

GRAMSCI ENTRE MAQUIAVEL E MARX

DA NEGATIVIDADE DO HOMEM À ONTONEGATIVIDADE DA POLÍTICA

CLAUDINEI CÁSSIO DE REZENDE*

Resumo: Em uma de suas categorias centrais, Gramsci estabelece uma identidade direta entre as politicidades maquiaveliana e marxiana, de sorte que cada um escreve para a classe da vanguarda política de sua época. No entanto, uma crítica mais rigorosa aos escritos marxianos nos revela que o proletariado não é somente a classe progressista de sua época, da maneira que a burguesia fora no iluminismo, como quer Gramsci, mas é, em verdade, a esfera universal e a única capaz de levar a cabo uma emancipação humana total. Doravante, a identidade entre Marx e Maquiavel inexistente na medida em que o primeiro, de magnitude filosófica distinta, concebe o trabalho ontologicamente como atributo central da humanização, apreendendo a política como uma figura transitória superável, enquanto o segundo concebe a política como o ato fundador de toda sociabilidade.

Palavras-Chave: Gramsci, Maquiavel, Marx, ontonegatividade da política.

Nos *Quaderni del Carcere 13 e 18*, Antonio Gramsci principia sua intenção em fazer um estudo dedicado ao florentino Maquiavel. Entretanto, sua condição no cárcere suscita problemas urgentes sobre a questão do fascismo, do partido político, da sua fórmula original da revolução passiva, entre outros. Nesse momento, isto é, pós-1923 – o que significa dizer que já havia a ruptura definitiva de Gramsci com Benedetto Croce – , Gramsci lia Marx, Sorel e Rosa Luxemburg. A implicação disso foi ter transformado esse estudo num fortuito, mas fecundo entendimento sobre a questão italiana. Entretanto, de nenhuma boa fé é lícito confundir Gramsci com um nacionalista. Sua questão com o território nacional era, de fato, explicada com a questão lenineana, de que a luta de classes tem no cenário nacional a sua manifestação imediata, em outras palavras, a nação é o campo imediato das lutas sociais.

Ao trazer à luz Maquiavel, Gramsci traz simultaneamente o problema de que nenhum italiano

desde a dissolução do Império Romano tratava a questão italiana com a devida e merecida atenção. Questão delicada, já que cada região tinha sua particularidade cultural e até de dialetos do idioma, o que fazia da Itália paradoxalmente antiqüíssima e novíssima – nova no sentido de sua unificação ter ocorrido há pouco. E é desse debate que surge a questão nacional em Maquiavel.

Maquiavel e Gramsci foram intelectuais grandiosos na história universal que pensaram a Itália como um território unificado. Basta lembrar a passagem do *Príncipe* em que há uma invocação para a criação de um exército próprio italiano, não mercenário, dado o exemplo francês. Por suas letras:

Direi, pois, que as forças com que um príncipe mantém seu Estado são próprias ou mercenárias, auxiliares ou mistas. As mercenárias e auxiliares são inúteis e perigosas. Se alguém tiver o seu Estado apoiado em tal classe de forças, não estará nunca seguro. /.../ A razão disso é que não têm outro amor nem outra força que as mantenha em campo, senão uma pequena paga, o que não basta para fazer com que queiram morrer por ti

/.../ pois a atual ruína da Itália não é causada por outra coisa senão porque durante muitos anos esteve apoiada em armas mercenárias. (Maquiavel, 1973, p.55).

Mas a questão central é perceber o peso que a Igreja teve na questão nacional italiana nos quatro séculos que separam o florentino do sardo. Porquanto a preocupação em fazer uma revolução, dizia Gramsci, de largo alcance, como foram as reformas protestantes no século XVI, era iminente. Essa revolução certamente seria o socialismo, guiado pelo Príncipe, ou mais rigorosamente na pena de Gramsci, o moderno príncipe, o partido político da classe operária. Por esse motivo a classe operária deveria formar seus intelectuais orgânicos. Fez *jus* em seu conceito de reforma moral e intelectual. Na verdade, em Gramsci e em Maquiavel, a reforma italiana deveria ser moral e intelectual, embora somente Gramsci vive uma individuação desenvolvida suficientemente para reconhecer esse papel da reforma intelectual. A força jacobina, a “encarnação categórica do príncipe” maquiaveliano, não ocorre na Itália, e suas razões se relacionam com a Igreja.

Portanto à atilada pergunta, se existe uma identidade entre Maquiavel e Marx, já adiante que Gramsci responde positivamente. Isso provém da maneira pela qual Gramsci vê o marxismo, isto é, o que ele denominou filosofia da práxis.

Gramsci vê no Príncipe de Maquiavel a representação da vontade coletiva posta em ação. Afirma:

O processo de formação de uma determinada vontade coletiva, para um determinado fim político, é representado não através de disquisições e classificações pedantescas de princípios e critérios de um método de ação, mas como qualidades, traços característicos, deveres, necessidade de uma pessoa concreta, tudo o que faz trabalhar a fantasia artística de quem se quer convencer e dar formas mais concretas às paixões políticas. (Gramsci, 1978, p. 3-4)

Na perspectiva gramsciana o Príncipe é um chamado de uma construção de um novo Estado, pelo povo que o próprio Maquiavel se identifica, na forma de um “manifesto político”. Maquiavel é um protojacobino, nas letras de Gramsci. Tendo isso como pressuposto, Gramsci vê a necessidade da fundação do Príncipe, não como uma pessoa real, mas como um organismo. Organismo que ele chamará de moderno-príncipe, que se edificaria na forma de um partido político que representasse a vontade coletiva, isto é, a classe operária e o campesinato.

A inovação fundamental do marxismo, diz Gramsci, é a demonstração de que não existe uma natureza humana imutável, mas que essa natureza é o conjunto das relações sociais historicamente determinada. A identidade entre o pensamento de Maquiavel e Marx ocorre na medida em que Gramsci vê no Maquiavel um estilo de escrita de manifesto de partido. E que tanto Marx quanto Maquiavel escreve para quem “não sabe”, isto é, a sua ciência pode servir para ambos os lados, mas

O próprio Maquiavel nota que as coisas que ele escreve são aplicadas, e foram sempre aplicadas, pelos maiores homens da História. Por isso, não parece que ele queira sugerir a quem já sabe, nem o seu estilo é aquele de uma desinteressada atividade científica; nem se pode pensar que ele tenha chegado às suas teses sobre ciência política através de especulações filosóficas /.../ Pode-se, portanto, supor que Maquiavel tem em vista “quem não sabe”, que ele pretende educar politicamente “quem não sabe”. (Gramsci, 1978, p. 11)

Quem “não sabe” é justamente a classe revolucionária da época, afirma Gramsci, concomitantemente com a afirmação de que “esta posição política de Maquiavel repete-se na filosofia da práxis” (1978, p. 11).

Repete-se a necessidade de ser ‘antimaquiavélico’, desenvolvendo uma teoria e uma técnica políticas que possam servir às duas partes em luta, embora creia-se que elas terminarão por servir especialmente à parte que “não sabia”, porque nela é que se considera existir a força progressista da História. /.../ O maquiavelismo serviu para melhorar a técnica política tradicional dos grupos dirigentes conservadores, assim como a política da filosofia da práxis; isto não deve mascarar seu caráter essencialmente revolucionário... (Gramsci, 1978, p.11-2)

E conclui, adiante.

Para se traduzir em linguagem política moderna a noção de “príncipe”, da forma como ela se apresenta no livro de Maquiavel, seria necessário fazer uma série de distinções: “Príncipe” poderia ser um chefe de Estado, um chefe de governo, mas também um líder político que pretende conquistar um Estado ou fundar um novo tipo de Estado; nesse sentido, em linguagem moderna, a tradução de “Príncipe” poderia ser “partido político”. (Gramsci, 1978, p.102).

Gramsci reconhece: há que se considerar Maquiavel como expressão necessária em seu tempo e espaço. Afirma rigorosamente que tanto Maquiavel como Marx escrevem para as classes progressistas em suas épocas. Mas a indagação é: a burguesia era a classe universal em seu tempo (utilizando um conceito hegeliano retomado por Croce)? Temos em Marx uma caracterização de revolução realizada pelas classes progressistas em cada momento histórico. Mas

com o advento do capital o proletariado se torna, em Marx, figura progressista ou esfera universal? Essa universalidade é típica de um tempo histórico superável ou a esfera universal pode realizar a emancipação genérica do homem? Em Marx, como se prova adiante, a emancipação humana é possibilidade histórica, não necessariamente inexorável. Mas, para Marx¹, essa emancipação humana não era possível sem o desenvolvimento das forças produtivas que o advento do capitalismo verdadeiro, leia-se capitalismo industrial desenvolvido, trouxe. Doravante, embora Maquiavel não pudesse vislumbrar isto em seu tempo, entende que a burguesia era a classe progressista. Rigorosamente, Gramsci aponta Maquiavel como protojacobino – e aí está a genialidade da fórmula gramsciana. No entanto, se Marx (1995) enxerga no proletariado a “esfera universal” e na burguesia da época de Maquiavel uma “classe revolucionária”, apenas, retorno à atilada pergunta: é possível uma identidade entre Maquiavel e Marx?

Rigorosamente, não. Embora a erudição de Gramsci nos aponte as similaridades entre Marx e Maquiavel, e que ambos encontrem em sua teoria a classe potencialmente revolucionária, cada um seu tempo, a identidade entre Maquiavel e Marx inexiste na medida em que Marx concebe o trabalho ontologicamente como atributo central da humanização, enquanto Maquiavel concebe a política como o ato fundador da sociabilidade. Não significa dizer que Maquiavel não realizou uma crítica radical em seu tempo, mas que as limitações de seu tempo não o permitiram chegar às conclusões que o filósofo de Trier chegou.

Pretendo trazer à baila, de maneira sintética, as razões dessa não identidade. De sorte que em Maquiavel há uma determinação negativa do Homem e ontopositiva da política e em Marx uma ontonegatividade da política.

A POSITIVIDADE DA POLÍTICA E A NEGATIVIDADE DO HOMEM EM MAQUIAVEL

Figura fundamental na política de Florença, Maquiavel tem sua produção intelectual quase totalmente compreendida entre 1498 e 1512 – do expurgo do extinto governo de Savonarola à queda da república de Soderini. Visto pelas exterioridades, o itinerário prático de Maquiavel pode induzir à

conclusão de que o florentino personificava o protótipo da conduta oportunista. Internamente, por outro lado, no todo da obra maquiaveliana há uma concepção de homem que passa por um entendimento de um homem naturalmente oportunista, na medida em que o sucesso é resultado de uma aptidão de *virtú* e *fortuna*. Noutras palavras, não há sucesso político permanente sem capacidade de adaptação às circunstâncias, sem esforço contínuo de ajustamento às eternas mutações da sorte. Não obstante, o que se coloca em Maquiavel é o surgimento da sociabilidade moderna, isto é, o senso de oportunidade. Oportunidade não vinculada com a emancipação humana como autogestão, pois tal entendimento ainda não estava dado a nenhum homem em seu tempo. Os homens são jogados à sua sorte, e esta ligada a sua ação. “É necessário, por isso, que [o Príncipe] possua ânimo disposto a voltar-se para a direção a que os ventos e as variações da sorte o impelirem...” (Maquiavel, 1978, p. 80).

Escreve Chasin (2000 b, p. 202), que

Maquiavel é, simultaneamente, um pensador da república e do absolutismo, ou, em termos mais precisos, o último pensador da república antiga e o primeiro do absolutismo moderno. Embora discutido por séculos e de forma extremamente controvertida, não por isso é um tema esgotado, nem o sentido de sua obra já se tornou, por assim dizer, uma aquisição plenamente realizada. E agora /.../ quando a panacéia politicista² invade e imobiliza a consciência e a prática de toda gente, há de ser útil pespontar algumas observações a respeito de suas teorias, quando mais não seja em resguardo de seu efetivo significado e como passo para a determinação da natureza da politicidade, questão sempre tão estreita e dogmamente enfrentada, e para a qual a obra de Maquiavel é especialmente significativa, uma vez que é o próprio ponto de partida dos referenciais que ainda hoje atuam e dominam.

Ao independentizar instâncias de um todo em estruturas, a filosofia política moderna expressa idealmente o movimento real da ordem do capital, que efetivamente pulveriza e contrapõe indivíduos, de modo que o espaço político emerge como instância controladora dos choques de interesses societários

² No politicismo a ordem econômica é natural, a ordem política é o que resta para o homem configurar, e esta é decisiva, molda a convivência e realiza a justiça. A economia é vista como uma espécie de pano de fundo por si amorfo, ou melhor, uma plataforma virtual com várias possibilidades, que será decidida pela política, vista como correlação de forças constitutiva de alianças. Nesse contexto, a economia – complexo produtivo material, a base material da existência humana – é reduzida a fator, ou seja, ocorre o desnaturamento ontológico da atividade vital do homem. Doravante, concebe-se assim a transladação da política como atividade central na entificação do homem. A instância da política – e não o trabalho, como em Marx – é a fundadora da sociedade civil, isto é, antecede todas as outras formas estruturais.

¹ Cf. Grundrisse.

antagônicos. Em outros termos, a política se apresenta como a fundadora de toda a sociabilidade, e inexoravelmente necessária para a existência de uma sociedade civil. De sorte que a fé na política, isto é, a determinação ontopositiva da política, tem em contrapartida a determinação negativa do homem, *ipso facto*, caracteriza uma natureza humana com indelével e formativa maldade de caráter.

Na obra de Maquiavel não existe uma ética geral senão àquela que vai de encontro com a política. O grande feito do Maquiavel foi ter determinado sumariamente a politicidade de seu tempo, a ponto de dizer que o legislador e o exército assumam papéis principais. Assim, a instância da política contradiz diretamente a existência de uma ética humana, pois a política é o controle necessário para assegurar o convívio social. Doravante, leis e forças são indissociáveis na visão maquiaveliana.

Embora o tema da maldade natural do homem não seja original de Maquiavel é nele que a teoria encontra difusão ocidental sem precedentes, desembocando na teoria do *bellum omnium contra omnes* de Hobbes, um século depois, reafirmando o Estado como elemento indispensável. Teoria não somente estranha ao marxismo, mas superada também por Gramsci nos mesmos *quaderni*:

Na realidade de todos os Estados, o “chefe de Estado”, isto é, o elemento equilibrador dos diversos interesses em luta contra o interesse predominante, mas não exclusivo num sentido absoluto, é exatamente o “partido político”; ele, porém, ao contrário do que se verifica no direito constitucional tradicional, nem reina nem governa juridicamente: tem “o poder de fato”, exerce a função hegemônica e, portanto, equilibradora de interesses diversos, na “sociedade civil”; mas de tal modo esta se entrelaça de fato com a sociedade política, que todos os cidadãos sentem que ele reina e governa. Sobre esta realidade, que se movimenta continuamente, não se pode criar um direito constitucional do tipo tradicional, mas só um sistema de princípios que afirma como objetivo do Estado o seu próprio fim, o seu desaparecimento, a reabsorção da sociedade política pela sociedade civil. (Gramsci, 1978, p. 102)

Na ontopositividade da política, à qual o pensamento maquiaveliano está naturalmente afiliado, maximiza-se a importância universal do poder político como *conditio sine qua non* da civilização. A desqualificação do ser humano não é menos evidente, mas exige que seja devidamente realçada em seus verdadeiros parâmetros históricos, para que não corra o risco de ser elevada a estatuto natural *a priori*. Maquiavel não fez um tratado específico sobre a maldade natural do homem, mas é evidente que esse é

o tema presente em seu *corpus* teórico. Para a reflexão política de Maquiavel é tão imprescindível a autonomia do poder quanto a perversidade humana, subvertendo a lógica de Cícero. *Verbi gratia*:

Precisa, pois, ser raposa para conhecer os laços e leão para aterrorizar os lobos. Os que se fizerem unicamente de leões não serão bem sucedidos. Por isso, um príncipe prudente não pode nem deve guardar a palavra dada quando isso se lhe torne prejudicial e quando as causas que o determinaram cessem de existir. Se os homens todos fossem bons, este preceito seria mau. Mas, dado que são pérfidos e que não a observariam a teu respeito, também não és obrigado a cumpri-la para com eles. (Maquiavel, 1978, p. 79-80).

Na medida em que os homens possuem inerentemente uma negatividade, a política deve cumprir o papel de equilíbrio, o demiurgo. Portanto, o que é vital deixar patente é que os dois complexos ontológicos – política e natureza humana – polarizados qualitativamente e impermeáveis um ao outro, aparecem, no entanto, funcionalmente indissociáveis, e numa relação inversamente proporcional que desfavoreceu radicalmente o homem, o qual, negativamente determinado, se converte na pedra angular que suporta ou torna possível, no extremo oposto, a alta qualificação da política – estranho ao pensamento marxiano.

Ao contrário, Marx, ao determinar a política como ontonegativa, se distancia definitivamente da positividade política maquiaveliana. É preciso mostrar que o pensamento marxiano não é um humanismo, no sentido de uma reflexão a partir de uma valorização unilateral e *a priori* do homem, mas uma reflexão *a fortiori* e imanente voltada à entificação do humano, do ser autoposto em seu processo real e contraditório de autoposição. A ontologia marxiana não é um sistema abstrato de verdades absolutas no feitio tradicional, mas um estatuto ontológico, cuja fisionomia é traçada por um feixe de lineamentos categoriais enquanto formas de existência do ser social.

A ONTONEGATIVIDADE DA POLÍTICA EM MARX

Marx não percebe de imediato a categoria ontológica da negatividade do homem quando ocorre uma positividade da política. Nessa sua crítica da razão política é, pois, necessário saber que Marx possui dois momentos distintos em sua acepção. A primeira, em sua tese doutoral, o filósofo alemão, ainda epicurista, tenta ligar a filosofia à política

liberal³, entendendo a política e o estado como a realização da racionalidade humana. Chamemos esse Marx de pré-marxiano, pois para ele, o espaço político emerge como a instância indispensável do controle das contraposições societárias antagônicas, em outros termos, há uma acepção ontopositiva da política. Portanto, nesse momento, há ainda uma identidade filosófica plena com Maquiavel. Ambos percebem uma classe progressista da história, e escrevem invocando essa classe e ambos concebem uma ontopositividade da política, pois Marx até esse momento era um neo-hegeliano de esquerda⁴.

Isso denota que o Marx pré-marxiano, comprovado pela Gazeta Renana, buscava a resolução dos impasses sociais através do recurso ao “formato racional do estado moderno e da universalidade do direito” (Chasin, 2000, p. 133). Como vemos no texto Observações Sobre a Recente Instrução Prussiana Acerca da Censura, Marx caracteriza a razão jurídica e política como elementos indissolúveis do homem.

A reconfiguração do padrão reflexivo que o eleva à condição de marxiano, acontece entre maio e setembro de 1843, como verificamos em suas correspondências com Arnold Ruge. Nesse período, Marx se desliga da Gazeta Renana, cria os Anais Franco-Alemães e instala seu gabinete de estudos em Kreuznach. Nessa guinada ontológica da qual Marx jamais abandonara há três textos específicos, a saber: Sobre a Questão Judaica, de outubro de 1843; Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução, fins de 1843 e início de 1844 publicados originalmente nos Anais Franco-Alemães; e as Glosas Críticas Marginais ao Artigo ‘O Rei da Prússia e a Reforma Social’, Por um Prussiano, de agosto de 1844, publicados originalmente nos números 63 e 64 do *Vornärts!* no qual rompe definitivamente com Arnold Ruge, o último neo-hegeliano com quem ainda mantinha contato.

A concepção contida na Ideologia Alemã, de que o homem é uma forma específica de ser, e dada sua especificidade ontológica é compulsoriamente levado a forjar suas condições de existência, pode ser vista em Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução. Na obra, o ato fundador da sociedade civil deixa de ser a política para ser o trabalho em sua dimensão ontológica. A política é

colocada como figura transitória a ser naturalmente superada no momento subsequente imediato do evoluir da porção avançada da humanidade a caminho da emancipação. Desse modo Marx diferencia a revolução política (parcial) da revolução radical (emancipação humana). Para o filósofo,

O sonho utópico da Alemanha não é a revolução *radical*, a emancipação *humana universal*, mas a revolução *parcial meramente política*, que deixa de pé os pilares do edifício. Qual a base de uma revolução parcial? Apenas esta: uma *seção da sociedade civil* emancipa-se e alcança o domínio universal: uma determinada classe empreende a partir da sua *situação particular* uma emancipação geral da situação. Tal classe emancipa a sociedade como um todo, mas só no caso de a totalidade da sociedade se encontrar na mesma situação que esta classe. (Marx, 2005, p. 154)

A teoria que aborda a política e seu atributo jurídico como uma estrutura capaz de posicionar os homens em condições de igualdade na medida em que o estado elimina as distinções estabelecidas por nascimento, posição social, educação ou profissão, decretando-as como não-políticas, cai por terra em Sobre a Questão Judaica. No decurso analítico, Marx demonstra que o estado em sua essência ontológica aparece permitindo que a propriedade privada, a educação e a profissão, manifestando sua natureza particular, longe de abolir essas diferenças as legitima, pois o estado só existe na medida em que as pressupõe. Em síntese, o estado e a política só fazem valer sua universalidade na existência da desigualdade.

Portanto para Marx, nessa metáfora poderosa, a sociedade civil se contrapõe à política, *id est*, a sociedade civil não possui a política como atributo ineliminável: “o estado político, em relação à sociedade civil, é precisamente tão espiritual como o céu em relação à terra” (*apud* Chasin, 2000, p. 145). No bojo limitado da emancipação política, nos encontramos com o sufrágio universal do estado de direito, que separa o homem em indivíduo privado e cidadão. Assim, os chamados direitos do homem constituem apenas os direitos de um membro da sociedade civil, isto é, do homem separado dos outros homens e da comunidade. Expliquemos melhor: a essa categoria Marx denomina indivíduo circunscrito, pois cada homem vê no outro não a realização do seu gênero, o humano, mas a limitação da sua própria liberdade. Como se vê na conhecida Declaração dos Direitos do Homem de 1791 a liberdade consiste em poder fazer tudo o que não prejudique outrem. Desse modo, na formulação jurídica dos direitos humanos, o homem está longe de ser concebido como um ser genérico, mas, ao contrário, a própria vida genérica

³ Cf. CHASIN, J. Marx: Estatuto ontológico e resolução metodológica. In TEIXEIRA, F. *Pensando com Marx*. São Paulo: Ensaio, 1995.

⁴ Cf. também FREDERICO, C. *O Jovem Marx: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Cortez, 1995.

aparece como sistema externo ao indivíduo, como limitação de sua independência originária.

Marx vislumbra na revolução permanente a saída desse impasse. Essa revolução permanente deveria ter como protagonista a classe que no século XIX fora o produto mais autêntico da grande indústria, como denominado na Crítica ao Programa de Gotha: o proletariado. O proletariado não é senão a classe capaz de levar a cabo a emancipação humana enquanto uma esfera universal “por seus sofrimentos”, por sorte que o proletariado não assuma interesses de classe mas a identificação com o ser humano genérico. Como lemos em Marx, no trecho em que se oferece a ontonegatividade da política:

Onde existe então, na Alemanha, a possibilidade positiva da emancipação? *Eis a nossa resposta*: na formação de uma classe que tenha *cadeias radicais*, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua caráter universal porque seus sofrimentos são universais e que não exige uma *reparação particular* porque o mal que lhe é feito não é um *mal particular*, mas o *mal em geral*, que já não possa exigir um título *histórico*, mas apenas o título *humano*; de uma esfera que não se oponha às conseqüências particulares, mas que se oponha totalmente aos pressupostos do sistema político alemão; por fim, de uma esfera que não pode emancipar-se a si mesma nem a se emancipar de todas as outras esferas da sociedade, sem emancipá-las a todas – o que é, em suma, a *perda total* da humanidade, portanto, só pode redimir-se a si mesma por uma *redenção total* do homem. A dissolução da sociedade, como classe particular, é o *proletariado*. (Marx, 2005, p. 155-6)

Não sendo uma invocação à classe que “não sabe”, somente, por esta ser a classe progressista, o Manifesto Comunista desenvolve os delineamentos do primeiro manifesto metapolítico da história. Metapolítico porque já reconhece que o poder político é a violência organizada de uma classe e que o proletariado ao passar de classe social à esfera universal traz consigo o germe da abolição do antagonismo entre classes, portanto, da abolição da política enquanto sua própria dominação como classe, na medida em que a ação do proletariado tem como um dos pressupostos a tomada do poder político para daí então, no próprio processo dessa emancipação, o estado e o poder político se dissolverem frente às novas condições existentes.

Esses lineamentos da crítica da razão política iniciada nos Manuscritos de Kreuznach são repostos por Marx nas Glosas Críticas Marginais ao Artigo ‘O Rei da Prússia e a Reforma Social’, Por um Prussiano.

No artigo de Ruge, a sublevação dos silesianos fracassara por não possuir uma “alma política”. Para Marx, ao contrário, não se trata de alma política, isto é, de substituir um governo por outro, mas de abolir a própria política. Uma revolução social sem alma política é impossível, pois, mesmo que a revolução social simbolizasse a sublevação num único distrito fabril, ela engendra um protesto do homem contra a vida desumanizada e, além de tudo, toda revolução dissolve a velha sociedade, e assim considerada é uma revolução social. Nas palavras de Marx:

O entendimento político é político precisamente porque pensa dentro dos limites da política /.../ e o princípio da política é a vontade. /.../ Quanto mais desenvolvido e generalizado se acha o entendimento político de um povo, mais o proletariado desperdiça suas energias – pelo menos no início do movimento – em revoltas irrefletidas, estereis, que são afogadas em sangue. Ao pensar sob forma política, divisa o fundamento de todos os males na vontade e os meios para os remediar na força e na derrubada de uma determinada forma de governo. Temos a prova disso nas primeiras explosões do proletariado francês. /.../ O entendimento político lhes ocultava as raízes da penúria social, falsificada a compreensão de sua verdadeira finalidade; o entendimento político enganava pois, o seu instinto social. (*apud* Chasin, 2000: 155-6)

A política para Marx, em sua anatomia originária, só pode existir com o pressuposto de atenuar as contradições inerentes ao modo de produção que separa drasticamente indivíduo e sociedade civil. Logo, nem politicista, nem economicista, a revolução deve ser revolução radical metapolítica, a saber: revolução que se apóia na tomada do poder político pela classe que objetiva a emancipação humana e que elimina no processo desta emancipação todo poder político, portanto, superando-o como condição para realização da mesma, para dar conta da totalidade, entendida por Marx como síntese objetiva de múltiplas determinações.

REFERÊNCIAS

- CHASIN, J. Marx: A Determinação Ontonegativa da Politicidade. In _____. *Tomo III – Política*. Santo André: Ad Hominem, 2000.
- _____. O Futuro Ausente. A conscientização da nova politicidade: Niccolò Machiavelli. In _____. *Tomo III – Política*. Santo André: Ad Hominem, 2000 b.
- GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril, 1973.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. Capítulo II: Glosas Críticas Marginais ao Artigo ‘O Rei da Prússia e a Reforma Social’ De um Prussiano. In *Práxis*, s.d., *mimeo*.

_____. *El Capital*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

_____. ENGELS, F. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998.

* Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais, Licenciado em História, Especialista em História e Mestrando em Ciências Sociais pela Unesp. Bolsista Fapesp da Pesquisa: As origens do marxismo etapista.