

A CRÍTICA À POLÍTICA EM MARX

Eduardo F. Chagas*

Resumo: O presente artigo almeja mostrar que há no pensamento de Marx uma determinação dupla da política, quer dizer, uma concepção positiva e uma negativa da política. Positivamente, a política não no sentido de uma afirmação indistinta dela, como apologia à política liberal-burguesa, mas em dois sentidos precisos: por um lado, como uma dimensão universal-humana, ineliminável ao homem e à sua comunidade, pois o homem é um ser social e político, e a política é, neste aspecto, uma atividade humana voltada para a comunidade, para o bem comum; por outro lado, numa dimensão particular, como na sociedade do capital, em que a política, mesmo limitada, deve ser realizada como protesto do homem contra a vida inumana, como instrumento, como ferramenta, para a emancipação universal ou humano-social. Negativamente, no sentido de ressaltar os limites de uma determinada forma de política, da política democrático-burguesa, ou seja, as restrições da política no interior da sociedade do capital, pois que ela não é onipotente, absoluta, que não pode resolver as mazelas do capital sem a negação do próprio capital e de suas formas de sustentação, como a exploração do trabalho alheio, a propriedade privada, o Estado e democracia representativo-burguesa.

Palavras-chave: Conceito de Política em Marx; Positividade e Negatividade da Política em Marx; Marx.

CRITIQUE OF POLITICS IN MARX

Abstract: This article aims at showing that there is a double evaluation of politics within Marx's approach to the subject, that is, a positive conception and a negation of politics. Positively, politics is seen not according to an indistinct validation of it, as an apology of liberal, bourgeois politics, but according to precise principles: on the one hand, as a human, universal dimension that is not prone to elimination by man or community, if one is to consider that man is a social and political being, politics in this case being a human activity aimed towards community, towards common good; and on the other hand, according to a particular dimension, as found in societies dominated by capital in

* Doutor em Filosofia; Professor da Graduação e da Pós-Graduação do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC); Colaborador do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação (FACED) da UFC e Colaborador do Programa de Pós-Graduação do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará - UECE. Bolsista do CNPq. E-mail: ef.chagas@uol.com.br.
Homepage: <http://efchagasufc.wordpress.com>. Editor da Revista Dialectus (<http://www.revistadialectus.ufc.br/index.php/RevistaDialectus/about/editorialPolicies#sectionPolicies>) E-mail: ef.chagas@uol.com.br. Curriculum Vitae (Lates): <http://lattes.cnpq.br/2479899457642563>.

which politics even in its limited configuration should be viewed as a protest of man against inhuman life, that is, an instrument, a tool to be used for the social emancipation of human beings. Negatively, politics is seen as a means to emphasizing the limits of a certain orientation, the bourgeois democratic trend, that is, promotion of restrictions within capital-dominated societies, for politics here is not omnipotent, absolute, and it is not capable of solving the maladies of capital without negating capital itself and its supporting forms, such as exploitation of the labor force of the other, private property, State and the bourgeois representative democracy.

Keywords: Concept of Politics in Marx, Positivity and Negativity of Politics in Marx, Marx.

É lastimável que muitos, de uma forma ou de outra, não compreendem, ainda hoje, o que Marx pensa sobre a política; na verdade, desconhecem a sua análise, ou seja, a essência, a natureza, da política para ele, cometendo, por isto, em torno dela muitas confusões e incompreensões.¹

Há diversos trabalhos, várias referências, desde a **Tese de Doutorado (Doktordissertation)** (1842) até a **Crítica Programa de Gotha** (1875), que deixam visíveis a crítica de Marx à política. Há, sim, diversos textos, e Marx escreveu muito sobre política. Apesar disso, não há uma elaboração clara, sistemática, específica e organizada sobre a política, pois o que há em Marx é apenas um conjunto de formulações gerais, fragmentadas, acerca dessa questão.²

Embora Marx não fosse um ativista político, participou intensamente da política ao longo de sua vida. Podemos citar, entre outros, três grandes episódios da história do século XIX, dos quais Marx participou ativamente ou a eles assistiu e observou atentamente, como, por exemplo, a Revolta dos Tecelões da Silésia, em 1844, a Revolução Alemã de 1848 e a Comuna de Paris em 1871. Em torno desses três momentos, Marx deixou vasta produção teórica. A respeito da Revolta dos Tecelões da Silésia, escreveu um texto ainda pouco conhecido no Brasil, intitulado “**As Glosas Críticas' à margem do artigo 'O Rei da Prússia e a Reforma Social. Por um Pussiano'**” (1844).

¹ Cf. Chasin, José. *A Superação do Liberalismo*. Maceió: UFAL, 1992 (Mímeo), p. 208-257.

² Cf. Chasin, José. Op. cit., p. 208-257.

Sobre a Revolução Alemã de 1848, ele deixou vários artigos que foram publicados na Nova Gazeta Renana (NGR), no período de junho de 1848 a maio de 1849. E acerca da Comuna de Paris de 1871, redigiu **A Guerra Civil na França** (1871). A esses materiais estão conectados outros escritos importantes, como **Os Manuscritos Econômico-Filosóficos, de 1844, A Ideologia Alemã, O Manifesto do Partido Comunista, As Lutas de Classes na França, O 18 Brumário, A Revolução e a Contra-Revolução, O Capital e o Programa de Gotha**, que constituem contribuições teóricas significativas para se compreender as matrizes, os fundamentos do pensamento político de Marx.³

Já na **Crítica à Filosofia do Direito de Hegel (Kritik der Philosophie des Rechts von Hegel)** (1843), evidencia-se a posição de Marx contra a tentativa de aperfeiçoar o Estado e a política. Aqui, Marx se contrapõe à tese central de Hegel, que apreende o Estado como uma instância racional, perfeita, autônoma, necessária, que possibilita a unidade da sociedade civil. Hegel concebe a sociedade civil, tal como a família, como uma manifestação conceitual do Estado. Deste modo, a relação entre sociedade civil e Estado se apresenta carente de significado próprio, e assume o caráter de um fenômeno, de um predicado da Ideia: a sociedade civil pertence à essência do conceito racional do Estado, sendo, pois, um momento de sua esfera ideal. Para Hegel, a família e a sociedade civil são concebidas como esferas ideais do Estado, como esferas de sua finitude, como sua infinitude mesma. O Estado é que se divide nelas, quem as pressupõe, e o faz para surgir de sua idealidade como espírito real infinito para si.

As esferas da família e da sociedade, isto é, da individualidade e da particularidade, são, para Hegel, como vimos, momentos ideais do Estado e constituem o seu aspecto empírico e finito. É por meio dessas esferas, porém, família e sociedade civil, que o Estado sai de sua idealidade e se torna uma universalidade concreta, quer dizer, um espírito real, infinito. Por isso, os

³ Cf. Chasin, José. Op. cit., p. 208-257.

indivíduos alcançam, por um lado, uma realidade finita e particular, por intermédio da família e da sociedade civil, e, por outro, uma realidade universal, mediante o Estado. Assim sendo, os interesses particular e universal do indivíduo se conservam e persistem no âmbito dos interesses e fins do Estado, de tal forma que o Estado não é algo de alheio ao indivíduo, pois é nele que o indivíduo se torna plenamente livre.

Hegel concebe a conexão da família e da sociedade civil com o Estado como determinação, resultado, produto, da Ideia, pois que a Ideia é o demiurgo de uma realidade hierarquizada, em cujo teto reina, imperturbavelmente, o espírito do Estado. Assim sendo, a divisão do Estado em família e sociedade civil é ideal, quer dizer, pertence à essência do conceito racional do Estado. Com efeito, o procedimento usado aqui por Hegel é o seguinte: a Ideia (o Estado) é o sujeito determinante, o princípio fundante, e o sujeito real, a família e a sociedade civil, é predicado da Ideia. Marx inverte esta posição de Hegel e faz do elemento real (a sociedade civil) o verdadeiro sujeito, no qual o pensamento (o Estado) é tão-somente sua manifestação. Em outros termos, se para Hegel a Ideia é o demiurgo da realidade, para Marx, a realidade efetiva é o demiurgo do pensamento; ou seja, Marx põe como predicado (o Estado) o que Hegel considera sujeito e coloca como sujeito (a sociedade civil) o que Hegel julga predicado. Quer dizer, para Marx, é o contrário: é a sociedade civil que gera o Estado, e não o Estado que engendra a sociedade civil; da sociedade civil, resulta o Estado, dado que este é caracterizado pelo desenvolvimento “natural” da família e pelo crescimento artificial da sociedade civil. Hegel faz, porém, desta questão uma mística, uma antinomia indissolúvel. Vejamo-la:

§261. Frente às esferas do direito e do bem-estar privados, da família e da sociedade civil burguesa, o Estado é, de uma parte, uma necessidade externa e uma potência superior, a cuja natureza estão subordinados e da qual dependem suas leis e seus interesses; mas, de outra parte, é ele o fim imanente de ditas esferas e tem suas forças na unidade de seu fim universal

último e dos interesses particulares dos indivíduos, dado que estes têm deveres para com o Estado, na medida em que eles, ao mesmo tempo, usufruem de direitos (§155).⁴

Hegel mistifica a existência real ou material do Estado, porque apreende, em vez da própria natureza de seu conteúdo, a ideia ou a substância abstrata como determinação do Estado. Tal determinação não é considerada a partir de seu conteúdo concreto, mas sim como forma abstrata, lógico-metafísica. É assim que Marx desmonta o mecanismo lógico-hegeliano, a fim de demonstrar que, em suma, sua **Filosofia do Direito** é apenas um capítulo ou um mero parênteses de sua obra anterior, a **Lógica**. Por isso, diz Marx que, aqui, não estamos fazendo Filosofia do Direito, senão Lógica. Hegel postula, com outras palavras, a perfectibilidade do Estado, que se dá, para ele, quando o Estado se torna a esfera da universalidade, da racionalidade e da liberdade humanas, como incorporação da eticidade e da razão absoluta. Marx o critica, mostrando que o Estado racional é impossível, pois Estado e razão universal, Estado e liberdade, são incompatíveis, não constituem identidades, mas diferenças.

68

Logo em seguida à sua crítica sistemática à concepção hegeliana do Estado, ou seja, à sua tese da impossibilidade do Estado vir a ser perfeito, racional, Marx, juntamente com Arnold Ruge, publica em janeiro de 1844 os **Anais Franco-Alemães**. Aqui, ele publica dois trabalhos: **A Questão Judaica** e **Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução**.⁵ No primeiro trabalho, Marx mostra a contraposição entre o público e o privado, entre a emancipação político-civil, parcial e a emancipação humano-social, universal. Ele evidencia diante de Bruno Bauer que a política, ou a emancipação política, é parcial, fragmentada, restrita, particular, pois só a emancipação humana é universal, a universalização da própria emancipação. Vê-se aqui, de forma mui clara, a posição de Marx a respeito da política: a

⁴ Hegel, F., **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, in: Hauptwerke in sechs Bänden, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, v. 5, p. 215.

⁵ A esse respeito, cf. Chagas, Eduardo Ferreira. **A Comunidade Ilusória: A Teoria do Estado no Jovem Marx**. Ijuí, Ed. UNIJUÍ, 1998, p. 53-69.

política democrático-burguesa como esfera do particular, do restrito, sendo o social a dimensão do humano, do universal. No segundo texto, Marx defende, tomando como base a impossibilidade do Estado vir a ser racional, a ideia de que a emancipação (revolução) tem que ter a participação do trabalhador, junto com os intelectuais lúcidos, ou seja, que o trabalhador, articulado com a teoria (a filosofia), constitui a força emancipadora da sociabilidade burguesa. Essa união entre trabalhador e intelectual é, para Marx, a alternativa fundamental para a suplantação da sociabilidade capitalista e, conseqüentemente, para a efetivação de uma nova sociabilidade humana.

Em **A Questão Judaica**, (*Zur Judenfrage*) Marx mostra que Bruno Bauer trata o problema da emancipação só a partir da crítica ao Estado cristão. Contrário a essa posição, ele substitui a crítica ao Estado cristão pela crítica ao Estado político, pois que a emancipação humana não é um problema estritamente religioso, nem político, como considera Bauer, mas humano-social. Segundo Bauer:

O Estado cristão conhece apenas privilégios. O judeu, neste Estado, possui o privilégio de ser judeu. O Estado cristão, em razão de sua natureza, não pode emancipar o judeu; mas o judeu, em razão de sua essência, não pode ser emancipado. Enquanto o Estado permanecer cristão e o judeu continuar a ser judeu, são igualmente incapazes, aquele de conferir e este de receber a emancipação.⁶

Bauer concentra sua atenção na emancipação política exclusivamente e, por isso, se contenta em fazer a crítica ao Estado religioso. Para obter tal intento, pede ele a todos os religiosos e ao Estado a abolição da religião, por ser um fator de segregação humana. Tanto os cristãos como os judeus devem superar o preceito teológico, que Bauer considera contrário à razão e à natureza humana. Por isso, o Estado teológico é, para ele, menos Estado do que o Estado político, profano, já que a presença da religião e de seus critérios

⁶ Marx, K. *Zur Judenfrage*, in: Marx/Engels Werke (MEGA), Berlin, Dietz Verlag, 1957, v. 1, p. 347-48.

na esfera pública impedem a formulação de um bem comum, fundado na comunidade de homens livres, na igualdade de direitos e na fruição da liberdade. Assim como o homem autêntico, racional e livre é aquele que supera o preceito religioso, assim também o Estado legítimo é o Estado político, laico, anti-religioso, voltado unicamente para as metas da razão.

Neste sentido, a suplantação da religião é para Bauer o pressuposto da emancipação política, dado que o judeu deixará de ser judeu quando o Estado não atingir mais o cumprimento de uma dada religião e abolir, por conseguinte, todos os privilégios, incluindo a preponderância de uma igreja privilegiada. Com efeito, Bauer almeja que o judeu abdique do judaísmo e que o homem em geral renuncie à religião, para que possam se emancipar politicamente como cidadãos. Tendo em vista a interpretação segundo a qual o Estado que pressupõe a religião não é ainda um Estado verdadeiro, efetivo, Bauer corrobora então a ideia de que a supressão da religião é *conditio sine qua non* para a efetivação do Estado político. Ao contrário desta posição, Marx diz que tal questão é unilateral, já que não é necessário que o indivíduo renuncie à religião para lograr sua liberdade no plano político. É evidente que a emancipação política constitui colossal avanço, mas ela não é, na verdade, a forma última da emancipação humana enquanto tal. Por isso, frisa Marx:

Devido ao fato de não formular a questão a este nível, Bauer cai em contradições. Ele põe condições que não são fundadas na natureza mesma da emancipação política. (...) Quando Bauer diz aos adversários da emancipação judaica: 'O seu erro foi somente supor que o Estado cristão era o único verdadeiro e que não tinha de submeter-se à mesma crítica dirigida ao judaísmo' – vemos, assim, o erro de Bauer no fato de só submeter à crítica o 'Estado cristão', e não o 'Estado como tal'; de não investigar a relação entre emancipação política e emancipação humana e, portanto, de colocar condições que só

se explicam pela confusão acrítica entre emancipação política e emancipação geral da humanidade.⁷

Marx não parte, como Bauer, da relação entre emancipação política e religião, mas sim entre emancipação política e emancipação humana, tampouco busca a base da imperfeição do Estado na religião, senão no próprio Estado político. O Estado, mediado pela política, pode desprender-se do constrangimento religioso, sem que o homem seja realmente livre. Por exemplo, o Estado político moderno suprime, de forma política, a propriedade privada, mas tal supressão pressupõe, ao contrário, a existência dela. Em princípio, ele não admite nenhuma distinção de fortuna, nascimento, posição social, instrução ou profissão, porque proclama a emancipação igualitária do indivíduo perante os direitos humano-universais, à democracia e à soberania nacional. Na verdade, porém, longe de suprimir as sobreditas distinções, diferenças e desigualdades, o Estado político só existe na medida em que as pressupõe. Por isso, esse Estado atinge sua universalidade de forma abstrata, isto é, sobre esses elementos particulares, essas diferenças sociais, configurando-se, portanto, como explicitação da vida genérica do homem em oposição à sua vida real.

No Estado político, são declarados os direitos do homem, como a liberdade, a propriedade, a igualdade e a segurança. Essa liberdade, contudo, concebida como direito do homem, não se objetiva nas relações sociais, senão no direito do indivíduo segregado, fechado em si mesmo. A objetivação prática desse direito constitui, por isso, o direito à propriedade privada. O direito humano à propriedade privada é, por sua vez, o direito de usufruir dos bens e rendimentos, sem conceder a devida atenção aos outros homens. Desse modo, o direito à igualdade torna-se meramente uma subscrição dos dois anteriores mencionados, quer dizer, a igualdade política não tem correspondência na igualdade social. Por fim, o direito à segurança consiste na garantia outorgada pela sociedade a cada um de seus membros para a

⁷ Ibid., p. 350-51.

preservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade. Assim, nenhum desses supostos direitos do homem transcende a propriedade privada, o egoísmo individual; pelo contrário, eles estão estritamente determinados e fundamentados nos interesses pessoais, mesquinhos dos indivíduos da sociabilidade capitalista.⁸ Marx sublinha:

Esse fato torna-se ainda mais misterioso quando observamos que os emancipadores políticos reduzem a cidadania, a comunidade política, a simples meio para a conservação desses denominados direitos do homem: e que, em consequência, o *citoyen* [cidadão] é declarado servidor do homem egoísta. A esfera em que o homem age como ser comunitário é degradada a uma esfera inferior, onde ele age como ser fragmentado; e que, por fim, é o homem como *bourgeois* [burguês] (...) que é tomado como homem verdadeiro e autêntico.⁹

Esse conflito em que o homem se vê envolto entre Estado e sociedade civil, entre vida genérica e vida real, é semelhante à contradição em que o *bourgeois* – que leva uma vida retraída, privada e egoísta – se encontra com o *citoyen* – que participa de uma vida coletiva imaginária, despojada da vida real e dotada de uma universalidade ilusória. Essa oposição foi deixada intacta por Bauer, porquanto reduziu sua polêmica em torno do antagonismo entre religião e emancipação política. Para Marx, conquanto a emancipação política constitua um colossal avanço, ela não é ainda, como já anunciamos, o *télos* último, a plena emancipação humano-social. No Estado político, os indivíduos, sejam ou não religiosos, surgem como religiosos por causa da dicotomia entre vida individual e vida genérica, isto é, entre vida social e vida política. A religião, como elaboração espiritual da sociedade civil, aparece, pois, como objetivação da alienação do homem em relação à sua genericidade, porque o homem trata a vida política despojada da vida individual, como se fosse sua verdadeira vida.

⁸ Cf. Chagas, Eduardo Ferreira, “Hegel e Marx: Crítica ao Caráter Formal-Abstrato dos Direitos Humanos”, in: Filosofia e Direitos Humanos, Fortaleza, Editora UFC, 2006, v. 4, p. 249-68.

⁹ Marx, K. *Zur Judenfrage*. Op. cit. p. 366.

Com efeito, o Estado político é a expressão máxima dessa realidade, na qual o homem se acha corrompido, perdido de si mesmo; em síntese, sujeito aos domínios e elementos inumanos inerentes à sociabilidade do capital. Como frisa Marx:

O Estado político acabado é, pela sua própria essência, a vida genérica do homem em oposição a sua vida material. Todos os pressupostos da vida egoísta continuam a existir na sociedade civil burguesa, fora da esfera do Estado, mas como qualidades da sociedade civil. Onde o Estado político atingiu seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva não só no pensamento, na consciência, mas na realidade, na vida, uma dupla vida: uma celestial e outra terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ser coletivo, e a vida na sociedade civil burguesa, em que ele atua como homem privado, trata os outros como meios, degrada-se a si próprio como meio e se torna brinquete de poderes estranhos.¹⁰

73

No segundo trabalho, **Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução**, Marx continua sua crítica ao Estado político em sua forma hodierna, burguesa, defendendo não uma emancipação limitada, parcial, no âmbito da democracia burguesa, mas a necessidade de uma emancipação social no interior dessa sociedade, e essa emancipação terá força na medida em que for a síntese entre o trabalhador e o intelectual, ou seja, entre a humanidade sofrida (a arma da crítica) e a humanidade pensante (a crítica da arma).

Já nos **Anais Franco-Alemães**, Marx polemizava muito com Arnold Ruge. Essa polêmica se intensifica, quando Ruge publica no **Jornal Avante** (*Vorwärts*) um artigo, no qual ele defendia a noção de que a Alemanha, por exemplo, não podia compreender universalmente o problema do pauperismo, porque ela não era ainda política, pois, para ele, só a política compreende a

¹⁰ Ibid., p. 354-55.

universalidade, expressa o geral, a razão universal. No mesmo jornal, Marx responde criticamente a Ruge com um artigo, intitulado **“Glosas Críticas Marginais ao artigo ‘O Rei da Prússia e a Reforma Social. Por um Prussiano’”** (*Kritische Randglossen zu dem Artikel “Der König von Preussen und die Sozialreform. Von einem Preussen*) (1844), no qual ele deixa evidente vários argumentos, teses e formulações, que nos permitem dizer que há uma concepção negativa da política democrático-burguesa em seu pensamento: a política burguesa é parcial, limitada. Contra Ruge, que pensava que a Alemanha não compreendia o episódio da Silésia porque não tinha razão política, isto é, que a causa da miséria era decorrente da falta de política, Marx mostra que a política, assim como o Estado, enquanto instâncias de dominação, não têm fins próprios, seus fins não são universais, pois eles atendem aos fins da sociedade civil burguesa¹¹. Contra Ruge, Marx deixa claro que o Estado, além de ser limitado e não ter fins próprios, não é livre, independente, mas órgão privado, particular, instrumento de classe para assegurar a propriedade privada e a exploração do trabalho alheio a serviço do capital, e, por isto, ele e sua administração são impotentes para resolver os males sociais gerados pela sociedade civil burguesa, baseada na contradição entre capital e trabalho.

74

Ruge, analisando o conteúdo da ordem do rei prussiano, Frederico Guilherme IV, sobre a insurreição dos trabalhadores silesianos, assinala que:

O rei e a sociedade alemã ainda não tinham se atido para a necessidade de sua reforma, e nem sequer as insurreições da Silésia e da Boémia produziram esse sentimento. Num país apolítico, como a Alemanha, é impossível fazer-se compreender que a miséria parcial dos distritos industriais constitui um assunto geral e, menos ainda, que representa um dano para todo o mundo civilizado. Este acontecimento tem, para a Alemanha, o mesmo caráter que pode ter qualquer penúria local

¹¹ Cf. Chasin, José. Op. cit., p. 233.

relacionada com a água ou com a fome. Por isso, o rei o toma como *falha administrativa* ou *falta de caridade*. (...) Além disso, a ordem do gabinete não foi ditada sequer pelo sentimento religioso, mas é a fria expressão da fé cristã de governar e de uma doutrina que não deixa subsistir qualquer dificuldade diante de seu único remédio, que consiste nos 'bons sentimentos dos corações cristãos'. Pobreza e crime são dois grandes males. Quem pode curá-los? O Estado e as autoridades? Não, mas a união de todos os corações cristãos.¹²

Se há problemas, males sociais, fome, miséria etc., quem pode erradicá-los? Para Ruge, tal como para muitos na atualidade, o Estado, a política democrático-representativa, uma boa administração seria a solução. É exatamente isto que pensa a “esquerda” atualmente que está no poder: trata-se apenas de uma “má” ou “boa” política, ou de um mero problema administrativo, e não de um problema estrutural próprio da sociedade civil burguesa. O mal, o limite, não está no Estado burguês enquanto tal, na política enquanto forma particular da sociedade burguesa, política essa ligada ainda à ordem do capital, mas em medidas político-administrativas, na política do outro partido, na política adversária. Ruge pensava que a Alemanha, pelo fato de ser um país apolítico, não podia conceber a miséria como um problema universal e, por isso, tentava resolvê-lo não por via política, mas pela prática da caridade, da beneficência, do assistencialismo. Marx mostra contra Ruge que a Inglaterra é um país eminentemente político, politicamente avançado, e, apesar disto, é o país do pauperismo, e aqui, a miséria dos trabalhadores não é parcial, local, senão universal, não se restringe aos distritos industriais, mas se estende ainda às regiões rurais. Nesse país, enquanto a burguesia entende o pauperismo como um malogro da política, os liberais acusam os conservadores, e estes incriminam aqueles de serem a causa da miséria geral. Nenhuma dessas posições, todavia, vislumbra a origem dos males sociais no âmbito da sociedade civil burguesa e de sua organização política, baseada na

¹² Marx, K. *Kritische Randglossen zu dem Artikel “Der König von Preussen und die Sozialreform. Von einem Preussen”*, in: Marx/Engels Werke (MEGA), Berlin, Dietz Verlag, 1957, v. 1, p. 392-93.

política democrática e no Estado burguês, mas tão-somente em fatores externos à sociedade civil e ao Estado, como na escassez de recursos naturais (na natureza), ou no próprio indivíduo, na sua falta de interesse e de educação (no indivíduo), ou na falta de benevolência (no sentimento), ou em falhas administrativas, burocráticas (na administração), gestadas pelos partidos adversários; assim, nenhuma delas aspira, realmente, a uma transformação plena, efetiva, da sociedade.

Poder-se-ia perguntar se a política democrática e o Estado burguês têm condições de resolver os males sociais; se eles podem resolver a questão fundamental que é a questão do homem em sociedade? Se eles podem acabar com a exploração do trabalho alheio, a desigualdade e a injustiça? Para Marx, o Estado jamais encontrará em si e na organização da sociedade o fundamento dos males sociais, já que a sua base, a sociedade civil, e sua organização política, o Estado (= organizador da razão política, da vontade política), são a fonte desses males sociais. A política democrático-liberal e o Estado não têm fins próprios, não são autônomos, pois eles têm como meta salvaguardar os interesses particulares da sociedade civil, cujo alicerce fundamental é a propriedade privada. Assim, onde quer que existam partidos políticos, cada um deles encontra a razão de todo mal, não na política democrático-burguesa, liberal, não no Estado, mas na presença do partido adversário que ocupa o poder estatal. Até os partidos de “oposição” ou de “esquerda”, circunscritos na lógica do capital, procuram a causa do mal social não na essência, na natureza, do Estado, mas em quem está o ocupando-o, ou seja, numa forma específica de Estado, que eles buscam substituir por outra forma de Estado. Deste ponto de vista, diz Marx, na sua crítica à política democrático-burguesa, que:

Quando o Estado reconhece a existência de *anomalias sociais*, procura encontrá-las em leis naturais que nenhum poder humano pode enfrentar – quer na vida privada, que é dele

independente, quer na *transgressão de seus fins pela administração* que dele depende.¹³

Todos os Estados, na análise de Marx, buscam as causas de seus males em deficiências acidentais ou intencionais da administração, recorrendo, por isto, a medidas burocráticas, administrativas, ou seja, medidas paliativas, que servem provisoriamente, mas não efetivamente, para remediar ou solucionar os problemas sociais. O Estado, no entanto, não pode superar a contradição entre a disposição e a boa vontade da administração, de um lado, e seus meios e capacidades, de outro, sem se destruir a si mesmo, dado que ele repousa sobre tal contradição; precisando melhor, sobre a oposição entre os interesses gerais e os particulares, sobre a cisão entre a vida pública e a privada. A administração deve, pois, limitar-se a uma atividade formal e negativa, já que seu poder cessa onde principiam a vida civil, a propriedade privada, o comércio, a indústria, a exploração do trabalho, a desigualdade, a injustiça etc.. Se o Estado quiser eliminar a impotência de sua administração, será obrigado a acabar com a forma atual de vida da sociedade civil, e, se almeja suprimir a vida privada da sociedade civil, terá que abolir a si mesmo, uma vez que ele só subsiste em função dela. O Estado, a política democrático-representativa, na lógica do capital, não são “perfectibilizáveis”, aperfeiçoáveis, como quer o reformismo, pois a perfeição deles ocorre com a sua extinção, com a sua negação, com a sua dissolução. O Estado até pode reconhecer seus limites e defeitos, mas apenas de modo formal e contingente, corrigindo-os abstratamente, de modo que, quando tais retificações são infrutíferas, os males sociais são vistos como uma imperfeição natural (falhas das leis naturais), ou como uma culpa dos indivíduos (da vida privada), ou como deficiências acidentais da administração (má administração do poder), independentemente da lógica da sociedade civil moderna e do Estado. Desse modo, no âmbito da democracia burguesa ou nos limites da sociedade capitalista, quanto mais poderoso é o Estado e, portanto, mais político burguês é um país, tanto menos se buscará no princípio da sociedade civil e de sua

¹³ Ibid., p. 401.

organização política, no Estado e na política liberal, representativa-burguesa, o fundamento dos males sociais. Como enfatiza Marx:

O entendimento político é precisamente entendimento político, porque ele pensa no interior dos limites da política. Quanto mais ele é vivo e ativo, tanto menos é capaz de conceber a natureza das enfermidades sociais. O período clássico do entendimento político é a Revolução Francesa. Longe de perceber no princípio do Estado a fonte das necessidades sociais, os heróis da Revolução Francesa, ao contrário, percebiam nas necessidades sociais a fonte dos males políticos. Assim vê Robespierre na extrema pobreza e na extrema riqueza apenas um obstáculo para a democracia pura. Ele deseja, por isso, estabelecer uma frugalidade geral à espartana. O princípio da política é a vontade. Quanto mais o espírito é unilateral, tanto mais perfeito é o entendimento político, e tanto mais ele crê na onipotência da vontade, tanto mais cego ele é frente aos limites naturais e espirituais da vontade e, por conseguinte, menos capaz é ele de descobrir a fonte das enfermidades sociais.¹⁴

78

Enfim, o horizonte do pensamento político de Marx, desde a juventude até a maturidade, se põe pela emancipação humano-social como oposição à emancipação política, mostrando a absurdidade de uma emancipação social com “alma política”, embora admita uma emancipação política com alma social, no âmbito da sociedade capitalista, como estratégia para a efetivação de uma sociabilidade que transponha o capital, isto porque, quando se dissolve a sociedade anterior, tem-se a emancipação social, mas, quando se derruba o velho poder, mantendo o Estado, tem-se a política. Quer dizer, a emancipação social situa-se na perspectiva da totalidade, porque é um protesto do homem contra a vida inumana, é a verdadeira comunidade do homem, a essência humana; já a emancipação política consiste, pelo contrário, numa

¹⁴ Ibid., p. 402.

universalização abstrata, que subsiste graças à oposição entre a vida genérica do homem e a sua vida individual. Não se trata aqui, como alguns banalmente pensam, de deixar de fazer política, de simplesmente negá-la. Não é isto que Marx pensa. Para ele, a política tem significado de instrumento, de ferramenta para a revolução humano-social; ou seja, o fim dela não é a emancipação política, exercida por uns em nome dos outros, como na democracia formal, representativo-burguesa, mas a emancipação humana, que compreende a extinção do Estado capitalista. Deve-se, sim, ter partidos: deve-se, sim, fazer política, mas uma política como meio, instrumento, que não visa a tornar perfeito o Estado burguês, mas que se incumbirá das tarefas preparatórias para a transformação social.¹⁵ O problema é que alguns se esquecem, intencionalmente ou por ignorância, dos limites da política democrática, das restrições da política no interior da sociabilidade do capital. Na ausência desses referenciais teóricos, que nos mostram a unilateralidade da política liberal burguesa, crê-se, ao contrário, na onipotência da política, na vontade política, ou seja, crê-se atualmente, tais como muitos partidos de “esquerda” pertencentes ao universo do capital, na possibilidade pela política democrático-burguesa de resolver as mazelas do capital, sem ultrapassar o próprio capital. Essa posição se constitui como uma idolatria ao Estado, ou seja, a posição de que o Estado é autônomo e deve ser o agente, o sujeito, das transformações sociais, que recebeu, no entanto, duras críticas de Marx no seu **Programa de Gotha (Kritik des Gothaer Programms)**(1875)¹⁶. A política, no âmbito das

¹⁵ Cf. Engels, F. **Introdução** (1895) (**Einleitung**) de **As Lutas de Classes na França de 1848 a 1858 (Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850)**, de Marx, (1850), p.519 e 520: De forma semelhante a Marx, Engels, sem defender a democracia burguesa, destaca a importância da política, do sufrágio universal que deve ser transformado “**de meio de engodo, que foi até agora, em instrumento de emancipação**”, pois ele é também “um meio de propaganda” e “um meio inigualável para entrar em contato com as massas populares onde elas ainda estão afastadas de nós, para obrigar todos os partidos a defender diante do povo suas opiniões e seus atos diante de nossos ataques”.

¹⁶ Cf. Marx, K. **Programa de Gotha (Kritik des Gothaer Programms)** (1875), p.28 e 26: O Partido Operário Alemão considera “o Estado como um ser independente, que possui seus *próprios fundamentos espirituais, morais e liberais*.” “A fim de preparar o caminho para a solução do problema social, o Partido Operário Alemão exige que sejam criadas cooperativas de produção, com **a ajuda do Estado**”. Assim: “A luta de classe existente é substituída por uma frase de jornalista: ‘o problema social’, para cuja ‘solução’ ‘prepara-se o caminho. A ‘organização socialista de todo o trabalho’ não é resultado do processo revolucionário de transformação da sociedade, mas ‘surge’ da ajuda do Estado’, ajuda que o Estado presta às cooperativas de produção ‘criadas’ por ele e não pelos operários. Essa fantasia de que com empréstimos do Estado pode-se construir uma nova sociedade”.

contradições da sociedade burguesa, deve, na verdade, ser apenas a mediação (não o fim) fundamental para a supressão progressiva da máquina estatal, de instauração de um Estado provisório e transitório, como condição prévia e necessária para a autoconstrução ou auto-edificação do homem, ou melhor, para a realização de uma comunidade plenamente humana, constituída de indivíduos potencialmente livres.

BIBLIOGRAFIA

CHAGAS, Eduardo Ferreira. **A Comunidade Ilusória : A Teoria do Estado no Jovem Marx**. Ijuí, Ed. UNIJUÍ, 1998.

_____. **“Hegel e Marx: Crítica ao Caráter Formal-Abstrato dos Direitos Humanos ”**, in: Filosofia e Direitos Humanos, Fortaleza, Editora UFC, 2006, v. 4, p. 249-268.

ENGELS, F. **Einleitung zu “Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850” von Karl Marx**, in: Marx/Engels Werke (MEGA),Berlin, Dietz Verlag, 1960, v. 7.

HEGEL, F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, in: Hauptwerke in sechs Bänden, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, v. 5.

MARX, K. **Zur Judenfrage**, in: Marx/Engels Werke (MEGA),Berlin, Dietz Verlag, 1957, v. 1.

_____. **Kritische Randglossen zu dem Artikel “Der König von Preussen und die Sozialreform. Von einem Preussen”**, in: Marx/Engels Werke (MEGA),Berlin, Dietz Verlag, 1957, v. 1.

_____. **Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850**, in: Marx/Engels Werke (MEGA),Berlin, Dietz Verlag, 1960, v. 7.

_____. **Kritik des Gothaer Programms**. in: Marx/Engels Werke (MEGA),Berlin, Dietz Verlag, 1962, v. 19.