando, de passagem, se refere a uma intervenção de Tocqueville, em seu caráter de porta-voz parlamentar do gabinete de Odilon Barrot na Assembléia Nacional. Mas não existe, em toda a produção marxiana, uma análise profunda da obra teórico-política do autor de *A Democracia na América*.

Poderia ser argumentado, em defesa de Marx, que ele havia reservado o tratamento de ambos os autores para o momento em que pusesse mãos à obra na elaboração de seu anunciado volume sobre a política que, como todos sabemos, jamais chegou a escrever. Mas há

também outra justificação, de maior peso: Hegel representava, para Marx, a culminação do pensamento político burguês, sua síntese mais elaborada e sua visão mais abrangente e profunda. Em comparação, tanto Tocqueville como Mill são filósofos políticos que abordam questões parciais, importantes por certo: o primeiro, a democracia e suas condições, o segundo, a liberdade e o governo representativo; mas nenhum dos dois possui a espessura teórica que caracteriza a problematização de Hegel sobre o Estado na sociedade burguesa. A célebre “visão invertida” de Hegel constitui um insanável erro teórico, mas que se corresponde perfeitamente com a ideologia que espontaneamente acoberta o modo de produção capitalista e suas estruturas de dominação de classe. Essa ideologia que proclama o caráter democrático e popular de um Estado que, apesar de suas aparências, é virulentamente antidemocrático e classista; ou que se ufana de sua neutralidade arbitral no conflito de classe, quando todas as evidências indicam o contrário; ou que declara a autonomia e independência de sua burocracia, a despeito de que sua gestão não faça senão garantir as condições externas de reprodução da acumulação capitalista. Hegel foi, mais do que qualquer outro, o grande sintetizador ideológico da sociedade burguesa, o pensador de sua totalidade e o grande racionalizador de suas estruturas, assim como São Tomás de Aquino foi o da sociedade feudal e Aristóteles, o do escravismo ateniense. Por isso, com sua crítica a Hegel, Marx se situa no cume da reflexão filosófico-política da sociedade burguesa. O fato de seu projeto se encontrar ainda inacabado— ou melhor, ainda em construção— não invalida em absoluto os méritos de sua obra nem a transcendência de seu legado.

A REVOLUÇÃO FRANCESA E O “LIBERALISMO REALMENTE EXISTENTE”

Embora a crítica marxiana tenha se concentrado preferencialmente na obra de Hegel, faltaria com a verdade quem aduzisse que se limitou apenas a isso, e que a reflexão teórico-política de Marx, o jovem e o maduro, somente se circunscreveu a realizar um “acerto de contas” com seu passado hegeliano. Inclusive, em sua juventude, Marx penetrou numa crítica que, ultrapassando Hegel, tomava como alvo os preceitos fundantes do liberalismo político, mas não como eles se plasmavam em um ou outro livro, e sim na sua fulgurante concretização na Revolução Francesa e na “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”. Num texto contemporâneo aos dedicados à crítica a Hegel, *A Questão Judaica*, Marx despe sem contemplações os insuperáveis limites do liberalismo como filosofia política. Numa das passagens mais citadas de tal texto, o jovem Marx observa que:

O Estado anula, a seu modo, as diferenças de *nascimento*, de *status social*, de *cultura* e de *ocupação*, ao declarar o nascimento, o status

social, a cultura e a ocupação do homem como diferenças *não políticas*, ao proclamar todo membro do povo, sem atender a estas diferenças, coparticipante da soberania popular [...] Contudo, o Estado deixe que a propriedade privada, a cultura e a ocupação *atuem a seu modo* [...] e façam valer sua natureza *especial*. Longe de acabar com estas diferenças de fato, o Estado só existe sobre tais premissas, só se sente como *Estado político* e só faz valer sua *generalidade* em contraposição a estes elementos seus (Marx, 1980: 25).

A crítica do jovem Marx ao Estado liberal e, poderíamos acrescentar, ao liberalismo democrático, é de uma contundência demolidora. Um Estado, e uma democracia, que simulam ignorar as diferenças de classe e de condição social (ao declará-las não políticas em seu ordenamento legal e institucional), mas que, na prática, permitem que “atuem à sua maneira” na sociedade civil. Desse modo, o homem concreto e situado se desintegra na ideologia e na prática do liberalismo –no de ontem tanto quanto no de hoje, de inspiração rawlsiana– em duas partes: uma celestial, onde encontramos o cidadão; e outra terrena, onde nos deparamos com as conhecidas figuras do burguês e do proletário. Mas o cidadão no Estado liberal democrático é a personificação de uma abstração completamente mistificada, na medida em que os atributos e direitos designados a ele pela institucionalidade jurídica carecem de sustento real. Esse Estado “garante”, por exemplo, o direito à liberdade de expressão, de reunião, de circulação, de associação para fins úteis, de eleger e ser eleito. Em alguns casos, também predica o “direito ao trabalho” e declara que garante a saúde e a educação de seus cidadãos e o direito a um processo judicial justo. No “céu” estatal, todos os cidadãos são iguais, precisamente por aquilo que Marx assinalava na citação anterior. Porém, como ocorre que, na “terra” estatal, os indivíduos não são iguais e sim desiguais, e que essas desigualdades são muitas e tendem a se reproduzir, resulta que tais liberdades são uma quimera para os milhões de excluídos estruturais que, metodicamente, o capitalismo produz. É certo: mesmo o mais indigente dos miseráveis presente obscuramente que tem direito ao trabalho, à saúde e à educação; mas também sabe que esses direitos são letra morta. Sabe também que Simón Bolívar estava certo quanto dizia que “na América Latina os tratados são papéis e as constituições são livros”, e que entre os papéis e livros que conferem a dignidade celestial ao cidadão e a vida real na sociedade burguesa há um abismo praticamente insanável para quase todos.

Acontece que, em última instância, o Estado liberal repousa sobre uma malsã ficção de uma pseudo-igualdade que inocenta a desigualdade real. Daí o seu caráter alienado. Daí também as estratégicas tarefas que o Estado desempenha em auxílio do processo de acumulação capitalista: ocultação da dominação social, evidente nas formações

sociais que precederam a sociedade burguesa; invocação manipuladora do “povo”, em sua inócua abstração, para legitimar a ditadura classista da burguesia; “separação” da economia e da política, a primeira, consagrada como um assunto privado, enquanto que a segunda se restringe aos assuntos próprios da esfera pública, definida segundo os critérios da burguesia, reforçando, com todo o peso da lei e da autoridade, o “darwinismo social” do mercado. Devemos a Marx o mérito de ter sido o primeiro a submeter a doutrina e a prática do liberalismo a essas críticas.

A FUTILIDADE DE UMA DICOTOMIA

Uma contribuição adicional feita por Marx à filosofia política foi a assinalada por Norberto Bobbio, embora sua valoração do fato seja diferente da nossa (Bobbio, 1987). Trata-se da radical reformulação efetuada pelo nosso autor em relação a um tema clássico na história do pensamento político: o da distinção entre as “boas” e as “más” formas de governo. Essa diferenciação foi originariamente plasmada na *Política* de Aristóteles. Mas, considerando que tal texto só foi “descoberto” no final do século XIII e que a sua “adaptação” à realidade romana, a *República* de Cícero, teve uma sorte ainda pior, pois permaneceu nas trevas até o início do século XIX, a recuperação da clássica distinção aristotélica só reapareceria na pena de Marsílio, em seu *Defensor Pacis* (Bobbio, 1987: 57). O certo é que, independentemente destas incríveis vicissitudes, a distinção entre formas políticas “puras” e “viciadas” se tornaria, com o decorrer do tempo, um novo cânone ao qual, com maiores ou menores reparos, a corrente principal da filosofia política se amoldaria. Com a sua concepção negativa do Estado, Marx lança um questionamento radical ao saber ortodoxo. Por quê? Porque para a filosofia política marxista o estado, qualquer que seja sua forma ou seu regime de governo, nunca deixa de ser um mal, necessário e inevitável na sociedade e classes, mas mal ainda assim. Bobbio tem razão quando observa que “o que conta para Marx e Engels [...] é a relação real de domínio [...] entre a classe dominante e a dominada, qualquer que seja a forma institucional com a qual se reveste essa relação” (Bobbio, 1987: 171). Isso quer dizer que, subterraneamente aos aparentes democratismo e constitucionalismo exibidos por certas formas de governo, o que há é um núcleo duro de despotismo, a dominação que, através do Estado, é exercida por uma classe –ou uma aliança de classes e grupos de diversa natureza– sobre o conjunto das classes e capas subalternas.

A conclusão da análise marxista é, pois, terminante: todo Estado é uma ditadura, mesmo quando estiver recoberto como uma institucionalidade que outorgar certos direitos e ainda no caso em que estes, como ocorre nos capitalismo mais desenvolvidos, sejam efetivamente exercidos pelos titulares dos mesmos. Não faz sentido falar de formas

“boas ou más” do Estado quando se postula que sua natureza é despótica. A variação que possam experimentar as formas de exercício do poder político e circulação das elites estatais ou dos titulares da autoridade não modifica nem regenera a substância ditatorial do Estado. Daí que a distinção clássica, de raiz aristotélica, careça por completo de sentido para Marx. O que não significa, é claro, que este valere por igual ditaduras e democracias, ou que seja indiferente diante das liberdades, direitos e garantias que as primeiras violam e as segundas respeitam ainda que em seu formalismo. Ao longo de toda sua obra, desenvolvida durante algo mais que quarenta anos, Marx sempre distinguiu a república democrática de outras formas ditatoriais como, por exemplo, o Império Alemão, “um Estado que não passa de um despotismo militar, com uma armadura burocrática e blindagem policial, adornado de formas parlamentares, com misturas de elementos feudais e de influências burguesas” (Marx, 1971: 31).

Em suma, se há Estado há ditadura, e a liberdade não pode ser um traço superficial, vedado e de alcances limitados. Um privilégio que só alguns poucos podem desfrutar. Por isso Engels colocava que “enquanto o proletariado ainda precisar do Estado, não o precisará em interesse da liberdade, mas sim para submeter os seus adversários, e tão logo se puder falar em liberdade, o Estado como tal deixará de existir” (Engels, 1966, II: 34). Consumada a revolução socialista e triunfante o comunismo, o esplendor da liberdade que a abolição da sociedade de classe traz aparelhada produz a extinção do Estado, dispositivo institucional que, sob qualquer uma de suas formas, tem como missão fundamental garantir o predomínio da classe dominante e a opressão das classes e camadas subalternas. Por isso é que a distinção entre formas “boas” e “más” simplesmente esvaece à luz da colocação marxista.

COMO SER UM BOM FILÓSOFO POLÍTICO?

Outro legado significativo da reflexão marxista encontra-se em sua proposta epistemológica. Já fizemos referência mais acima a essas questões, de modo que não nos deteremos novamente no tratamento desse assunto. Brevemente, do que se trata é de aquilatar as contribuições que a colocação epistemológica marxista está em condições de efetuar para o desenvolvimento da filosofia política. A perspectiva totalizadora do marxismo e sua exigência de traspasar as estéreis fronteiras disciplinares em pró de um saber unitário e integrado, que articule em um só corpo teórico a visão das diversas ciências sociais, engloba a promessa de uma compreensão mais acabada da problemática política da cena contemporânea. A futilidade das fórmulas prevaletentes na ciência política norte-americana, que tentam compreender “a política pela política” e que ignoram a gravitação de um acúmulo de fatores ex-

trapolíticos que têm uma incidência decisiva na estruturação do espaço político e das formas do Estado, pareceria estar já fora de discussão. As dimensões econômicas, sociais, culturais, históricas, ideológicas e internacionais estão tão indissolúvelmente imbricadas com a vida política que qualquer esquema teórico reducionista – e o “politicismo” não é uma exceção – que se limite à exclusiva manipulação de variáveis políticas adquire imediatamente um desclassificatório ar de irrealismo. Se Bobbio observa com razão que “hoje não se pode ser um bom marxista se se é somente marxista” (Bobbio, 1976: 6), parafraseando-o, poderíamos dizer que hoje também não se pode ser um bom filósofo político se se é somente filósofo político. E se ele exigia que os marxistas fossem “sérios” e se rendessem ao exame e à discussão de perspectivas alheias à própria, algo que é inquestionável, o mesmo caberia dizer em relação aos filósofos políticos. Ser “sérios” hoje, em filosofia política requer, mais do que nunca, uma atitude de abertura e ousadia intelectual que nos leve a examinar a multidimensionalidade dos problemas políticos. Não pode filosofar seriamente em torno ao Estado e às políticas atuais alguém que se resista a transitar o caminho que Marx começou a percorrer. Filosofar sobre a política fazendo abstração dessas realidades com as quais a política está tão intimamente relacionada não pode produzir senão brilhantes exercícios retóricos, alambicados sofismas ou engenhosos jogos de linguagem, mas nenhum conhecimento substantivo que nos ajude a compreender melhor nossa vida política, nem digamos transformá-la. Num momento de profunda crise paradigmática como o atual, parece claro que o marxismo está em condições de aportar algumas orientações e sugestões particularmente valiosas para sair da crise⁵.

A UTOPIA COMO CRÍTICA E COMO MOTOR DA HISTÓRIA

Por último, uma contribuição decisiva de Marx para a filosofia política encontra-se em sua reivindicação da utopia. Uma reivindicação tal não só é importante do ponto de vista político, mas também por suas implicações de tipo teórico-metodológico, toda vez que atualiza na filosofia política a necessidade de que os filósofos, e por extensão os cientistas sociais, compreendam que, tal como colocara o jovem Marx em sua célebre *Décima-primeira Tese sobre Feuerbach*, já não se trata de interpretar o mundo, mas sim de transformá-lo. E de mudá-lo numa direção congruente com um modelo de boa sociedade, algo que nada tem que ver com os “socialismos utópicos” do século XIX (dada a falta de fundamentação científica de suas propostas) nem com os “socialismos realmente existentes” plasmados a partir do extravio da Revolução Russa.

5 Sobre este tema, consultar Wallerstein, 1996 e 1998. Também Boron, 1998a.

A conseqüência dessa imprescindível recuperação da utopia é dupla: por um lado, coloca os filósofos diante da necessidade não só de serem “críticos implacáveis de tudo quanto é existente”, mas também de delinear os contornos de uma boa sociedade. Pelo outro, põe a descoberto a raiz profundamente conservadora daqueles que –como os filósofos pós-modernos e os renegados da esquerda, os chamados “pós-marxistas”– renunciam a falar em boa sociedade. Sob um manto pretensamente rigoroso, “pós-metafísico” como gostam de chamá-lo, o que na verdade fazem os pós-modernos, com maior ou menor consciência dependendo do caso, é uma vergonhosa apologia da sociedade capitalista do início do século XXI. O repúdio a toda tentativa de projetar o pensamento na busca da boa sociedade, ou de desenhar os contornos de uma nobre utopia, significa em termos políticos a capitulação do pensamento crítico e a legitimação do capitalismo neoliberal (Attili, 1996: 146-7).

Como dizíamos num trabalho anterior, já citado, privada de seu horizonte utópico, a filosofia se torna um saber “esotérico, inofensivo e irrelevante” (Boron, 1999a: 27). A filosofia política degenera em tal caso numa mera contemplação, involução escandalosa num mundo cujas marcas de barbárie não poderiam ter passado despercebidas para nenhum dos grandes nomes da tradição da filosofia política. Esta não pode, sem decretar sua definitiva decadência, se refugiar em solipsismos metafísicos de nenhum tipo. O marxismo é um poderoso antídoto, nestes dias insubstituível, para evitar tão infeliz desenlace.

BIBLIOGRAFIA

- Althusser, Louis 1969 (1965) *For Marx* (Nova Iorque: Pantheon Books/Randome House).
- Anderson, Perry 1976 *Considerations on Western Marxism* (Londres: New Left Books).
- Attili, Antonella 1996 “Pluralismo agonista: la teoria ante la política (Entrevista com Chantal Mouffe)” em *Revista Internacional de Filosofia Política* (Madri), Dezembro de 1996, Nº 8.
- Berlin, Isaiah 1964 *Karl Marx* (Buenos Aires: Sur).
- Blackburn, Robin 1980 “La teoría marxista de la revolución proletaria” em Blackburn, Robin e Carol, Johnson *El pensamiento político de Karl Marx* (Barcelona: Fontamara).
- Bobbio, Norberto 1976 “Esiste una dottrina marxista dello stato?” em Norberto Bobbio et al. *Il Marxismo e lo Stato. Il dibattito aperto nella sinistra italiana sulle tesi di Norberto Bobbio* (Roma: Quaderni di Mondoperaio).

- Bobbio, Norberto 1987 (1976) *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Boron, Atilio A. 1996a “El ‘postmarxismo’ de Ernesto Laclau” em *Revista Mexicana de Sociología*, N°1.
- Boron, Atilio A. 1996b “Federico Engels y la teoría marxista de la política: las promesas de un legado” em *Doxa. Revista de Ciencias Sociales* (Buenos Aires), Año VII, N° 16.
- Boron, Atilio A. 1997 *Estado, Capitalismo y Democracia en América Latina* (Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC) Terceira edição, corrigida e ampliada.
- Boron, Atilio A. 1998a “¿Una teoría social para el siglo XXI?” palestra apresentada no XIV° Congresso Mundial da Associação Internacional de Sociologia (Montreal, Canadá).
- Boron, Atilio A. 1998b “El ‘Manifiesto Comunista’ hoy. Lo que queda, lo que no sirve, lo que hay que revisar” (Buenos Aires: Mimeo-CLACSO).
- Boron, Atilio A. 1999a “El marxismo y la filosofía política” em Boron, Atilio A. (comp.) *Teoría y Filosofía Política. La tradición clásica y las nuevas fronteras* (Buenos Aires: CLACSO/EUDEBA).
- Boron, Atilio A. 1999b “¿Una teoría social para el siglo XXI?” em *Current Sociology* 47 (4) (Outubro).
- Boron, Atilio A. e Oscar Cuéllar 1984 “Notas críticas acerca de una concepción idealista de la hegemonía” em *Revista Mexicana de Sociología*, N° 2.
- Cerroni, Umberto 1976 (1973) *Teoría política y socialismo* (México: ERA).
- Claudín, Fernando 1975 *Marx, Engels y la Revolución de 1848* (Madrid: Siglo XXI).
- Colletti, Lucio 1969 *Ideologia e Societa* (Bari: Laterza).
- Colletti, Lucio 1977 *La Cuestión de Stalin* (Barcelona: Anagrama).
- Engels, Friedrich 1966 (1884) “El origen de la familia, la propiedad privada y el estado” em Marx, Karl e Engels, Friedrich *Obras Escogidas en dos tomos* (Moscou: Editorial Progreso).
- Engels, Friedrich 1966 (1891) “Carta a A. Bebel” em Marx, Karl e Engels, Friedrich *Obras Escogidas en dos tomos* (Moscou: Editorial Progreso).
- Foucault, Michel 1979 *Microfísica del Poder* (Madrid: Ediciones de la Piqueta).
- Foucault, Michel 1978 *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión* (Madri: Siglo XXI).
- Hegel, G. W. F. 1967 (1821) *Hegel's Philosophy of Right* (Oxford: Oxford University Press).

- Hobbes, Thomas 1979 (1651) *Leviatã. Ou materia, forma e poder de um estado, eclesiástico e civil* (São Paulo: Abril Cultural – Coleção Os Pensadores).
- Huntington, Samuel P. 1968 *Political Order in Changing Societies* (Nova Iorque e Londres: Yale Univesity Press).
- Krahl, Hans-Jürgen 1974 “La Introduccion de 1857 de Marx” em Marx, Karl *Introducción General a la Crítica de la Economía Política/1857 y otros escritos sobre problemas metodológicos* (Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente 1).
- Laclau, Ernesto e Mouffe, Chantal 1987 (1985) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (Madri: Siglo XXI).
- Löwy, Michael 1972 (1970) *La teoría de la revolución en el joven Marx* (México: Siglo XXI).
- Lukács, Georg 1971 *History and Class Conciousness* (Cambridge: MIT Press).
- Mandeville, Bernard de 1982 (1714) *La fábula de las abejas, o los vicios privados hacen la prosperidad pública* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Marx, Karl 1973 *Grundisse* (Nova Iorque: Vintage Books).
- Marx, Karl 1974 *Introducción General a la Crítica de la Economía Política/1857 y otros escritos sobre problemas metodológicos* (Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente 1).
- Marx, Karl 1980 (1844) *A questão judaica* (São Paulo: Edições Moraes).
- Marx, Karl 1989 (1867) *O Capital* (Rio de Janeiro: Bertrand Brasil).
- Marx, Karl 2004 *Manuscritos econômico-filosóficos* (São Paulo: Boitempo).
- Marx, Karl 2005 (1844) “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução” em *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (São Paulo: Boitempo).
- Marx, Karl e Engels, Friedrich 1966 (1891) *Crítica ao Programa de Gotha* (Porto: Portucalense Editora).
- Marx, Karl e Engels, Friedrich 1966 *Obras Escogidas en dos tomos* (Moscó: Editorial Progreso).
- Marx, Karl e Engels, Friedrich 1976 (1932) *A Ideología Alemã* (Portugal/Brasil: Editorial Presença e Livraria Martins Fontes).
- McLellan, David 1971 *The Thought of Karl Marx. An introduction* (Nova Iorque: Harper Torchbooks).
- Popper, Karl R. 1962 *The Open Society and Its Enemies* (Princeton: Princeton University Press), dois volumes.
- Poulantzas, Nicos 1969 (1968) *Poder político y clases sociales en el estado capitalista* (México: Siglo XXI).
- Sánchez Vázquez, Adolfo 1985 *Ensayos Marxistas sobre Historia y Política* (México: Océano).

- Sánchez Vázquez, Adolfo 1989 “La cuestión del poder en Marx. Sobre el poder” em *Sistema. Revista de Ciencias Sociales* (Madri) N° 92, setembro.
- Talmon, J. L. 1960 *The Origins of Totalitarian Democracy* (Nova Iorque: Praeger)
- Wallerstein, Immanuel 1998 “The Heritage of Sociology, The Promise of Social Science” Mensagem Presidencial, XIV° Congresso Mundial da Associação Internacional de Sociologia (Montreal).
- Weber, Max 1977 (1922) *Economía y Sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica).