

MARX: do liberalismo ao comunismo (por um discurso “apenas” cultural)

MARIO ALIGHIERO MANACORDA¹
TRADUZIDO POR CELSO JOÃO CARMINATI²

¹ Este texto traduzido por Celso João Carminati – doutorando no programa de Pós-graduação em Educação/UFSC, bolsista/Capes e professor de Filosofia e História da Educação na Univali – e revisado pelo professor Dr. Selvino José Assmann do Departamento de Filosofia/UFSC.

² Mario Alighiero Manacorda lecionou Pedagogia e História da Pedagogia nas Universidades de Cagliari, Viterbo, Firenze e Roma.

³ **Nota do tradutor:** Publicado originalmente na revista *Perspectiva*, v. 19, n. 2, p. 271-293, jul./dez. 2001. Florianópolis, UFSC.

⁴ **Nota do tradutor:** As citações bibliográficas foram mantidas de acordo com o texto original do autor.

O confronto liberalismo – comunismo³

Duas grandes tradições político-culturais no mundo moderno têm-se confrontado até agora para dominar os ideais humanos, chamando-os diferentemente de liberdade, democracia, laicidade, socialidade, e de tempos em tempos reivindicando-as cada uma para si e negando-as para a outra⁴: para chamá-las com nomes simplificados e entendê-las, uma e outra, em sentido amplo, trata-se do liberalismo e do comunismo, dos quais convém pensar, deixando de lado as ideologias aplicadas ao real, os êxitos políticos, bastante desconfortantes tanto para um quanto para outro. Embora muita água filosófico-política tenha passado sob as pontes da história, crescendo novas concepções e ideologias, referir-me-ei aqui, ainda, a estes velhos -ismos, para me perguntar: eles são de fato contrapostos, ou são em alguma medida conciliáveis? Por outras palavras, eles têm histórica e conceitualmente algo em comum, e pode o liberalismo conter suficientes aspectos de sociabilidade, e o comunismo conter suficientes motivos de liberdade? Este problema certamente não é novo e já foi discutido por muitos e em vários momentos, mas gostaria de retomá-lo aqui partir dos seus fundamentos teóricos, sobretudo em Marx.

Hoje, quando o confronto político entre o chamado “mundo livre”, ou seja, ocidental e cristão, mas de fato norte-americano, e o chamado “socialismo real” concluiu-se com a vitória do primeiro; hoje, quando a septuagenária experiência do socialismo realizada em um Estado, isto é, da declarada tradução do marxismo teórico no socialismo real da União Soviética e posteriormente nos outros Estados socialistas, já se concluiu; hoje, quando, após um pouco mais de um decênio, os comunistas estatais oficialmente sobreviventes no mundo – Cuba, Vietnam,

China – estão reduzidos a experiências marginais e irrepetíveis; hoje, quando também a renovada leitura do pensamento de Marx que caracterizou a segunda metade do século passado miseravelmente se esvaziou, como repensar a possibilidade de uma nova proposta, se não do comunismo e do marxismo, pelo menos do pensamento de Marx? O fim do socialismo real pareceu justificar *a posteriori* a identificação do marxismo com coletivismo, estatismo, economicismo, e talvez até mesmo com terrorismo: todavia, se não pela abertura das esperanças iniciais, pela contribuição na vitória sobre o nazismo e pelo apoio na luta contra o colonialismo, não equivaleria a repudiar a herança cultural iluminista jogar totalmente fora aquela experiência histórica, por ter sido identificada com o jacobinismo e o napoleonismo?

Até agora foram os liberais (em sentido amplo) que acusaram os comunistas de dar as costas para a liberdade a fim de lutar pela socialidade; mas agora também os comunistas (em sentido amplo), libertos das suas urgências políticas, podem não só jogar na cara dos liberais a pouca sensibilidade para com os problemas da socialidade, a que se somam agora os problemas ecológicos do planeta, mas também podem sugerir-lhes a idéia de uma “liberdade maior” para todos. E isto – tenha-se presente – faz-se não por uma represália mesquinha, mas, bem pelo contrário, por um envolvimento comum, de que a humanidade e o planeta sentem dramática e urgente necessidade. Hoje uma reencontrada unidade de todas as forças que se declaram inspiradas nas tradições culturais da modernidade e da laicidade, salvando o liberalismo da degeneração no estatismo, em suma, tanto um quanto outro dos seus aspectos “reais”, pode servir para enfrentar a situação atual, dominada por uma globalização selvagem acompanhada de integralismos e fundamentalismos, e contribuir para a retomada de um caminho de civilidade.

Se a crise do comunismo da última década do século apenas terminado, por um lado, deixou o campo livre para o domínio incontestável do mundo ocidental, por outro, para todos os que mesmo distantes do comunismo não pretendem aceitar passivamente o novo *status quo*, volta a propor hoje um forte retorno às ideologias liberal-democráticas, críticas tanto em relação ao socialismo real, quanto em relação ao liberalismo real (**irrelevante, mesmo sendo significativo, é o fato de que mesmo a Igreja católica aponta atualmente nesta direção**). Assim, se a segunda metade do século passado foi ocupada em boa parte pela discussão sobre o marxismo, sobretudo em torno dos nomes do velho Marx e do recente Gramsci, a década apenas iniciada vem-se orientando, pelo menos na Itália, na perspectiva de uma ideologia liberal-democrática, sobretudo em torno dos nomes de outros dois opositores do fascismo, também eles vítimas da sua barbárie: falo de Piero Gobetti, com a idéia de uma revolução liberal, e de Carlo Rosselli, com a sua insistência em unir justiça e liberdade. Esta atual substituição, pelo menos em determinados grupos de intelectuais italianos, de Marx e Gramsci pelo interesse por Gobetti e Rosselli, isto é, de um ideal comunista pelo liberal-democrático, corresponde à pergunta que nos propusemos: é o marxismo compatível com o liberalismo?

Tal pergunta já havia sido formulada pelo jornalista Nello Ariello ao filósofo Norberto Bobbio. Ao jornalista que recordava, na ocasião, como Gobetti queria

conciliar liberalismo e comunismo, Bobbio admitia que sim, que segundo Gobetti eram conciliáveis, mas que era preciso distinguir o marxismo do socialismo, pois este último, “*com a confiança acrítica na intervenção do Estado na economia, representa a antítese da idéia liberal*”⁵. Portanto, tem-se de um lado Marx, ou então, o socialismo teórico, compatível com o liberalismo, de outro, o socialismo, incompatível. Pode-se concordar com isso, e a questão é a seguinte: partindo exatamente desta distinção entre a hipótese cultural e a realidade política, válida, aliás, para cada -ismo da história, o tema merece ser aprofundado. Porventura são o estatismo e com ele o coletivismo, o menosprezo pelo indivíduo, o materialismo economicista etc, as características fundamentais e permanentes do socialismo que o distinguem irrevogavelmente do liberalismo? E isto ocorre a partir de Marx?

Não se trata de questões secundárias, que digam respeito apenas a aspectos culturais reservados às reflexões dos filósofos, mas também de escolhas políticas, pelo menos como perspectiva. Assim, vale a pena aprofundá-las, mesmo que a presente análise não pretenda ser política, e muito menos de partido (já!), mas “apenas” cultural, de consideração histórica e, por isso mesmo, de perspectiva. Isto, sem jamais esquecer que, entre Marx e nós quase já se passou um século e meio de história, e que, por isso, devemos lê-lo não mais como uma teoria para colocá-lo em prática, mas também como um processo eterno, *ktema eis aei*, um momento alto da nossa história.

É certo que existe um conflito, que é frontal, entre liberalismo real e socialismo real, que caminharam em direções opostas, distanciando-se ambos dos ideais originários próprios. Mas entre liberalismo, de um lado, e socialismo e comunismo, de outro (que num plano ideal podem, *malgré tout*, ser assimilados), enquanto elaborações culturais, existe origem comum e continuidade ideal. Isto quer dizer que, para além da fase histórica da ruptura recíproca, existe a possibilidade, e até a necessidade, de um encontro de ambos por um caminho comum, contra os obstáculos do mundo real. Esta foi a perspectiva afirmada ou ao menos procurada por Gobetti e Rosselli, mas, em outras ocasiões e repetidamente, por outros políticos do velho século. É isso que procurarei mostrar aqui num plano cultural e, espero, com a convicção de que as idéias tenham sempre, em alguma medida, aplicação prática na história, mesmo que seja por caminhos diferentes daqueles reais ou oficiais, e não deixando de enfrentar novas contradições que sempre farão parte da história humana.

De qualquer modo, hoje que a idéia liberal – não na sua melhor manifestação – parece ter triunfado sobre a idéia comunista e dominado o mundo, pode ser útil retomar a idéia derrotada do comunismo precisamente nas suas relações com a idéia liberal, partindo da sua expressão no pensamento do seu teórico moderno indubitavelmente mais importante, ou seja, Karl Marx.

⁵ A entrevista foi publicada na página cultural do jornal *La Repubblica* do dia 26 de fevereiro de 2001.

Uma leitura humanista de Marx, economista por força

Na habitual leitura oficial (marxista e antimarxista – a chamada “vulgata”), comunismo e liberdade representam dois princípios reduzidos e fetichizados, totalmente contrapostos: em geral se tem lido o liberalismo como liberdade (fácil demais para ser universalmente verdadeiro) e o comunismo como estatismo (verdadeiro demais no imediato, para sê-lo como perspectiva). Diante dessa leitura, cabe focar o pensamento de Marx sob a ótica chamada, por simplicidade, “humanista”, na qual marxismo e socialismo se põem, sim, como herdeiros, sem dúvida críticos, mas não como negadores da tradição liberal.

Marx, acusado de coletivismo, de estatismo, de árido economicismo e até de cinismo, é muito mais liberal, anti-estatista, às vezes até anárquico e contudo “humanitário”, do que dão a entender as leituras que geralmente são feitas tanto por seus aplicadores quanto por seus adversários oficiais. Inclusive sua biografia intelectual mostra um caminho ideal do liberalismo (no sentido lato e maior) ao comunismo, mesmo que o ponto de partida liberal devesse ser para ele duramente contestado, para ir além. Esta sua trajetória pode ser verificada começando pelos seus escritos juvenis, nos quais ele aparece envolvido sobretudo na tradição cultural do idealismo alemão; mas depois encontrará os movimentos do socialismo utópico e por fim fará as contas com a grande tradição dos clássicos da economia política, sobretudo, mas não só, ingleses. Por outras palavras, o jovem Marx foi, por assim dizer, um idealista que se tornou “economista por força”, chegando ao interesse pela economia política, partindo de e passando pelas exigências éticas e culturais profundamente humanitárias, vividas com intensidade romântica (no sentido psicológico e histórico): quando se deu conta de que as raízes da unilateralidade e da alienação do homem residiam nas condições históricas do trabalho, entendido como atividade humana produtora da vida material e espiritual no confronto com a natureza para humanizá-la, então foi levado por necessidade a indagar antes de tudo as raízes, isto é, exatamente as relações econômico-políticas. Percebeu que no sistema de produção capitalista, nascido com a marca da ideologia liberal, o trabalho se inverte passando de “manifestação de si” ao seu contrário, “o homem perdido de si mesmo”: “alienação” que se efetua concretamente na exclusão do trabalhador da propriedade dos meios de produção, na sua privação da ciência nele incorporada, na sua degradação em apêndice vivo do maquinário no processo de trabalho imediato, e por fim na sua exclusão da posse do produto e da sua distribuição na relação com os outros homens.⁶

Neste momento e por este caminho, ele, que desde adolescente era – dá vontade de dizer – um filantropo romântico por instinto e depois um filósofo idealista por formação cultural, tornar-se-á finalmente um economista “por força” ou por necessidade moral. A compreensão crítica da “economia política” (expressão que para ele significa tanto o modo de produção capitalista quanto a teoria que o exprime e o julga), ou melhor, a crítica das contradições do liberalismo real, será o compromisso de toda a sua vida.

⁶ Marx, *Manoscritti 1844*, p. 271-; *Ideologia tedesca*, p. 47, 29, 65, 41, 76-.

O papel revolucionário da burguesia

Voltando à entrevista de Bobbio: é verdade ou não que o marxismo de Marx (que, sabe-se, “não era marxista”) é compatível com o liberalismo? Ou talvez, ao contrário, não seja verdade que Marx o tenha combatido, tanto nas suas reflexões teóricas desde os seus primeiros até seus últimos escritos, quanto com a ação política no partido comunista e na Internacional operária? O certo é que todo o seu pensamento econômico-político, baseado nos textos dos grandes fundadores “burgueses” da economia política clássica, desde Smith até Ricardo e todos os demais, assim como diz o título da sua principal obra, é uma pontual e inexorável “crítica da economia política”. Mas, desafio a encontrar nele uma única expressão de repúdio aos grandes princípios ideais do liberalismo, também da democracia, e nela a crítica ao liberalismo (e de todo o resto), uma vez que, o liberalismo em si mesmo aparecesse sem história e fora dela.

Mas, vejamos em síntese a posição de Marx. Mesmo em cada medíocre conhecedor seu, está presente o elogio que, no primeiro capítulo do *Manifesto*, ele traçou da burguesia liberal, ou então do liberalismo burguês, elogio que também Benedetto Croce recordava com frequência como sendo mérito dele: isso se expressa em afirmação inequívoca e peremptória: “a burguesia exerceu na história um papel eminentemente revolucionário”. O que de fato permanece, mesmo se diante desta afirmação positiva e nas suas determinações concretas apareça, com tantas outras determinações a caracterização negativa deste papel, numa alternância de manifestações contraditórias, ou por bem ou por mal: como se diz, a herança é clara, mas igualmente é clara também a crítica. Sem isto, aliás, o mundo não iria em frente.

Marx, insistindo longamente nesta dupla avaliação, observa positivamente que a burguesia, do ponto de vista da tradição, “destruiu todas as condições de vida feudais, patriarcais, idílicas; extinguiu os santos temores do êxtase religioso, o entusiasmo cavaleiresco e o sentimentalismo do pequeno burguês”; do ponto de vista da produção, “tornou cosmopolita a produção e o consumo de todos os países” e gerou “uma interdependência universal das nações”. E exalta a capacidade produtiva do sistema capitalista, como jamais se verificou na história, por ter “criado uma quantidade maior e mais colossal das forças produtivas do que todas as gerações passadas juntas”. Aqui acrescenta uma observação que merece ser destacada porque expressa o interesse cultural deste árido economista: “o que vale para a produção material, vale também para a produção intelectual”. De fato, ele afirma que “os produtos intelectuais de cada nação tornam-se propriedade comum de todos (...) e das literaturas nacionais e locais nasce uma literatura mundial”, de tal forma que “a burguesia leva consigo para a civilização também todas as nações mais bárbaras”. Há, assim, uma clara avaliação dos aspectos não só políticos e econômicos, mas também culturais do desenvolvimento burguês.

Mas a cada exaltação do papel revolucionário da burguesia, ele relaciona contextualmente a denúncia das contradições: a burguesia

não deixou entre os homens outros vínculos além do puro interesse e do bárbaro 'pagamento à vista' ...; transformou a dignidade pessoal em simples valor de troca ...; e a morte e as várias liberdades... substituiu-as unicamente pela liberdade sem escrúpulos: a livre troca... Numa palavra, no lugar da exploração velada por ilusões religiosas e políticas, colocou a exploração aberta, sem pudores, direta e brutal.

Indica ainda as outras contradições que se alojam no interior da sua organização da produção, motivo pelo qual *"a sociedade recaí repentinamente numa condição de transitória barbárie"*. Enfim, a conclusão negativa, igualmente peremptória sobre aquela inicial afirmação positiva sobre o seu papel revolucionário: *"Mas a burguesia não só fabricou as armas que devem levá-la à morte; mas também produziu os homens que se servirão dessas armas: os operários modernos, os proletários"*⁷. Trata-se de uma conclusão que, enquanto assinala que o processo capitalista não eliminou a exploração, mas somente substituiu uma forma de exploração por outra, nega a cada desenvolvimento posterior um sucesso em termos de libertação para a totalidade dos indivíduos.

Qualquer que seja o grau de ilusão e de utopismo destas suas conclusões, poderia haver elogio mais aberto e, ao mesmo tempo, crítica mais radical do desenvolvimento histórico liberal-burguês enquanto inadequado às suas próprias premissas? Admiração e desprezo andam juntos, mostrando em Marx uma incomum capacidade de compreensão historiográfica: o saber ver, em cada processo histórico, o seu progresso e também suas contradições. Isto, como se sabe, Marx aprendeu das lições de Hegel, porém ao preço de inverter a sua inspiração, até chegar a acusar de materialista o seu espiritualismo. *"Em todos os lugares, Hegel afunda o seu espiritualismo político no seu crasso materialismo"*⁸. Trata-se de uma lição que, diante da urgência da análise concreta da "economia política" o próprio Marx havia abandonado, mas que depois retomou contra a esquemática visão dos economistas. Não foi por acaso que, exatamente ao concluir o primeiro livro do *Capital*, falando do reino da liberdade, após falar da alienação, ele se divertia revendo a velha dialética hegeliana para sintetizar o processo histórico usando a tríade tese-antítese-síntese, ou então, afirmação, negação e negação da negação:

*O modo de produção capitalista e a **propriedade privada** individual, fundada sobre o trabalho pessoal. Mas a produção capitalista gera ela mesma, junto com a inelutabilidade do processo natural, a sua própria negação. É a negação da negação. Esta, porém, não restabelece a propriedade privada, mas sim a propriedade individual, fundada na conquista do período capitalista, ou seja, a cooperação e a posse coletiva da terra e dos meios de apropriação capitalistas produzidos pelo próprio trabalho.*⁹

De fato, Marx voltava aqui a jogar com o idealismo hegeliano, mas sob este jogo formal estava presente a substância profunda da sua reflexão. Poder-se-ia dizer que o seu historicismo é crítico, não da justificação dos processos históricos, mas da descoberta de suas inevitáveis contradições internas, únicas que permitem ir adiante.

⁷ Marx, *Werke*, Manifesto Comunista I, 1.

⁸ Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, p.119.

⁹ Marx, *Capitale* I, p. 826.

Individual, privado e coletivo

Precisamente sobre esta relação entre privado, individual e coletivo, que encontramos no ápice da reflexão econômico-política de Marx, é que urge nos determos um pouco, dado que se negou nele toda sensibilidade em relação ao indivíduo, ou, conforme já então diziam e dizem ainda hoje os católicos, em relação à pessoa humana, e um estranho triunfalismo foi oposto a uma sua presumível idéia coletivista, idéia bastante abstrata e metafísica da pessoa, claramente identificada com o privado.

Numa abordagem preliminar (pelo menos esta é a vulgata), parece que o liberalismo é a ideologia das liberdades pessoais, e o comunismo, a ideologia das exigências coletivas, que inevitavelmente sufocam o indivíduo; portanto, individualismo liberal contra coletivismo comunista. Na realidade, a própria concepção marxista das relações entre indivíduo e coletividade revela nele uma concepção de pessoa universalmente “liberal”. De acordo com o que se depreende da frase supracitada do *Capital*, a oposição não é entre “individual” e “coletivo”, como se sustenta na vulgata liberal ou marxista, e sim, entre individual e privado. Com efeito, privado é aquilo que, pertencendo a poucos indivíduos excluindo todos os outros, nega o valor do indivíduo; coletividade, por sua vez, indica a totalidade dos indivíduos, visando à sua plena realização.

Para iniciar também aqui com o *Manifesto*, e chegar às lamentações da burguesia, que lastima o fato de que, com a abolição da propriedade, “*se tenha abolido a pessoa (die Person)*”, Marx o contesta declarando que “*assim ela confessa que por pessoa não compreende outra coisa senão o proprietário burguês*”¹⁰. Esta reflexão também será retomada por Gramsci. E não por acaso, nas linhas programáticas no fim do segundo capítulo, delineando a perspectiva da possível sociedade comunista, Marx conclui com o célebre aforismo: “*o livre desenvolvimento individual de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos*”¹¹. Esta pode ser a fórmula ideal do individualismo liberal ou libertário.

Nos seus escritos juvenis assim como nos da maturidade, é dura e constante a denúncia do destino sub-humano dos indivíduos das classes subalternas, reduzidos a uma condição de alienação, de unilateralidade, de pura necessidade; condição à qual ele contrapõe a prefiguração de uma sociedade de indivíduos omnilateralmente desenvolvidos, isto é, abertos a uma capacidade total de produtividade, de consumos e de prazeres, recorrendo a expressões cheias de “espiritualidade”, que voltam com frequência no seu discurso econômico-político, para confirmar a sua sensibilidade humana, diria até, filantrópica. Falo de espiritualidade, uma vez que Marx sempre foi acusado de crasso materialismo, esquecendo que foi ele quem denunciou que “*todas as nossas descobertas e todos os nossos progressos não parecem tenham outro resultado, senão o de dotar as forças materiais de uma vida espiritual e de rebaixar a vida humana ao nível de uma força material*”¹². Ele foi acusado de insensibilidade em relação aos valores do indivíduo ou da pessoa humana, concebida como puro e simples homo oeconomicus, reduzido à pura necessidade: tratava-se de inversão total de toda sua concepção, pois o que

¹⁰ Marx, *Werke* 4, p. 477.

¹¹ *Ivi*, p. 482.

¹² Marx, “*People’s paper*” - 14 de abril de 1856.

Marx reprovava na “economia política”, seja como ciência que “*reduz o homem a simples necessidade*”, seja como sistema de produção, no qual,

*não só deves poupar os teus sentidos imediatos, o comer etc (...), mas também a participação nos interesses gerais, a piedade, a confiança etc (...) mesmo tudo aquilo que deves poupar se quiseres ser um ser econômico*¹³.

A investigação (de Marx) caminha noutra direção: como libertar o homem da necessidade, dando-lhe plena capacidade de realizações espirituais. É o caso, por exemplo, da aclamada passagem da simples versatilidade, exigida pela indústria, para uma completa omnilateralidade; é também o caso da manifestação do indivíduo, “*em modo omnilateral no seu ser omnilateral, portanto enquanto homem total*”. Este também é o caso da *Ideologia alemã* e da *Miséria da filosofia* de 1847 onde volta a apresentar-se a perspectiva do desenvolvimento de indivíduos totais, e até a constatação de que tal exigência de universalidade, a tendência em direção ao desenvolvimento omnilateral do indivíduo começa objetivamente a aparecer¹⁴. É, mais tarde, o caso, nos *Grundrisse* dos anos 60, grande esboço do *Capital*, quando aparece insistentemente a prefiguração de um “*indivíduo capaz da omnilateral realização social*” e de um “*desenvolvimento da rica individualidade, que é omnilateral tanto na produção quanto no consumo*”; e por fim é o caso no *Capital*, com a afirmação segundo a qual “*substituir o indivíduo parcial... pelo indivíduo totalmente desenvolvido*” torna-se “*questão de vida e de morte*” para a própria produção capitalista. Nesta altura, não se trata de simples apelo humanitário, mas do resultado objetivo de uma forte crítica da economia política, que exclui qualquer veleidade utópica, enquanto aponta uma exigência contraditória do sistema capitalista, segundo a qual,

*impelindo o trabalho para além dos limites das necessidades naturais, cria os elementos materiais para o desenvolvimento da rica individualidade, que é igualmente omnilateral na produção e no consumo*¹⁵.

Tem-se aqui outro paradoxal e dialético reconhecimento de um mérito histórico da burguesia, mas cujo sentido precisa ser mudado. Pois bem: tal omnilateralidade de todos os indivíduos humanos é uma constante e inclusive é o objetivo final da hipótese de Marx, muito distante da subordinação do indivíduo à coletividade.

Diante desta concepção dos direitos da pessoa, que não receio em definir como altamente liberal, e que está presente ao longo de toda a sua reflexão, encontra-se apenas a infinita estupidez dos *slogans* correntes, falando da negação da pessoa no marxismo e da redução do homem a *homo oeconomicus*.

¹³ Marx, *Manoscritti 1844*, p. 273.

¹⁴ Marx, *Ergänzungsband I*, p. 539; *Werke*, 4, p. 157; e 3, p. 68.

¹⁵ Marx, *Grundrisse*, p. 387, 716, 214-217, 656, 911.

A riqueza

A concepção de riqueza mostra quão pouco Marx é um materialista insensível ao tema do indivíduo, fator do coletivismo economicista e do *homo oeconomicus* reduzido a simples necessidade. Tal riqueza, conforme reza a primeira frase do *Capital* – “em cada sociedade fundada no modo de produção capitalista se apresenta como um enorme acúmulo de mercadorias” – configura-se na sua pesquisa como “a manifestação absoluta das capacidades criativas” e “a possibilidade de satisfações superiores” para todos os indivíduos; a expressão, além do mais, lembra muito de perto a kantiana “capacidade superior de desejar”¹⁶.

E nos *Grundrisse*, o desenvolvimento omnilateral de todos os indivíduos concretiza-se na “participação do operário em satisfações superiores, também intelectuais, a ocupação com seus próprios interesses, dispor de jornais, assistir conferências, educar crianças, desenvolver o gosto, etc (...)”. Polemizando com a concepção de riqueza, tanto da economia política clássica quanto do senso comum, ele perguntava:

*Afinal, o que é a riqueza, senão a universalidade das necessidades, das capacidades, das satisfações, das forças produtivas, etc..., dos indivíduos, criada nas trocas universais? O que, senão o pleno desenvolvimento do domínio do homem sobre as forças da natureza, tanto sobre as forças da assim chamada natureza, quanto sobre as da sua própria natureza?*¹⁷.

Assim, ao lado do tema da economia, (“a natureza”), observa-se também o da pessoa humana (“a própria natureza”), tema já assinalamos no *Manifesto*, e que ainda retomaremos.

Se for verdade, como diz o antigo mote “*In minimis videtur Deus*”, isto é, que a substância profunda das coisas se manifesta nos seus aspectos minúsculos, então devemos dar a devida atenção a um pequeno mas significativo detalhe na primeira frase do *Capital*, acrescentado à sua primeira redação, a saber, a *Para a crítica da economia política*. Falando das necessidades que a produção capitalista da riqueza tende a satisfazer, sob forma de mercadoria (como valor de troca, isto é, o lucro privado, ao invés de ser como valor de uso, ou melhor, a vida dos homens), ele explica que o fato de serem as necessidades “*provenientes do estômago e da fantasia, não modifica nada neste caso*”. Inserido no início do grande livro, este breve inciso destaca a sua inspiração profunda: ao organizar definitivamente a sua grande pesquisa de economia política, Marx quis tornar explícito aos leitores, provavelmente marcados demais por uma consideração limitada unicamente aos aspectos da produção material e da riqueza econômica, a sua originária motivação cultural, conforme já vimos no *Manifesto* e em todos os seus escritos. Para ele, a investigação de economia política diz respeito tanto às coisas materiais, do “estômago”, quanto às coisas naturais, da “fantasia”, ou melhor, como procurei demonstrar até aqui, o interesse pela economia, nascido da pergunta pelas causas materiais da alienação espiritual do indivíduo, sempre volta aos valores espirituais.

¹⁶ Emmanuel Kant, *Raion pratica*, I, I, 3, Corolário.

¹⁷ Marx, *Grundrisse*, p. 387.

Compreende-se bem, então, que, nesta concepção da riqueza enquanto espiritualidade, a questão da relação entre tempo de trabalho e tempo livre ou disponível tem para o destino do homem importância muito maior do que parece ter mesmo hoje, nas lutas operárias pela jornada de trabalho e na consciência dos nossos contemporâneos, inclusive os mais atentos representantes sindicais e políticos. Marx lamentava, no sistema capitalista, a ausência de

*um tempo para a educação dos seres humanos, para o desenvolvimento intelectual, para o exercício das funções sociais, para as relações sociais, e para o livre jogo das energias vitais físicas e mentais*¹⁸.

Já vimos como, sobre este tema e sobre o da omnilateralidade, Marx desenvolve uma dupla consideração sobre papel revolucionário da burguesia, demiurgo involuntário deste processo. E propunha a necessidade de que o aumento da capacidade produtiva não devesse servir para produzir lucro para o capitalista, mas sim tempo de vida para o trabalhador:

O livre desenvolvimento da individualidade, não, portanto, a redução do trabalho necessário para acrescentar sobre-trabalho, mas, em geral, a redução do trabalho necessário da sociedade, à qual, portanto, corresponde a formação artística, científica, etc...; dos indivíduos durante o tempo tornado livre para todos e mediante os meios procurados.

O tempo livre apresenta-se assim para Marx como possibilidade de “desenvolvimento das capacidades espirituais e apropriação espiritual da natureza”; para ele, “a verdadeira riqueza é a força produtiva desenvolvida, e nela também a ciência, de todos os indivíduos, portanto, a medida da riqueza já não será o tempo de trabalho, mas o tempo livre”¹⁹. Em suma, para Marx, a questão “sindical” do horário de trabalho se apresenta como a questão ético-política do crescimento espiritual do homem.

Não é, porventura, liberal, no sentido elevado, tal concepção da riqueza humana e do tempo para permiti-la? Não exprime do melhor modo a expectativa de crescimento humana, o que nos clássicos do liberalismo é apenas esboçado? Não é por acaso compatível com a idéia maior do liberalismo? Aliás (não se pode deixar de o dizer), em comparação com Marx, mesmo nos mais altos representantes do liberalismo aparece parcialmente um fechamento à idéia de uma liberdade igual para todos, sem exclusão; e se o liberal Tocqueville espera inclusive os piores genocídios colonialistas, até mesmo o grande Kant deixa escapar as habituais restrições com relação ao vulgo, “que não deve tomar parte alguma na busca da sabedoria”²⁰; algo incontestável na atualidade, mas desumano como perspectiva. Trata-se de decaídas que não se encontram em Marx.

¹⁸ Marx, *Capital* I, p. 300.

¹⁹ Marx, *Grundrisse*, p. 387, 33, 79-80, 231, 594, 589, 593, 660.

²⁰ E. Kant, *Op. cit.*, Conclusiones, fine.

O indivíduo e o Estado

Cabe clarear, no entanto, outro aspecto sobre o caráter liberal do pensamento de Marx: ele, tão sensível aos problemas da liberdade e do indivíduo, jamais foi estatista. Observemos os momentos fundantes do seu pensamento sobre as relações entre os indivíduos e o Estado (outro tema retomado por Gramsci em observações de grande relevo nos *Cadernos do Cárcere*), e nos perguntemos: existe por acaso neles qualquer indício de estatismo ou, ao contrário, de extremismo e insurreição (que sempre são gerados como contrapartida do excesso de estado, ou do poder político), que seja incompatível com a tradição cultural do liberalismo?

Na realidade, Marx tem uma concepção totalmente negativa do estado, como “domínio”, “violência”, “despotismo”, “força”, que uma classe exerce sobre outras. Mais ainda, para ele é precisamente a divisão da sociedade em classes a condição de existência do estado, qualquer que seja sua forma histórica, da mais despótica à mais liberal. Ei-lo assim, de 1843 a 1875, a pregar não o estatismo, como comumente se sentenciar, mas ao contrário, exatamente o fim do Estado, depois da ruptura do domínio de classe da burguesia. Na *Questão judaica* de 1843, quando tinha apenas 25 anos, falando do fim do Estado corporativo medieval, caracterizado pela diversidade da legislação segundo os estratos sociais, e pelo advento do Estado liberal-burguês, ele via positivamente que este último “*suprime a seu modo a diferença de nascimento, de condição, de educação, de emprego*”, fazendo com que “*nascimento, condição, educação, emprego não constituam diferenças políticas*”. Também aqui, entre outras coisas, merece destaque, mais uma vez, ao lado dos aspectos econômicos e materiais (o emprego), a importância atribuída aos aspectos culturais ou espirituais (a educação); também aqui, “estômago e fantasia” juntos. Além disso, pode-se observar, *per incidens*, a perfeita coincidência destas suas observações positivas sobre o Estado liberal com as formulações do artigo 3 da Constituição italiana, certamente liberal-democrática, e não comunista, mas também com as de outras atuais constituições de Estados liberais e democráticos. O fato é que também aqui ele mostrava que reconhecia o valor do desenvolvimento liberal-burguês da história. Sobretudo, porém, deve salientar-se aqui, como ocorre diante de todo progresso liberal, que ele ia além, observando que, mesmo assim, a “*emancipação política não é a forma última da emancipação humana em geral*”. Pois o Estado, apesar de negar-lhes valor político, continua vivendo de tais diferenças, enquanto, uma vez reconhecida sua inconsistência política, realizou-se o primeiro passo em direção de sua abolição e o reconhecimento da não essencialidade do próprio Estado²¹.

Contra essas teses anti-estatistas, poder-se-á afirmar (obviamente!) que no *Manifesto* de janeiro de 1848 Marx declarava (confirmando-o em junho ao comentar na *Neue Rheinische Zeitung* a revolução dos proletários de Paris) que “*o Estado não pode ser senão a ditadura revolucionária do proletariado*”²². Isto está certo, mas se pararmos aqui, falsifica-se totalmente o seu pensamento. Com efeito, logo depois ele explica que isto deve vir “primeiro” e por meio de “*intervênções despóticas*”, que, no entanto, são “insuficientes e insustentáveis”. Em

²¹ Marx, *Werke* 1, p. 354.

²² Marx, in *Werke*, IV a.

suma, esta ditadura revolucionária representa o momento de ruptura do Estado burguês, isto é, a transição, e somente a transição, e depois “*ao longo dessa evolução... o poder público perderá qualquer caráter político*”, e teremos a “*transformação do Estado em simples administração da produção*”. O que é isto, senão a idéia ultraliberal do desaparecimento do Estado, que é, de qualquer modo, o “*poder organizado de uma classe para a opressão de outra*”?

Esta é a sua idéia liberal, para não dizer anárquica, de Estado, ao qual ele contrapõe a “*sociedade civil*”, na qual cada indivíduo vive a sua diferente identidade, já não essencial para a política. Isso é reiterado constante e coerentemente em todos os textos sucessivos. Com extrema clareza, Engels, em escrito aprovado por Marx, evidenciará esta concepção:

*Referindo-se à filosofia do direito de Hegel, Marx chegou à convicção de que não é o Estado representado por Hegel como ‘coroação do edifício’, mas antes a ‘sociedade civil’, por ele tratada com desprezo, a esfera na qual se deve buscar a chave para compreender o processo do desenvolvimento histórico da humanidade*²³.

Portanto, é anti-estatismo porque é anti-hegeliano, mesmo que a dialética hegeliana lhe sirva, em todo caso, contra a visão esquemática dos economistas.

Semelhantes reflexões anti-estatistas aparecem igualmente nos seus escritos políticos intermediários entre a investigação filosófica juvenil e a grande e cansativa redação do *Capital*. Intervindo em 1866 (precisamente quando corrigia os rascunhos do grande livro) no I Congresso da Associação Internacional dos Trabalhadores, volta a discutir a questão do Estado, esclarecendo sem equívocos a distinção, eminentemente liberal, entre Estado e governo. Defendendo uma escola estatal para todos, ele explicava que “*isto não quer dizer chamar o Estado de educador*”, mas dizia que, pelo contrário, “*é necessário excluir tanto o Estado quanto a Igreja de qualquer tarefa na educação do povo*”. Não só, mas tendia a despolitizar totalmente o processo educativo realizado no interior da escola, advertindo que “*nem nas escolas elementares nem nas secundárias devem ser introduzidas disciplinas que (como a religião) admitem uma interpretação de partido ou de classe*”. Portanto, na escola, nem Estado, nem Igreja, nem Partido: trata-se de posição absolutamente liberal, e certamente não de “*socialismo real*”, o que, aliás, ele negava também para qualquer forma de Estado futuro.

Mesmo depois do *Capital*, na *Crítica do Programa de Gotha da social-democracia alemã*, de 1875, já no fim de suas investigações e da sua vida, ele confirmava, sim, a indicação feita em 1848, isto é, de que na transição “*o Estado não pode ser senão a ditadura revolucionária do proletariado*”, mas, ao mesmo tempo, insistia na distinção entre Estado e governo e na imediata perda do caráter político por parte do poder público. E sugeria até que se discutissem, não a forma do Estado futuro,

mas quais as tarefas do estado que serão exercidas no futuro como próprias pela sociedade civil, e qual transformação sofrerá o Estado em uma sociedade comunista, ou melhor, quais funções sociais persistirão ainda, e que sejam análogas às funções hodiernas do Estado.

²³ Marx-Engels, *Werke* 16, p. 362.

E reafirma esta concepção ultraliberal declarando que “a liberdade consiste em transformar o Estado de órgão sobreposto à sociedade em órgão absolutamente subordinado a ela”.

Portanto, para ele também o Estado liberal e democrático era, por assim dizer, estatista demais. Assim, retornando em 1875 às considerações de 1866, criticava a instrução também nos países capitalistas mais liberais – Suíça e Estados Unidos – enquanto também neles “se entende o Estado como a máquina do governo, ou seja, o Estado enquanto constitui um organismo em si, separado da sociedade após uma divisão do trabalho”²⁴. De modo algum, parece-nos que quem assim falava, contrapondo ao Estado a sociedade civil e criticando os resquícios de estatismo mesmo nas concepções mais liberais, fosse um estatista.

Aqui vale a pena ressaltar também a identificação de Estado e Igreja como duas entidades igualmente opressivas, e que, portanto, devem ser superadas. Trata-se de posição inequívoca sobre o tema da laicidade, isto é, das relações Estado-Igreja, que já antes o despotismo iluminista setecentista, e, depois, a revolução francesa, tinham enfrentado de maneira moderna, e que hoje voltou a ser atual como nunca. A laicidade, como afirmação da igualdade dos cidadãos diante da lei, não obstante as diferenças de opinião e especialmente de religião, e como não interferência de outros poderes junto com o do Estado, é um aspecto, senão ainda da extinção, mas certamente da redução do Estado a simples garantia da liberdade dos cidadãos (Gramsci falará do Estado como “guarda noturno”). Esta questão impõe-se com força no mundo moderno, onde entre as manifestações contrárias a toda renovação, aparecem cada vez mais ameaçadoras no plano individual as fugas para o misticismo das várias seitas religiosas, e, no plano das grandes religiões confessionais, as constantes manifestações do integralismo e do fundamentalismo, com o seu permanente apoio a todos os regimes ditatoriais e conservadores, no primeiro, no segundo e terceiro mundo.

E enfim, sempre a propósito do poder político, deve ser desmentida outra falsificação do pensamento de Marx, aproximado às vezes, bastante despropositadamente, ao terrorismo que, conforme dissemos, constitui a contrapartida imediata de qualquer excesso do poder estatal. Em todos os seus escritos, como no preâmbulo às *Lutas de classe na França de 1848*, Marx distinguia entre insurreição e revolução, e em toda a atividade política se opunha a qualquer tipo de insurrecionalismo e terrorismo, proletário ou sub-proletário à moda de Blanqui, de Bakunin, mas também pequeno-burguês à moda de Mazzini; ao invés disso, zombava deste último como “pio Teopompo” que, com a sua “*abstrata fúria revolucionária*”, o seu “*eterno conspirar, os seus enfáticos anúncios*”, e o seu “*vulgar sistema de criar agitação política com o assassinio de soldados isolados*”, confundia insurreição com revolução. (E, para lembrar a crônica, Mazzini lhe respondia invocando com pouca originalidade, as jeremiadas dos liberais e dos clérigos e de todos os demais sobre o “*imoral e absurdo sonho do comunismo*”).²⁵ Este é um aspecto em que se distinguem a tradição democrática e socialista.

²⁴ Ibidem. *Istruzioni ai delegati al Consiglio generale della Associazione internazionale dei lavoratori*, p. 686-688.

²⁵ Marx, *Critica del programma di Gotha IV*, p. 241.

O ecologismo de Marx

Além disso, no pensamento de Marx existe outro aspecto que merece ser considerado como passo adiante no rasto da grande tradição liberal: aquele que atualmente traz o nome de ecologia, emerso em toda a sua gravidade com o progresso cada vez mais intenso, em escala mundial, das forças produtivas “privadas”, artífices de uma “globalização” ao mesmo tempo dinâmica e contraditória. Não se trata de querer atribuir a Marx qualidades proféticas, mas apenas de constatar que um olhar “universalmente humano”, caracterizado, como foi o seu, por aquilo que chamamos como o historicismo da contradição, pode servir de orientação para uma crítica perspicaz de toda a realidade atual. Em síntese, em Marx encontramos também sugestivos aspectos duma concepção ambientalista ou ecologista, que antecipa as modernas. E também aqui valem as suas inequívocas e insistentes considerações, seguramente raras no seu tempo.

Ele mostra como a apropriação privada dos grandes meios de produção, acaba empobrecendo não só a “natureza do homem”, reduzido a uma evidente unilateralidade e limitado às suas necessidades, mas também a “assim chamada natureza”; por outras palavras, ao homem desumanizado corresponde uma natureza – poderíamos dizer – desnaturalizada. Já em 1847, Marx intuía claramente que, no curso do desenvolvimento capitalista, “*se apresenta um estágio no qual surgem forças produtivas e meios de relação que nas situações existentes só fazem o mal, que já não são forças produtivas, mas forças destrutivas*”²⁶. Esta primeira intuição será enriquecida mais tarde, no primeiro livro do *Capital*, de rigorosa documentação baseada nos 20 anos de crítica da economia política, com observações pontuais sobre a convergência progressiva da agricultura e da indústria capitalista em direção a este desenlace destrutivo:

Todo progresso da agricultura capitalista é progresso não só na arte de saquear o operário, mas também, na arte de saquear o solo (...). A produção capitalista desenvolve a técnica (...) do processo de produção social apenas se destruir ao mesmo tempo as fontes de onde brota toda riqueza: a terra e o operário.

E, para confirmar nele a contínua presença desta reflexão, deixará mais precisa essa definição no fim do terceiro livro, póstumo:

*A grande propriedade (...) gera as contradições que provocam uma fratura insuperável no nexo das trocas orgânicas sociais prescritas pelas leis naturais da vida, a que se segue a dilapidação da força do solo, e tal dilapidação é exportada mediante o comércio para muito além dos limites do próprio país*²⁷.

E mostra melhor ainda a progressiva contribuição da agricultura e da indústria capitalistas, antes diversamente orientadas, mas que depois assumem feições uma pior que a outra:

²⁶ Marx, *Lettere...*; Giuseppe Mazzini, *Alla Società degli Amici dell'Italia*, Londra, 11 febbraio 1852.

²⁷ Marx, *Ideologia tedesca*, I, B, 3.

Se elas originariamente se dividem pelo fato de que a primeira devasta e arruína prevalentemente a força de trabalho, e assim a força natural do homem, e a segunda, mais diretamente, a força natural da terra, mais tarde, ao invés, elas se dão as mãos, enquanto o sistema industrial dos campos priva da sua força também os operários, e a indústria e o comércio, proporcionam para a agricultura os meios para explorar a terra.

Desta maneira, então, “a grande indústria e a grande agricultura administradas industrialmente produzem juntas” os seus efeitos destrutivos tanto sobre o homem quanto sobre a natureza.

Estamos aqui no concreto da economia política, e, com isso, atinge-se a mais clara expressão “ecológica” do pensamento oitocentista em nível mundial, e que vale a pena oferecer como epígrafe e mote de qualquer iniciativa aos atuais “verdes”. Há concepção, mais verde, mais ambientalista, mais ecologista do que esta, que fala da terra dilapidada e do homem desumanizado? A natureza humana e a assim chamada natureza são consideradas da mesma forma por Marx, igualmente interessado nos destinos de uma e de outra, com uma coerência que confirma o rigor da sua postura, tanto humanitária quanto ecológica: vimos que ele parte de uma exigência romântica humanitária, para chegar a realizar uma grandiosa tentativa de reinterpretação orgânica de todos os desenvolvimentos daquilo que hoje chamamos modernidade. Num discurso sobre a mundialização, ele já nos advertia que o processo de apropriação privada da natureza, que é ao mesmo tempo processo de submissão de populações inteiras em escala mundial, até se tornar apanágio de uma elite capitalista, será também um processo de destruição. As duas coisas não podem ser separadas, e não há conferência do Rio de Janeiro, Tóquio ou Estocolmo que possa impedi-lo.

Por um encontro cultural entre liberalismo e socialismo

Apontei em Marx todos os traços de liberalismo (no sentido elevado), mostrando-o desde os primeiros até seus últimos escritos: devem ser acolhidos, parece-me, na grande tradição liberal. Poderíamos talvez tentar encontrar nele também outras coisas, mas ninguém poderá negar que estas idéias liberais aqui apresentadas estejam nele e constituam, aliás, o coração do coração do seu pensamento.

Mas então, como explicar que ele foi quase sempre lido de modo inverso, e é utilizado para justificar, não só as absurdas críticas dos seus adversários, mas também as ossificadas manifestações do socialismo real? Haveria vontade de responder, simplesmente, que aquilo aconteceu a ele como ocorreu com todos os grandes pensadores, liberais e democráticos ou de outro tipo, que serviram para justificar as piores manifestações do liberalismo real, isto é, do liberalismo econômico (“liberismo”), do colonialismo, da pseudodescolonização e da

globalização, que hoje dominam o nosso planeta, e todos vemos de que modo *Corruptio optimi pessima*. Entre comunismo ideal e socialismo real, isto é, estatismo e tudo o mais, há a mesma incompatibilidade que entre liberalismo ideal e liberalismo real, isto é, liberalismo econômico. Este desemboca inevitavelmente no mono-pólio, e é a negação da idéia elevada do liberalismo, à qual finge vincular-se.

A cultura socialista, embora minoritária, tem, no entanto, caracterizado positivamente um século e meio da nossa história e, sobretudo, o meio século entre a segunda guerra mundial e a derrubada do socialismo real, e está ainda viva em muitas partes do mundo através dos nomes de Marx e Gramsci, representando ainda a mais forte consciência da necessidade de mudanças. Já fora da ideologização e libertada dos laços imediatos da política, ela pertence à história e encontra-se destinada a ser rerepresentada aos estudiosos futuros como patrimônio consolidado que devemos alcançar para novas e mais avançadas reflexões.

O comunismo de Marx, momento elevado do movimento cultural e das lutas civis do século XVIII, depurado das sucessivas falsificações e das incrustações num poder estatal, e oportunamente colocado na história e já não idealizado como interpretação permanente do mundo e solução dos seus males, mais uma vez pode ser proposto, ao lado daquele dos maiores expoentes do liberalismo, que também devem ser relidos e refletidos novamente, a fim de favorecer a investigação de uma nova interpretação do real e de uma nova definição das perspectivas democráticas de mudança. Creio que em nenhum outro pensador poderemos encontrar tão estreitamente unidos o desejo de satisfações superiores para todos os indivíduos e a tentativa de fundamentá-lo, já não apenas sobre uma exigência moral abstrata, mas também sobre uma concreta análise das condições reais que tendencialmente possam permiti-lo. Por este mérito dele, pela inspiração humanista, pelo método da pesquisa, pela associação rigorosa das questões do estômago e da fantasia, da natureza e do homem, pelo seu ensino histórico sobre as contradições, pela sua perspectiva de uma totalidade de homens totalmente desenvolvidos, Marx fica na história como continuador crítico da grande tradição liberal, imprescindível para o comunismo e incompleta sem a sua continuidade no comunismo.

Esta minha reflexão sobre o velho Marx – qualquer que seja seu valor – poderia obviamente ser estendida a muitos outros autores, de inspiração tanto liberal quanto socialista, na busca de suas origens comuns, de afinidades ideais e convergências possíveis: ela expressa um sonho, que no plano cultural, se ainda não for no político, pode ser, aliás, já é, uma realidade. Talvez o futuro conseguirá recuperar a exigência humana do marxismo e voltar a propor este coração do coração do comunismo, com qualquer nome que se queira dar-lhe, como exigência universalmente humana, semelhante àquela do liberalismo.