

Teoria política marxista ou teoria marxista da política**

*Secretário Executivo do Conselho Latino Americano de Ciências Sociais (CLACSO).

** Tradução de Simone Rezende da Silva.

A reflexão política marxiana deve, por direito próprio e legitimamente, ocupar um lugar destacado na história das idéias políticas e, mais ainda, constituir-se em um dos referentes doutrinários primordiais para a imprescindível refundação da filosofia política em nossa época.

Huntington e Bobbio

A opinião mais difundida considera Marx um economista político, talvez como o “grande rebelde” entre os economistas políticos clássicos. Outros, entretanto, o consideram um sociólogo, enquanto que não poucos dirão que foi um historiador. Quase todos, ademais, coincidem em caracterizá-lo como o maior profeta da revolução. Autores tão diferentes como Joseph Schumpeter e Raymond Aron, por exemplo, mostram reiteradamente este caráter multifacetário do fundador do materialismo histórico. De fato, Marx navegou em cada um destes campos, mas como esquecer que primeiro, e antes de tudo, foi um brilhante filósofo político?⁴¹. No entanto, foi necessário esperar pouco mais de um século de sua morte para que o nome de Marx começasse a ressonar nos rançosos claustros da filosofia política. Resenhar as causas deste lamentável extravio excederia os objetivos deste artigo. Basta-nos recordar a opinião de um intelectual situado nas antípodas da tradição marxista; referimo-nos ao teórico neoconservador Samuel P. Huntington, que em seu famoso livro *Political Order in Changing Societies* faz eco do sentir predominante nesta matéria, ao dizer que um erro muito freqüente é considerar Lênin como um discípulo de Marx. Huntington

⁴¹

Trabalhei em profundidade estas idéias nos artigos organizados em Boron (2003).

assegura que, se forem levados em conta os aportes realizados pelo primeiro para a compreensão da –e da ação sobre– vida política, Marx é apenas um rudimentar predecessor de Lênin, o grande sistematizador de uma teoria do Estado, inventor de uma teoria de partido e grande teórico (e prático) das revoluções. Huntington reflete, assim, a partir da direita, uma opinião amplamente compartilhada inclusive nos meios de esquerda (Huntington, 2002). Seu venturoso retorno relaciona-se, sem dúvida, com o esgotamento e perda de relevância da filosofia política convencional, mas foi a provocativa pergunta formulada por um grande pensador italiano –um tipo de “socialista liberal” na tradição de Piero Gobetti– como Norberto Bobbio que, em meados dos anos setenta, perguntava “se existe uma teoria política marxista” a qual abriria a porta à recuperação do Marx filósofo político (Bobbio, 1976).

De fato, como responder a essa pergunta? A resposta de Bobbio, como era de se esperar, foi negativa e muito mais rotunda que a de um teórico neoconservador como Huntington. Se para este Marx não tinha uma teoria política, para Bobbio nem Marx nem nenhum marxista –como Lênin, por exemplo– havia desenvolvido algo digno desse nome. Não somente Marx, mas todo o marxismo carecia de uma teoria política. Seu argumento poderia, no substancial, ser sintetizado nestes termos. Não podia haver uma teoria política porque Marx foi o expoente de uma concepção “negativa” da política, o que, unido ao papel tão notável que em sua teorização geral destinava aos fatores econômicos, fez que não prestasse senão uma ocasional atenção aos problemas da política e do Estado. Se além do anterior, prossegue o professor de Turim, tem-se em conta que sua teorização sobre a transição pós-capitalista foi apenas esboçada nas dispersas referências à “ditadura do proletariado”; e que a sociedade comunista seria uma sociedade “sem Estado”, pode-se concluir, diz Bobbio, que não somente não existe uma teoria política marxista, mas ainda, que não havia razão alguma para que Marx e seus discípulos acometessem a empresa de criá-la tendo em vista as preocupações intelectuais e políticas que motivavam sua obra (Bobbio, 1976: 39-51).

Segundo nosso entender, a resposta de Bobbio é equivocada e, como tal, insustentável. Assim o é no caso da reflexão especificamente marxiana, e o é muito mais quando o dito veredicto refere-se ao marxismo como uma grande tradição teórico-prática. Supor que autores do talhe de Engels, Kautsky, Rosa Luxemburgo, Lênin, Trotsky, Bujarin, Gramsci, Mao, entre tantos outros, fossem incapazes de enriquecer em

um ápice o legado teórico do fundador do marxismo no terreno da política –ou de aportar algumas novas idéias no caso de que Marx não tivesse produzido absolutamente nada neste terreno– não é mais que um sintoma do arraigo que certos preconceitos antimarxistas têm na filosofia política e nas ciências sociais em seu conjunto, e ante os quais nem sequer um talento superior como o de Bobbio se encontrava adequadamente imunizado.

Um segundo aspecto que deve ser considerado ao analisar a resposta bobbiana remete ao uso indistinto que faz o autor quando confunde “negatividade” com “inexistência”. Os termos não são sinônimos e, portanto, dizer que uma teoria sobre algum tema em particular é “negativa” não significa que a mesma seja inexistente, e sim que a valoração que em dita teoria se faz de seu objeto de indagação é negativa. Sustentaremos no sucessivo que um argumento que sublinhe a negatividade de certos aspectos da realidade de nenhuma maneira autoriza desqualificá-lo como teoria. E, nesse sentido, em que pese à sua concepção “negativa” da política e do Estado, Marx escreveu coisas sumamente interessantes sobre o tema. Pode-se estar ou não de acordo com elas, mas sua estatura intelectual as coloca em um plano não inferior das teorias que produziram as maiores cabeças da história da filosofia política no século XIX. Por que inferir que essas idéias de Marx não constituem uma teoria? Bobbio não nos oferece uma argumentação convincente a respeito. Parece-nos que além dos méritos que indubitavelmente tem o diagnóstico bobbiano sobre a paralisia teórica que afetasse o marxismo durante boa parte do século vinte, sua conclusão não faz justiça à amplitude e profundidade do legado teórico-político de Marx⁴².

Finalmente, é preciso demonstrar que resulta inadmissível buscar uma “teoria política marxista” sem que tal pretensão entre em conflito com as premissas epistemológicas fundantes do materialismo histórico. Isto é, a pergunta pela existência de uma teoria “política” marxista somente tem sentido quando construída a partir dos supostos básicos da epistemologia positivista das ciências sociais, irredutivelmente antagônicos com os que presidem a construção teórica do marxismo. Segundo essa visão, dominante nas ciências sociais, a teoria política se encarregaria de estudar, em seu esplêndido isolamento, a vida política, ao passo que a sociologia estudaria a sociedade; a economia estudaria a estrutura e dinâmica dos mercados, deixando de lado

⁴² Sobre esta paralisia consultar a obra de Perry Anderson (1998; 1986) e o artigo de Javier Amadeo, “Mapeando o marxismo”, incluído neste volume.

toda consideração de “fatores exógenos” como a política e a vida social. Essa bárbara cisão da realidade –própria do pensamento fragmentador e reificador do modo de produção capitalista, e no qual o fetichismo da mercadoria infecciona todas suas representações mentais– é incompatível com as premissas fundantes da tradição marxista. Vejamos, então, como se pode conceber a reflexão sobre a política e sobre o político a partir do marxismo.

Sobre a suposta “deserção” do Marx filosófico-político

Como mostra Umberto Cerroni, a “lenda dos dois Marx” inicia-se com a popularização das teses de Louis Althusser que, em sua obra, distingue entre o Marx “humanista e ideológico” da juventude e o Marx “científico” da maturidade (Cerroni, 1976: 23-27). Para Althusser, a crítica às categorias centrais da filosofia política hegeliana feitas pelo jovem Marx não são ainda “marxistas”. O verdadeiro Marx, para o filósofo francês, seria o da maturidade, o “científico” que culmina luminosamente seu complicado périplo intelectual com uma impecável análise do capitalismo. Devemos mostrar, de início, que esta desafortunada cisão produzida pela interpretação althusseriana contradiz explicitamente a visão de Marx sobre seu próprio rumo intelectual e leva Althusser a desvalorizar a obra teórico-política do jovem Marx, a mesma que é depreciada sob a acusação de “humanista” e “ideológica” (Althusser, 1975: 25). Nessa obra, Althusser fulmina toda a produção intelectual de Marx anterior à “ruptura epistemológica” de 1845; o Marx “científico” seria, ao contrário, aquele que surgiria, em Londres, depois desta ruptura.

Na atualidade esse marcante rechaço do legado teórico do jovem Marx soa escandaloso, igual à deplorável separação entre um Marx “ideológico” e um Marx “científico”. Cerroni observa com razão que o dogmatismo althusseriano deixaria fora do patrimônio teórico do marxismo “nada menos que a crítica metodológica a Hegel [e], o primeiro grande esboço de uma crítica ao estado representativo” plasmados em textos tais como a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, *A questão judaica* e os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* (Cerroni, 1976: 27). Ecos distantes e transmutados do estruturalismo althusseriano ouvem-se também na obra de Ernesto Laclau, Chantal Mouffe e, em geral, os expoentes do mal chamado “pós-marxismo” –mal chamado porque os autores que se identificam sob essa etiqueta não são continuadores e

desenvolvedores da obra teórica de Marx, mas sim partidários de um modelo teórico desenvolvido depois de Marx e em oposição a ele. É evidente que, para esta corrente, a “superação” do marxismo é um assunto de engenho retórico e que se resolve no terreno da arte do bem dizer. Não cabem dúvidas de que o marxismo terá algum dia de ser superado, mas esse não é um problema que se resolva no plano das controvérsias teóricas, e sim no terreno muito mais concreto da prática histórica das sociedades. Para que tal superação se produza, será necessário sepultar primeiro a sociedade de classes, tarefa por certo nada simples.

É preciso, por conseguinte, destacar a unicidade do trabalho filosófico-político de Marx e, a partir desse ponto, retomar o diálogo com Bobbio. Diz nosso autor que Marx sabia muito bem o que aparentemente ignoram certos marxistas: que a filosofia da burguesia como classe em ascensão não era –não podia ser– o idealismo alemão, e sim o utilitarismo inglês. Em que pese a isso sua reflexão filosófico-política, Marx optou por dedicar-se quase exclusivamente a Hegel, filósofo excêntrico segundo Bobbio, e cujas laboriosas elucubrações pouco ou nenhuma relevância possuíam no momento de pretender decifrar a cosmo visão da burguesia e suas urgências políticas.

Dois são os erros que encontramos na afirmação do autor italiano. É certo que a filosofia política burguesa de meados do século XIX fora da Alemanha, e principalmente na Inglaterra, tinha como prioritários os temas que obcecavam sua “classe de referência”, isto é, a burguesia. Daí que assuntos tais como o individualismo, a identificação do bem com o útil, o prazer e a dor como móveis da conduta humana, e a questão da disciplina social ocupassem um lugar tão proeminente na agenda do utilitarismo inglês. Daí, também, a íntima conexão existente entre esta corrente filosófica e o pensamento de dois dos pais fundadores da economia política: David Ricardo e Thomas Malthus. Mas isso não autoriza a sentenciar a irrelevância da obra filosófico-política de Hegel.

Por outro lado, não é verdade que Marx dedicasse quase exclusivamente seu tempo ao exame do sistema filosófico hegeliano. Os pais fundadores da economia clássica também foram objeto de metucioso estudo e não tão-somente de seus componentes econômicos: Marx prestou muita atenção, por exemplo, às considerações éticas e morais de autores como Adam Smith (cuja *Teoria dos sentimentos morais* era conhecida por Marx), o já mencionado Malthus e, em menor medida, Jeremy Bentham e

os Mill, pai e filho. Marx entendia que era impossível compreender as atividades econômicas à margem das complexas mediações políticas, simbólicas e culturais. Desenvolvamos ambos os pontos por partes.

Em primeiro lugar, é correto dizer que a teoria hegeliana não produz uma radiografia adequada da ontologia dos estados capitalistas. No entanto, não por isso deixa de cumprir uma crucial função ideológica: nada menos que mostrar ao estado burguês como a esfera superior da eticidade e da racionalidade da sociedade moderna, como o âmbito no qual se resolvem civilizadamente as contradições da sociedade civil. Em outras palavras, mostrar ao estado como este deseja ser visto pelas classes subordinadas. Se bem a crítica marxiana se concentrou preferencialmente na obra de Hegel, faltaria à verdade quem aduzisse que a reflexão teórico-política de Marx apenas se circunscreveu em realizar um “ajuste de contas” com seu passado hegeliano. Inclusive nos primeiros anos de sua vida Marx incursionou em uma crítica que, sobrepassando Hegel, tinha como alvo os preceitos fundantes do liberalismo político, mas não como eles se plasmavam em tal ou qual livro, mas sim em sua fulgurante concreção na Revolução Francesa e na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Em um texto contemporâneo aos dedicados à crítica a Hegel –referimo-nos à já citada *A questão Judaica*– Marx desnuda sem contemplações os insuperáveis limites do liberalismo como filosofia política. Em termos gramscianos, poderíamos dizer que enquanto o utilitarismo ministrava os fundamentos filosóficos de que a burguesia necessitava enquanto classe dominante, o hegelianismo fez o próprio quando essa mesma burguesia se lançou a construir sua hegemonia. Por conseguinte, não é pouca coisa que Marx tenha tido a ousadia de desmascarar esta estratégica função ideológica e legitimadora cumprida pelo hegelianismo e os alcances da filosofia política liberal. Em que pese à sua alegada “excentricidade”, a reflexão de Hegel constituía um aporte muito mais importante que o dos utilitaristas para a justificação do Estado burguês. Este mal podia legitimar-se apelando aos cálculos diferenciais de prazer e desprazer oferecidos por Jeremy Bentham, enquanto que a concepção do Estado –de um Estado de classe, recordemos– como expressão e garante dois interesses universais da sociedade e como árbitro neutro no conflito de classes ofereciam, e ainda oferecem, um argumento muito mais convincente para dita empresa. Em suma: Marx não se equivocou ao eleger Hegel como alvo preferencial de suas críticas.

Por outro lado, é preciso que tenhamos em conta o clima de época. A lenta descomposição da formação social feudal havia aberto um período de incertezas ideológicas que começou a ser fechado por novas teorizações surgidas no campo da burguesia. Assim, o filósofo político holandês, nascido em Roterdã e residente a maior parte de sua vida na Inglaterra, Bernard de Mandeville, publicaria em 1714 um livro de excepcional importância: *A fábula das abelhas: ou vícios privados, benefícios públicos* (1982), texto no qual o interesse egoísta é re-significado, em aberta oposição às doutrinas e costumes medievais, como conducente à felicidade coletiva. No entanto, a fórmula indubitavelmente mais aclamada do exacerbado individualismo da época se resume na famosíssima metáfora da “mão invisível” que popularizaria, mais de meio século depois, Adam Smith. O impacto da mesma foi tão forte que permeou o conjunto das teorias econômicas, sociológicas e filosóficas de seu autor, ficando indissolúvelmente unida ao nome de seu criador como se nela se esgotasse toda a riqueza de sua análise. Cabe marcar que Smith problematiza em não poucas ocasiões a suposta mecânica da “mão invisível” aludindo explicitamente às contradições e conflitos sociais que atravessam a nova sociedade. Smith menciona repetidamente, e com um claro caráter crítico, a tendência praticamente irresistível dos latifundiários, patrões e mercadores a conspirar para extenuar os consumidores e os trabalhadores ante a ausência de uma efetiva regulação governamental (Smith, 1981: 145). Não obstante, a idéia da “mão invisível” encontra uma justificação de *ultima ratio* na certeza de que sua operação terá de conduzir a uma ordem social na qual os atores, todos eles, se verão beneficiados. Para o filósofo moral da Ilustração escocesa era evidente que, sob um sistema predominantemente livre cambista, os indivíduos ascenderiam a uma vida melhor por comparação àquela que lhes oferecia um sistema de regulações mercantilistas como o que prevalecia na Inglaterra durante o século XVIII. A meridiana clareza de autores como Adam Smith, John Locke, David Ricardo e suas contribuições superadoras das visões predominantes em sua época se desvanecem quando seus declarados discípulos apresentam esse instrumental teórico sob a forma de um confuso manto de conceitos e categorias que os entronizam como profetas de um capitalismo cada vez mais selvagem. Mas, deixando isso de lado, digamos que com a publicação de *A Riqueza das Nações* fecha-se, com uma sólida e majestosa argumentação filosófica,

econômica e histórica, o hiato aberto pela crise das filosofias medievais para outorgar ao novo “sentido comum” da nascente sociedade capitalista um formidável status teórico.

Tomando o anterior em consideração, as razões pelas quais o jovem Marx concebe a política da sociedade burguesa –na realidade, a política de toda sociedade de classes– como uma esfera alienante e alienada, e como algo “negativo,” pareceriam agora ser suficientemente claras. Sua reformulação da dialética hegeliana e sua crítica ao sistema de Hegel lhe permite descobrir uma falha fundamental na reflexão filosófico-política do professor de Berlim: sua renúncia a elaborar teoricamente a densa malha de mediações existentes entre a política, o estado e o resto da vida social.

Situar a originalidade do marxismo, portanto, no campo da análise sócio-econômica como o fizera Bobbio, leva a incorrer em equívoco similar ao cometido pelo teórico marxista italiano Lucio Colletti (lastimosamente depois “reconvertido” às hostes do neofascismo liderado por Silvio Berlusconi) ao afirmar que, inclusive na teoria do Estado, a contribuição realmente decisiva do marxismo limita-se exclusivamente à exposição das condições econômicas necessárias para a extinção da ordem estatal (Colletti, 1977). A apenas colocação da questão a partir de uma perspectiva que cinde radicalmente o econômico do político, como faz Colletti, instala este autor conceitualmente na “jaula de ferro” da tradição liberal. Não surpreende, em conseqüência, que arremate sua argumentação sustentando que todo discurso acerca das vinculações entre dominação e exploração, ou entre o político e o econômico, cai fora do campo da teoria política “em sentido estrito” (Colletti, 1977: 146-149).

Entretanto, e já para finalizar este ponto, não é demais esclarecer que nosso rechaço da desvalorização do legado marxiano na teoria política, na chave que propõem Bobbio ou Colletti, não nos pode levar tão longe para aderir a uma tese que se situa em suas antípodas. Referimos-nos à colocada pelo historiador inglês Robin Blackburn para quem o verdadeiramente original da teoria marxista não se encontra na filosofia, nem na economia, mas sim no campo da política. (Blackburn, 1980) Sem menosprezar o aporte da obra teórico-política de Marx, cremos que a teorização que se plasma em *O Capital* (a teoria da mais valia; a do fetichismo da mercadoria e, em geral, da economia capitalista; a da acumulação originária, etc.) encontra-se muito mais desenvolvida e sistematizada que a que advertimos em suas reflexões políticas. Se a estas Marx dedicou

os turbulentos anos de sua juventude e alguns momentos de sua vida adulta, à economia política cedeu os vinte e cinco anos mais criativos de sua maturidade intelectual.

O escândalo da política

O ponto de partida de nossa reflexão sobre o caráter “negativo” da política em Marx exige repensar seu significado como uma atividade prática no conjunto da vida social. Com relação a isso, identificaremos três teses fundamentais do filósofo de Tréveris que ainda hoje conservam sua capacidade para escandalizar a filosofia política.

- A crítica radical da religião e do “céu” dos cidadãos –isto é, do estado e da vida política em geral– somente pode ser tal a condição de ir acompanhada de uma simultânea crítica do “vale de lágrimas” terreno no qual fatigam produtores e trabalhadores. Seria difícil exagerar a importância e a atualidade desta tese, toda vez que o saber convencional da filosofia política em suas distintas variantes –o neocontratualismo, o comunitarismo, o republicanismo e o libertarianismo– persiste em voltar seus olhos para a política e para o céu da vida pública com total prescindência do que ocorre no barroso solo da sociedade burguesa e nas estruturas opressivas e exploradoras da economia capitalista. O ar de irrealdade e de fantasia que preside suas argumentações encontra nesta omissão sua razão de fundo.

- De acordo com o estabelecido na décima primeira tese sobre Feuerbach, a filosofia não pode ser um saber meramente especulativo. Tem uma tarefa prática inescusável e da qual não deve subtrair-se: transformar o mundo em que vivemos, desmascarando e pondo fim à autoalienação humana em todas suas formas, sagradas e seculares. Para cumprir com sua missão, a teoria deve ser “radical”, isto é, ir ao fundo das coisas, ao homem como produto social e à estrutura da sociedade burguesa que o constitui como sujeito alienado. A teoria deve “dizer” qual é a verdade e denunciar todas as mentiras da ordem social prevalecente.

- Nas sociedades classistas, a política é a principal –embora não a única– esfera da alienação e enquanto tal espaço privilegiado da ilusão e do engano. O estado “realmente existente” –não o postulado teoricamente por Hegel, e sim aquele

contra o qual Marx teve de haver-se em seus escritos juvenis— é na realidade um complexo dispositivo institucional posto a serviço de interesses econômicos bem particulares e garante o final de uma estrutura de dominação e exploração que a política convencional jamais põe em questão.

Uma vez comprovado o caráter irremissivelmente classista dos estados e certificada a radical invalidação do modelo hegeliano do “estado ético, representante do interesse universal da sociedade”, o jovem Marx se abocou à tarefa de explicar as razões do extravio teórico de Hegel. O que fez com que uma das mentes mais lúcidas da história da filosofia incorresse em semelhante erro? Simplificando um raciocínio bem mais complexo, diremos que a resposta de Marx se constrói em torno desta linha de raciocínio: que se em Hegel a relação “estado/sociedade civil” aparece invertida, isso não ocorre por causa de um vício de raciocínio do filósofo, e sim porque obedece a compromissos epistemológicos mais profundos cujas raízes se afundam no seio da própria sociedade burguesa, como anos mais tarde Marx teria ocasião de argumentar ao examinar o problema do fetichismo da mercadoria. Em outras palavras, se Hegel inverteu a relação “estado/sociedade civil” fazendo desta um mero epifenômeno daquele foi porque, no modo de produção capitalista, tudo aparece invertido: as mercadorias aparecem perante os olhos da população como se concorressem por si mesmas ao mercado, e a sociedade civil aparece ante os olhos dos comuns como uma simples emanção do estado. Hegel não foi imune ao processo de fetichização universal que caracteriza a sociedade burguesa.

Mas, além destas críticas, é preciso mostrar um mérito fundamental da obra de Hegel: foi ele quem colocou pela primeira vez de maneira sistemática —e não somente na *Filosofia do direito* mas também em outros escritos, como a *Filosofia Real*— a tensão entre a dinâmica polarizante e excludente da sociedade civil, na realidade da economia capitalista, e das pretensões integradoras e universalistas do estado burguês. Não pôde resolver essa contradição, mas seu encaminhamento abriu a porta pela qual, tempo depois, internar-se-ia o jovem Marx. Parece-nos, então, que Bobbio não pondera em seus justos termos o valor deste aporte hegeliano. Por isso, não obstante seja correta sua observação de que no século XIX o “centro de gravidade” da filosofia política não estava na Alemanha e sim na Inglaterra, sua subestimação da contribuição de Hegel à

filosofia política não o é. E mais, poderia afirmar-se, sem temor de exagerar, que Hegel é o primeiro teórico político da sociedade burguesa que expõe uma visão realista e descarnada da sociedade civil estruturalmente cindida em classes sociais e cuja incessante dinâmica arremata em uma irresolúvel polarização. Hegel observou com agudeza e preocupação esse traço ao ponto tal que, superando as estreitezas do utilitarismo e do *laissez-faire* predominantes na Inglaterra, advogou premonitoriamente por uma esclarecida intervenção estatal para contrapor-se à crescente polarização que gerava a sociedade burguesa. Para Hegel, o abismo que separava ricos de pobres colocava um grave problema econômico, político e moral toda vez que debilitava irreparavelmente os fundamentos da própria vida estatal, fonte de toda ética e justiça. São estas considerações que, finalmente, convertem Hegel em um tipo de precoce antecessor filosófico do keynesianismo.

A atenta leitura que o jovem Marx realiza do texto hegeliano colocava-o em uma região teórica inexplorada, de contornos muito pouco conhecidos: nas bordas da filosofia política e às portas da economia política. Nas bordas, porque a reflexão do professor da Universidade de Berlim havia demonstrado duas coisas: a íntima conexão existente entre a política e o estado e, por outro lado, esse tumultuado reino do privado que se subsumia sob o equívoco nome de “sociedade civil”; e a futilidade de teorizar sobre aqueles temas à margem de uma cuidadosa teorização sobre a sociedade em seu conjunto e, muito especialmente, sobre os fundamentos materiais da ordem social. E nas portas da economia política, porque se se queria transcender a mera enunciação da relação, ponto até o qual havia chegado Hegel, era preciso avançar na exploração da anatomia da sociedade civil; e para essa empresa o arsenal conceitual e metodológico disponível na filosofia política era claramente insuficiente. Restava indispensável lançar mão de uma nova “caixa de ferramentas” teóricas, de um novíssimo instrumental que não por casualidade havia desenvolvido uma nova ciência, a economia política, no país no qual as relações burguesas de produção haviam alcançado sua forma mais pura e desenvolvida: Inglaterra. Para lá dirigiu-se Marx.

Existe uma teoria política marxista?

Estamos em condições, agora, de retornar ao nosso ponto de partida: a pergunta bobiana acerca da existência de uma teoria política marxista. Tal como antecipamos,

segundo Bobbio não existe tal teoria no marxismo, e isto por três razões básicas: pelo interesse excludente dos teóricos marxistas em elucidar as questões imediatas relacionadas com o que se supunha seria uma iminente conquista do poder, o que relegava a um segundo plano o exame das temáticas mais gerais do estado capitalista; pelo caráter transitório e, sobre tudo, breve que se presumia teria o estado socialista; e pelos efeitos do que Bobbio denominara “o modo de ser marxista” no período histórico posterior à Revolução russa e, sobre tudo, a Segunda Guerra Mundial.

O resultado desta combinação situa Bobbio em uma posição não demasiado distante do diagnóstico que Perry Anderson propõe em suas *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Segundo Anderson, o fracasso da revolução no Ocidente e a consolidação do stalinismo na União Soviética impulsionaram a reflexão teórica marxista a alijar-se rapidamente do campo da economia e da política para refugiar-se nos intrincados labirintos da filosofia, a estética e a epistemologia, a mais notável exceção do período sendo a de Antonio Gramsci.

Desta forma: a própria forma em que Bobbio se coloca a pergunta remete inequivocamente a uma perspectiva incompatível com as premissas epistemológicas fundamentais do materialismo histórico. Em função de tais premissas, redobramos a aposta do filósofo italiano ao sustentar que não somente não há, mas que também não pode haver, uma teoria “política” marxista. Por quê? Porque para o marxismo nenhum aspecto ou dimensão da realidade social pode teorizar-se à margem –ou com independência– da totalidade na qual aquele se constitui. É impossível teorizar sobre “a política”, como o fazem a ciência política e o saber convencional das ciências sociais, assumindo que aquela existe em uma espécie de limbo posto a salvo das prosaicas realidades da vida econômica. A “sociedade”, por sua vez, é uma enganosa abstração sem ter em conta o fundamento material sobre o qual se apóia. A “cultura” entendida como a ideologia, o discurso, a linguagem, as tradições e mentalidades, os valores e o “sentido comum” somente pode sustentar-se graças a sua complexa articulação com a sociedade, a economia e a política. Como o recordava reiteradamente Antonio Gramsci, as separações precedentes somente podem ter uma função “analítica,” ser recortes conceituais que permitam delimitar um campo de reflexão a ser explorado de um modo sistemático e rigoroso, mas que de maneira nenhuma podem ser pensados como realidades autônomas e independentes. Converte-se “uma distinção metodológica”

como a que separa economia de política, adverte Gramsci, “em uma distinção orgânica e apresentada como tal” (Gramsci, 1999: 41).

É por isso que os benefícios desta separação analítica das “partes” que constituem o todo social cancelam-se quando o analista “reifica” essas distinções e crê, ou postula, como na tradição liberal-positivista, que os resultados de suas premissas metodológicas adquirem vida própria e se constituem em “partes” separadas da realidade, “sistemas” (como em Parsons ou Luhman) ou “ordens” (como em Weber) compreensíveis em si mesmos com independência da totalidade que os integra e somente na qual adquirem seu significado e função. Ao proceder desta maneira a vida social termina teoricamente esartejada em uma pluralidade de sectores auto sustentáveis: a economia, a sociedade, a política e a cultura são hipostasiadas e convertidas em realidades autônomas, cada uma das quais requer uma disciplina especializada para seu estudo. Este foi o caminho seguido pela evolução das distintas “ciências sociais”: a economia estuda a vida econômica fazendo abstração de seus conteúdos sociais e políticos; a sociologia estuda a sociedade despreocupada das distintas manifestações do social nos terrenos da economia e a política; e os politólogos se entretêm elaborando engenhosos jogos conceituais nos quais a política é explicada por um conjunto de variáveis políticas. Conclusão: ninguém entende nada e as ciências sociais hoje se defrontam, em seu absurdo isolamento, com uma crise terminal⁴³.

Como sabemos, a desintegração da “ciência social” –que instalava, por exemplo, em um mesmo território Adam Smith e Karl Marx, enquanto possuidores de uma visão integrada e multifacetária do social incompatível com qualquer reducionismo– deu lugar a numerosas disciplinas especiais, todas as quais hoje encontram-se sumidas em graves crise teóricas, e não precisamente por obra do azar. Frente a uma realidade como esta, a expressão teoria “política” marxista não faria outra coisa que convalidar, a partir da tradição do materialismo histórico, o frustrado empenho por construir teorias fragmentadas e saberes disciplinares que desde seu unilateralismo deformam a “realidade” que pretendem explicar. Não há, nem pode haver, uma “teoria econômica” do mercado ou do capitalismo em Marx; tampouco há, nem pode haver, uma “teoria sociológica” da sociedade burguesa. O que deve haver, e afortunadamente há, é um *corpus* teórico totalizante que unifique diversas perspectivas de análise sobre a

⁴³ Examinamos *in extenso* esta situação em Boron (2000: 211-226).

sociedade contemporânea, nenhuma das quais pode, por si só, iluminar satisfatoriamente um aspecto isolado da realidade. É este, precisamente, o traço distintivo do materialismo histórico.

Política, sociedade de classes e alienação

Resumindo: a concepção “negativa” da política em Marx tem como um de seus fundamentos a teoria da alienação. De fato, este identificou a existência de um conjunto de práticas, instituições, crenças e processos mediante os quais a dominação de classe coagulava-se, reproduzia-se e aprofundava-se. Descoberta fundamental que por si só assegura a Marx um lugar privilegiado na história da filosofia política. O corolário de sua indagação conduziu nosso autor à conclusão de que a política e o estado, longe de serem o que Hegel dizia, eram ao contrário, estratégicas instâncias da alienação que contribuíam para encobrir a exploração do trabalho assalariado e, desse modo, para preservar uma sociedade radicalmente injusta. A análise marxiana despojou o estado e a vida política de todos os ornamentos sagrados ou sublimes que os enobreciam ante os olhos de seus contemporâneos e os mostrou em sua nudez de classe. É por isso que a luta política não é para Marx um conflito que se esgota nas ambições pessoais ou motiva-se nos mais elevados princípios doutrinários, mas sim tem uma raiz profunda que se alonga, através de uma cadeia mais ou menos extensa de mediações, não só da sociedade de classes. Desaparecida esta, a política passa a ser outra coisa e necessariamente adquire uma conotação diferente.

O que significaria, então, o “fim da política” em Marx? Para responder a esta questão é preciso sublinhar que sua visão da futura sociedade sem classes não é (como ainda hoje asseguram seus detratores) algo cinza, uniforme e indiferenciado. Esta é a paisagem que pintam os adversários de Marx, ou os filósofos que celebram a eternidade do capitalismo. Aos olhos do marxista, a sociedade sem classes revela-se, ao contrário, como uma vistosa aquarela na qual as identidades e as diferenças étnicas, culturais, lingüísticas, religiosas, de gênero, de opção sexual, estéticas, etc., serão potencializadas uma vez que tenham desaparecido as restrições que impedem seu florescimento: a sociedade de classes e a exploração classista. Trata-se, portanto, é de potencializar estas diferenças cuidando para que estas não se convertam em renovadas fontes de desigualdades e/ou de opressão social. Em outras palavras, há uma diferença estratégica

que não se deve potencializar, nem favorecer: a diferença de classe. Todas as demais são bem-vindas. O “progressismo burguês”, diferentemente, desenvolve uma falácia, por ser indiscriminado e abstrato, argumento a favor das diferenças que alenta a crescente polarização classista de nossas sociedades. Em outras palavras: deve haver limites ao florescimento das diferenças. Há uma espécie de diferença que é socialmente daninha e deve ser eliminada: a diferença classista.

Trata-se, em síntese, de aquilatar as contribuições que as colocações epistemológicas marxistas estão em condições de efetuar para o desenvolvimento da filosofia política. A perspectiva totalizadora do marxismo e sua exigência de transpassar as estéreis fronteiras disciplinares em prol de um saber unitário e integrado, que articule em um só corpo teórico a visão das distintas ciências sociais, encerram a promessa de uma compreensão mais acabada da problemática política da cena contemporânea. Neste sentido, um aporte decisivo de Marx à filosofia política encontra-se em sua reivindicação da utopia.

A conseqüência desta imprescindível recuperação da utopia é dupla: por um lado, coloca os filósofos políticos frente à necessidade não somente de serem críticos implacáveis de todo o existente, mas também de propor novos horizontes para os quais a humanidade possa avançar. Por outro lado, deixa à mostra a raiz profundamente conservadora de todos aqueles que renunciam a falar da boa sociedade. Sem este horizonte utópico a filosofia política converte-se em um saber inofensivo e irrelevante, em uma lastimosa justificação da ordem social existente.

Como conclusão, então, devemos rechaçar a pergunta acerca da existência de uma teoria “política” marxista, sublinhando sua incompatibilidade com as premissas da concepção epistemológica do marxismo. Essa pergunta pode ser formulada em relação à teorização weberiana, ou da escola da “eleição racional”, ou neoinstitucionalista, porque é congruente com seus pressupostos epistemológicos. Isto é, a pergunta de Bobbio é não condizente errônea no caso do marxismo, mas é válida para as outras tradições de pensamento. Aceita-la no caso do marxismo significaria nada menos que admitir um reducionismo pelo qual a política se explicaria mediante um conjunto de “variáveis políticas” tal e como se vê na ciência política conservadora. De todos os pontos de vista isto constitui uma opção completamente inaceitável.

Contrariamente ao que sustentam tanto os “vulgomarxistas” como seus não menos vulgares críticos de hoje, o que distingue o marxismo de outras correntes teóricas nas ciências sociais –recordar Lúkacs– não é a primazia dos fatores econômicos, nem os políticos, e sim o ponto de vista da totalidade. Se alguma originalidade a tradição marxista pode reclamar, com justos títulos, é sua pretensão de construir uma teoria integrada do social na qual a política seja concebida como a resultante de um conjunto dialético –estruturado, hierarquizado e em permanente transformação– de fatores casuais, somente alguns dos quais são de natureza política enquanto que muitos outros são de caráter econômico, social, ideológico e cultural.

O que há no marxismo, na realidade, é algo epistemologicamente muito diferente: uma “teoria marxista” –isto é, totalizante e integradora– da política, que integra em seu seio uma diversidade de fatores explicativos que transcendem as fronteiras da política e que combina uma ampla variedade de elementos procedentes de todas as esferas analiticamente distinguíveis da vida social. Assim como desde o marxismo não há, nem pode haver, uma teoria “econômica” do capitalismo ou uma teoria “sociológica” da sociedade burguesa, tampouco há, nem pode haver, uma teoria “política” da política. O que há é uma teoria que coloca uma reflexão integral sobre a totalidade dos aspectos que constituem a vida social, superadora da fragmentação característica do cosmo visão burguesa. Que a dita teoria não tenha alcançado os níveis de sofisticação que se encontra em *O Capital*, ou que não possua um grau de desenvolvimento análogo ao que encontramos na obra de Marx em relação com o funcionamento da economia capitalista, não significa que não exista uma teoria marxista sobre a política. Existe, e sua situação atual mal poderia ser julgada como rudimentar. É indubitável que um esforço muito sério deverá ser feito a fim de contar com uma teorização mais adequada e satisfatória sobre os distintos aspectos que fazem a vida política e a ordem estatal nas sociedades capitalistas. Mas este reconhecimento não poderia jamais arrematar na lisa e plana negação das premissas e das perspectivas analíticas que sobre a vida política das sociedades capitalistas se foram acumulando ao longo do último século e meio a partir das pioneiras pesquisas de Marx sobre o tema.

BIBLIOGRAFIA

Althusser, Louis 1975 *La revolución teórica de Marx* (México: Siglo XXI).

- Anderson, Perry 1976 *Considerations on Western Marxism* (Londres: New Left Review).
- Anderson, Perry 1986 *Tras las huellas del materialismo histórico* (México: Siglo XXI).
- Blackburn, Robin 1980 “La teoría marxista de la revolución proletaria” em Blackburn, Robin e Johnson, Carol *El pensamiento político de Karl Marx* (Barcelona: Fontamara).
- Bobbio, Norberto 1976 “Esiste una scienza politica marxista?”, em Bobbio Norberto, *et al. Il Marxismo e lo Stato* (Roma: Mondoperaio).
- Boron Atilio A. 2000 *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Boron, Atilio A. 2003 *Filosofía política marxista* (São Paulo: Cortez Editora).
- Cerroni, Umberto 1976 (1973) *Teoría política y socialismo* (México: ERA).
- Colletti, Lucio 1977 *La Cuestión de Stalin* (Barcelona: Anagrama)
- Gramsci, Antonio 1999 *Cuadernos de la Cárcel* (México: ERA/BUAP) Tomo 5.
- Huntington, Samuel P. 2002 *El orden político en las sociedades en cambio* (Buenos Aires: Paidós).
- Lukács, Gyorg 1971 *History and Class Consciousness* (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 1983 (1867) *El Capital* (México: Siglo XXI).
- Smith, Adam 1981 (1776) *An inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Indianapolis: Liberty Press).
- Weber, Max 1977 (1922) *Economía y sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica).