
ÉTICA E ATUAÇÃO POLÍTICA NO MARXISMO: SUBSÍDIOS PARA UMA DISCUSSÃO CONTEMPORÂNEA

ETHICS AND POLITICAL ACTION IN MARXISM: ELEMENTS FOR A CONTEMPORARY DISCUSSION

LA ÉTICA Y LA ACCIÓN POLÍTICA EN EL MARXISMO: ELEMENTOS PARA UNA DISCUSIÓN CONTEMPORÂNEA

Igor Fernandes Oliveira¹

Resumo: O presente artigo pretende colaborar para as discussões em torno da relação entre *ética e atuação política* no interior do marxismo. Para tanto, elegemos discutir o tema a partir dos textos clássicos de Marx e Gramsci. Apesar da clara limitação do número de autores discutidos, pode-se argumentar que os problemas e soluções colocadas por Marx e Gramsci atravessam o debate marxista em geral, permitindo, por isso, vislumbrar alguns dilemas e possibilidades centrais dados à problemática no campo.

Palavras-chave: Ética, Política, Marxismo, Hegemonia

Abstract: The present article attempts to discussions around the relationship between ethics and political activism within Marxism. Thus, we have chosen to discuss the theme from the classic texts of Marx and Gramsci. Despite the clear limitation of the number of authors discussed, it can be argued that the problems and solutions raised by Marx and Gramsci cross the Marxist debate in general, allowing therefore to glimpse some dilemmas and opportunities related to the central issue in the field.

Key-words: Ethics, Politics, Marxism, Hegemony

Resumen: Este artículo trata de discusiones en torno a la relación entre la ética y la acción política dentro del marxismo. Para ello, se optó por discutir el tema de los textos clásicos de Marx y Gramsci. A pesar de la clara limitación del número de autores tratados, se puede argumentar que los problemas y las soluciones planteadas por Marx y Gramsci cruzar el debate marxista en general, permitiendo, por tanto, a vislumbrar algunos dilemas y oportunidades de atención a la cuestión central en el campo.

Palabras clave: Ética, Política, Marxismo, Hegemonia

Introdução

O presente artigo pretende colaborar para as discussões em torno da relação entre *ética e atuação política* no interior do marxismo. Para tanto, elegemos discutir o tema a partir dos textos clássicos de Marx e Gramsci. O primeiro formulou suas teses atacando os problemas tradicionais colocados pela relação entre “ética” e “política” em seu próprio tempo. Já Gramsci, colaborou de forma decisiva para reconceitualizar a questão, historicizando-a e associando-a integralmente a um movimento político (hegemônico). Apesar da clara limitação do número de autores discutidos, pode-se argumentar que os problemas e soluções colocadas por Marx e Gramsci atravessam o debate marxista em geral, permitindo, por isso, vislumbrar alguns dilemas e possibilidades centrais dados à problemática no campo.

É nesse sentido que também pretendemos colaborar para a discussão sobre a relação entre essas duas dimensões no debate político atual. Num período em que a transformação “política” está desacreditada e subsiste um apelo forte à “ética” nas “micro-políticas”, torna-se interessante rediscutir a relação entre estes dois conceitos no interior da tradição marxista. Como relacioná-los? É necessário dissociar estas duas “preocupações”? Arrastada pelo roldão de transformações da política no mundo contemporâneo, a própria esquerda não pôde se desviar do tema, e alguns intelectuais marxistas consagrados não deixaram de mobilizar determinada concepção de “ética” em sua atuação política ². A “ética” deve predominar sobre a “política”?

Marx (e Engels): ambigüidades de uma questão ausente

Como destacou Guido Liguori, na teoria de Marx, como em grande parte do marxismo, parece não haver espaço para os problemas da ética e da moral. Imbuído de um espírito realista e de uma visão “antimoralista” da história, Marx atacou ferozmente qualquer tentativa por demais abstrata e universalizante de qualificar a conduta humana. Em uma sociedade atravessada por conflitos e desigualdades de classe cada vez mais avassaladores, como a que observava, não deveria haver espaço para o estabelecimento de uma ética pura, afastada das considerações sobre as condições concretas em que os homens viviam e se relacionavam. ³

Para os objetivos deste texto, podemos destacar três pontos no pensamento do autor que parecem sustentar essa posição em sua relação com a ação política. Primeiramente, ao enfatizar o constante abalo de todo o sistema social, que distingue a “época burguesa” de todas as precedentes, Marx e Engels vislumbram um quadro no qual as noções tradicionais de moral e dignidade parecem simplesmente dissolver-se sob as pressões da acumulação de capital:

Onde quer que tenha conquistado o Poder, a burguesia calçou aos pés as relações feudais, patriarcais e ilídicas. Todos os complexos e variados laços que prendiam o homem feudal aos seus ‘superiores naturais’, ela os despedaçou sem piedade, para só deixar subsistir, de homem para homem, o laço frio do interesse, as duras exigências do ‘pagamento à vista’. [...] Fez da dignidade pessoal em simples valor de troca; substituiu as numerosas liberdades, conquistadas com tanto esforço, pela única e implacável liberdade de comércio. (MARX, ENGELS, 1983, p. 23)

Neste quadro, onde “tudo o que é sólido desmancha no ar” (BERMAN, 2007), a atividade política prática corria o risco de se “ossificar” ao apegar-se unicamente a luta por uma dignidade perdida. Seria justamente na compreensão das transformações contemporâneas e na resposta política a elas que o proletariado poderia encontrar a chave para uma transformação social realmente efetiva. Por isso, qualquer tentativa de estabelecer à atividade política um fim absoluto relacionado a ética ou a moralidade estaria fadada, segundo o autor, a incorrer em um raciocínio metafísico ou mesmo idealista.

Mas podemos colocar a questão: o processo de luta dos trabalhadores não mobilizaria nenhuma dimensão “ética”? No *Manifesto Comunista*, como em outros textos dos autores, a questão simplesmente não é formulada nestes termos. Ao enfatizar a desestabilização constante de todas as relações sociais sob o modo capitalista de produção, Marx e Engels (1988) desconfiam de qualquer ação pautada unicamente na

luta pela “moralidade”. A ética, em sua acepção tradicional, não deveria servir de base para a atuação política prática, uma vez que essa se associava a transformação efetiva de toda atividade social, sob condições históricas e sociais sem precedentes.

Em segundo lugar, como um desdobramento do primeiro ponto, Marx parece recusar qualquer possibilidade de estabelecer um *ideal* único, mesmo que ético, como motivação isolada da ação política. Como uma postulação radical da união entre teoria e prática, o autor defende que a “revolução” não poderia conceber-se a si mesma afastada de seu movimento prático-concreto: como agente por excelência da transformação social, o proletariado não deveria apegar-se a um ideal abstrato passado ou mesmo futuro, mas, a partir de suas condições gerais de vida, movimentar-se buscando transformar a si mesmo e o mundo. Também no *Manifesto Comunista*, Marx e Engels explicitam claramente esse ponto de vista:

As concepções teóricas dos comunistas não se baseiam, de modo algum, em idéias ou princípios inventados por tal ou qual reformador do mundo. São apenas a expressão geral das condições reais de uma luta de classes existente, de um movimento histórico que se desenvolve sob os nossos olhos. (MARX; ENGELS, 1988, p. 31)

Posteriormente, na terceira parte do texto (Literatura Socialista e Comunista), é questionada a atuação do “socialismo e comunismo crítico-utópico” justamente por fixar a organização social em um fim teleológico e absoluto:

À atividade social [os socialistas e comunistas utópicos] substituem sua própria imaginação pessoal; às condições históricas da emancipação, condições fantasistas; à organização gradual e espontânea do proletariado em classe, uma organização da sociedade pré-fabricada por eles. A história futura do mundo se resume para eles, na propaganda e na prática de seus planos de organização social. (MARX; ENGELS, 1988, p. 44)

Nesse trecho fica claro que, em sua crítica ao socialismo que consideravam utópico, Marx e Engels descartam qualquer possibilidade de ação política que não se conceba como *atividade social*, que coloque um ideal puro acima de suas “condições históricas de vida” e “emancipação”. Nesse sentido, defendem a proposta de que não será um projeto político pré-concebido que deverá servir de base para a ação da classe trabalhadora, como vêem nas propostas de Fourier ou Saint-Simon, mas, ao contrário, o próprio processo de luta em seu “movimento histórico”.⁴

Como conciliar ética e política em uma formulação que se recusa a estabelecer um *ideal* único como móvel da ação política? Certamente, nos escritos marxianos, parece não haver espaço para o estabelecimento de uma motivação ética abstrata e absoluta, e, nestes termos, ela não se coloca como questão. Ao privilegiar a atuação política como atividade social, “revolucionária”, Marx parece ter deixado a problemática dos “valores” que devem ser buscados pela prática política à margem de sua reflexão. A política não se relaciona diretamente com a atuação valorativa dos sujeitos em qualquer esfera prescrita, mas está dialeticamente envolvida na luta de classes. É evidente que pode-se descobrir uma motivação ética para a atuação política nos escritos do autor – presente, por exemplo, nas noções de justiça, igualdade e liberdade que acompanhavam seus argumentos –, mas, ao privilegiar a luta realizada em seu “movimento histórico”, essa dimensão não se coloca nem como determinante nem como elemento decisivo para a ação “revolucionária”.⁵ Nas condições em que se reproduz a sociedade capitalista, a classe

trabalhadora só encontrará a verdadeira justiça, igualdade e liberdade em seu próprio processo de luta social: transformar a si mesmo, a relação entre os homens e destes com o mundo exigia o abandono de qualquer *a priori* em relação a universalidade destas noções.

Por fim, principalmente em seus escritos mais maduros, Marx se recusa a qualificar a exploração observada no modo de produção capitalista como diretamente “injusta”. As relações econômicas e sociais responsáveis pela produção e a reprodução das exacerbadas desigualdades sociais capitalistas não derivam diretamente da falta de moral do burguês. Ao invés disso, a exploração capitalista é continuamente reforçada pelas próprias características da força de trabalho e de todo um desenvolvimento histórico precedente das forças produtivas e sociais, que Marx, como *cientista social*, pretendia descrever. Se Proudhon qualificou a propriedade como um “roubo”, uma “imoralidade” continuamente perpetuada, Marx a descreveu como uma relação social própria a todo um modo de produção. Afinal, em sua própria reflexão ontológica, Marx buscou relacionar o que os homens “dizem, imaginam e concebem” às determinações e objetivações presentes no processo de produção social da realidade. A ética, como objeto de conhecimento, não poderia ser encarada independentemente das circunstâncias de desenvolvimento da “vida material”:

Partimos dos homens reais, ativos, e à base de seu processo real demonstramos o desenvolvimento dos reflexos e ecos ideológicos desse processo de vida. [...] Moral, religião, metafísica, todo o resto da ideologia e de suas formas correspondentes de consciência, não retêm mais a aparência e independência. (MARX, ENGELS, 1977, p. 14)

Muitas vezes associou-se a essa proposição um cientificismo forte e objetivista: a descrição da estruturação da sociedade capitalista feita em termos objetivos, por vezes ignorava a agência dos sujeitos e sua relativa liberdade⁶. Nesse sentido, a explicação objetivista anulava qualquer possibilidade de existência da ação humana na história, sendo esta descrita unicamente em função de uma conjugação de determinantes econômicos, políticos e ideológicos. Estando a conduta humana determinada diretamente por esses fatores, a existência de qualquer preocupação “ética” na política poderia ser explicada como uma expressão de uma alienação particular a todo um modo de produção, uma vez que ela se manifesta sob condições específicas de produção social, e, ao não enfrentá-las de frente, acabava indiretamente por legitimá-las. Nestes termos, qualquer relação entre ética e política poderia ser concebida como uma ideologia (“falsa consciência”) que tinha como fim exclusivo retardar o avanço “revolucionário”.

Se nos primeiros pontos que destacamos poderia subsistir uma motivação ética de Marx em relação ao estabelecimento de uma sociedade mais “justa” – embora, como destacamos, ela não se colocasse para a luta “revolucionária” como um ideal isolado das condições históricas específicas –, neste segundo, essa motivação poderia ser mesmo apagada em face de uma formulação estritamente “científica”. Como “cientista social”, o observador poderia colocar a si mesmo radicalmente acima de qualquer proposição valorativa ou normativa, considerando qualquer idéia ou valor existente na sociedade, um produto ideológico direto do modo de produção capitalista. A partir desse ponto de vista, que tende a operar com uma separação radical entre sujeito e objeto, não existe qualquer motivação moral à crítica social, que se contenta em autodenominar-se “científica”.⁷

Gramsci: o querer ético-político

Se poderia derivar dos escritos marxianos uma formulação que associasse os valores “morais” em política a alienação específica de toda uma estrutura econômica, em Gramsci, a questão é colocada sob ângulo diverso. Em primeiro lugar, o autor recusa qualquer tentativa de enxergar os valores ideológicos em geral como reflexo direto de condições estritamente econômicas de produção “material”. Combinando uma leitura ampla do “Prefácio” de 1859, das *Teses sobre Feuerbach* e a reavaliação do “último” Engels, Gramsci chega a uma concepção *positiva* das ideologias, onde a definição de “falsa consciência” é inaceitável (LIGUORI, 2007, p. 80). Além disso, o autor desenvolve uma série de reflexões que exploram os processos políticos (hegemônicos) de organização, difusão e articulação das “visões de mundo” que não autorizam a identificação pura e simples entre as mesmas e as condições materiais de produção social, procurando dar conta da complexidade de mediações existentes entre esses dois domínios. Como parte integrante das “superestruturas”, determinados valores “éticos” presentes na conduta política não poderiam ser considerados unicamente como um produto (alienação) particular de determinada estrutura econômica.

No entanto, Gramsci não se limita a rejeitar uma visão que considerasse a associação entre ética e política ideológica (“falsa consciência”). Se os escritos marxianos poderiam deixar implícita a associação entre determinados valores e a prática política, Gramsci afirma com todas as palavras, a motivação ética que funda a sua atuação como dirigente comunista; como um fim a ser buscado. Como um dos exemplos dessa posição, podemos indicar a digressão do autor – em seus parágrafos sobre o conceito de ‘catarsis’ – sobre a necessidade da configuração de uma nova forma *ético-política*, forma essa que associa a superação de todo um momento histórico-social que então se apresentava:

Pode-se empregar a expressão ‘catarsis’ para indicar a passagem do momento puramente econômico (ou egoísta-passional) ao momento ético-político, isto é, a elaboração superior da estrutura em superestrutura na consciência dos homens. Isto significa, também, a passagem do ‘objetivo ao subjetivo’ e da ‘necessidade à liberdade’. A estrutura da força exterior que subjuga o homem, assimilando-o e o tornando passivo, transforma-se em meio de liberdade, em instrumento para criar uma nova forma ético-política em fonte de novas iniciativas. (GRAMSCI, 1966, p. 53)

Neste trecho, o momento *ético-político* de que fala Gramsci deve ser a motivação da vida política: deve-se buscar chegar a um mundo integralmente diverso, no qual os limites históricos e sociais da “necessidade” e da objetividade – divisões de classe – sejam politicamente superados, e onde seja possível vivenciar o “reino da liberdade”, de uma “vida moral” realmente efetiva. Essa passagem revela uma relação entre a proposta gramsciana e a formulação marxista sobre o comunismo como o verdadeiro reino da “liberdade” – o reino da verdadeira auto-realização humana, como um “fim em si mesmo”. Porém, se nos escritos de Marx, como destacamos, esta motivação ética e normativa exista muitas vezes de modo implícito, Gramsci não se esquivava a colocá-la no centro de sua motivação política.

Outras passagens de seus escritos parecem associar um aspecto “ético” a preocupação com determinados momentos da ação política, ou, em seus próprios termos, a organização do consenso. Gramsci nos fala sobre a criação de um “bloco intelectual-moral” pela unidade entre os intelectuais e a

massa, sobre um tipo de “ética” que deve marcar a organização e a atividade do partido político, e mesmo sobre a criação de uma “ética” mais adequada a uma concepção do “real”⁸. Estes trechos parecem indicar que, para além da motivação última de realização de um mundo “moral” verdadeiramente efetivo, Gramsci também relacionou sua preocupação ética com o contexto político e histórico mais imediato, onde determinadas condutas deveriam ser sustentadas para a realização e a organização das “vontades coletivas”.

Como entender esses usos dos conceitos de ética e moral nos *Cadernos*? Como não cair em um uma proposição puramente “idealista” sobre a questão? Em primeiro lugar cabe destacar que Gramsci também está longe de considerar a problemática tradicional da ética de forma universalista ou abstrata, tal como foi atacado vigorosamente pelo próprio Marx em seu tempo. Se Marx recusou qualquer tentativa de qualificar a conduta em geral em uma sociedade marcada por agudos conflitos de classe, Gramsci igualmente não concebe a “ética” em sua reflexão como um elemento isolado de condições histórico-sociais específicas. Em seus parágrafos sobre o conceito *Ética*, discutidos à luz de uma proposição kantiana, o autor desenvolve aspectos da questão:

ÉTICA – A máxima de Kant – ‘Atue de tal maneira que a tua conduta possa tornar-se, em condições similares, uma norma para todos os homens’ – é menos simples e óbvia do que a primeira vista possa parecer. O que é que se entende por ‘condições similares’?⁹ [...] A máxima kantiana pode ser considerada um truísmo [...] pressupõe uma única cultura, uma única religião, um conformismo ‘mundial’.
A objeção que não me parece exata é esta de que não existem ‘condições similares’, já que entre as condições está compreendido aquele que atua [...].
É possível que a máxima de Kant esteja ligada a seu tempo, ao iluminismo cosmopolita e à concepção crítica do autor [...]. Portanto aquele que atua é o portador das ‘condições similares’, ou seja o criador delas: isto é, ele ‘deve’ atuar segundo um modelo que gostaria de ver ‘difundido’ entre todos os homens. (GRAMSCI, 1966, p. 60)

Atacando a possibilidade de não existirem condições históricas similares, Gramsci associa essa concepção ética “tradicional” a um truísmo tipicamente iluminista, própria a toda uma concepção de *homem* universalista que ganhou desenvolvimento a partir do século XVIII. Como apontou Guido Liguori, ele, “historicista absoluto”, considera a moral um “fato plenamente histórico”: a generalização e a universalização de um princípio moral levariam apenas a “generalização de crenças historicamente determinadas” (LIGUORI, 2007, p. 133); não podendo, por isso, ser o que conhecemos como “ética” uma reflexão isolada das condições de vida dos homens. Nesse sentido, é interessante notar desde já, que Gramsci associa o “problema ético” a toda uma difusão de modos de vida específicos, que necessitam ser historicamente “difundidos” e conformados.

Podemos agora estender nossa questão: considerando a “ética” um fato plenamente histórico, como Gramsci concebe, em sua atuação e reflexão, aspectos que relacionam a moral à atuação política? Aqui nos aproximamos do ponto que gostaria de destacar neste artigo, principalmente em função do que acredito ser a contribuição gramsciana para o problema dentro do marxismo. Escrevendo sobre a “ciência moral” e o “materialismo histórico”, o autor nos ajuda a esclarecer esse ponto:

A base científica de uma moral do materialismo histórico, ao que me parece, deve ser buscada na afirmação de que a ‘sociedade não se propõe objetivos para cuja solução já não existam as condições necessárias’¹⁰. Existindo as condições, ‘a solução dos

objetivos torna-se dever, a vontade de tornar-se livre'. A moral se transformaria em uma pesquisa das condições necessárias para a liberdade, do querer em um certo sentido, na direção de um certo fim, bem como para a demonstração de que estas condições existem. (GRAMSCI, 1966, p. 119-120)

Cabe primeiramente destacar que, neste trecho, a problemática “tradicional” da ética – como a gnosiologia dos juízos referentes à conduta humana – não encontra seu lugar. Em termos epistemológicos, a “ética” não é somente objeto de conhecimento. Como destacam outros autores, Gramsci parece ampliar a problemática e a associá-la a toda uma difusão e conformação de modos de vida específicos, a um momento de *hegemonia*. No campo do marxismo, Georg Lukács desenvolveu uma reflexão sobre a “ética” a partir do fundamento imanente do próprio processo do fazer-se homem, onde as dimensões do *trabalho* e do *ser social* adquiriram centralidade. Gramsci, estendendo esse domínio, não associa a problemática apenas a uma gênese materialista da categoria, mas, além disso, relaciona-a a um momento *político*, no sentido forte do termo, hegemônico.

É nesse sentido que concebe o Estado como ético, educador ¹¹. É nesse sentido também que os intelectuais participam de determinada “direção moral” nas formações sociais e que a “ética” liga-se a toda uma concepção do mundo e a modos de vida desenvolvidos historicamente. O que tal definição parece ressaltar é exatamente a necessidade de complexos processos *políticos* na conformação e organização de determinada “ética”, entendida não unicamente como um “juízo valorativo” e normativo acerca da universalidade humana, mas como uma dimensão inerente a existência e a organização dos modos de vida nas formações sociais. Por isso, na sociedade capitalista ela não deixa de associar-se hegemonicamente, mesmo quando deixa implícita ou se coloca acima dessa relação, ao momento da produção e reprodução da vida “econômica” (às necessidades impostas pela contínua acumulação do capital) e as necessidades de unificação das frações da classe dominante no Estado.

Estando a “base científica de uma moral do materialismo histórico” diretamente associada à determinadas *condições* necessárias para a “liberdade”, ela se desloca de seu ângulo estritamente “subjetivo” e se associa a um momento político e histórico. Longe de relacionar a questão a uma problemática abstrata ou universalista dos valores humanos, Gramsci a identifica à processos sociais e políticos específicos – à “direção de um certo fim” – presentes na própria organização das concepções de mundo e dos modos de vida: um *querer-ser* que também é *político*, inserido em condições históricas e “correlações de forças” específicas.

Acredito que é somente neste sentido que se pode compreender a preocupação do autor com determinada “ética” da ação política: não como um *ideal* único que deve pautar a política em todos os contextos, mas como um sentido geral que deve marcar a atuação política em seu movimento histórico (hegemônico), e, como procura desenvolver em muitos de seus escritos, na relação inerente com os modos de vida específicos envolvidos no processo. Aqui, a ética deixa de ser valor transcendente à sociedade e liga-se, através do momento político, aos processos históricos de produção e reprodução da vida. Nesse âmbito se pode compreender o interesse constante e vigoroso de Gramsci pelas especificidades da formação social que historicamente se desenvolveu na Itália e com o envolvimento da classe trabalhadora italiana ao longo de todo esse processo. A problemática não pode deixar de considerar

os diferentes momentos econômicos, políticos e culturais que marcam a realização dos modos de vida, especialmente os da classe trabalhadora em constituição, e a forma como, através de uma construção hegemônica, eles se relacionam com os imperativos específicos do desenvolvimento capitalista. Tal observação também pode ser avaliada pela freqüente associação que o autor faz deste problema com todo o questionamento acerca do Estado.

Desta forma, podemos ressaltar que, se Gramsci nos indica a necessidade da formação de um bloco “intelectual-moral” e da construção de determinada “ética” para a atividade partidária, não é com o objetivo “abstrato” de qualificar condutas ou de alcançar determinado fim teleológico, mas de enfatizar determinadas condições para a *realização* prática das “vontades coletivas”, para a transformação dos próprios modos de vida em seu pleno movimento político. Aqui, a “ética” não deve se colocar acima da economia ou mesmo da política como uma esfera à parte, mas, assumindo a sua relação com os diversos momentos presentes na totalidade da vida social, deslocar-se definitivamente de sua problemática “idealista”: uma “ética” ampliada, poderíamos dizer, e integralmente ligada à atuação política, à construção de uma outra hegemonia.

Essa associação entre determinada ética e a atividade política também parece estar intimamente ligada a toda a reavaliação que o autor faz da atividade política, já destacada por ampla literatura. Se os escritos marxianos não definiram uma atitude única que pautasse o processo político e encaminhasse a “revolução” social, pelas próprias características em que Marx formulou o problema ¹², Gramsci associa uma nova atitude “revolucionária” às transformações históricas do *político* no Ocidente. Diferentemente do momento vivido por Marx, onde predominou a “guerra de movimento”, Gramsci vislumbrava uma nova fase histórica onde predominaria a “guerra de posição” – resultado de toda uma complexidade adquirida pelas superestruturas e pelo Estado na construção do consenso. Nesse sentido, o autor efetua toda uma ampliação teórica do político e do Estado, onde a estratégia “revolucionária” deveria assumir um novo sentido e relacionar-se efetivamente com a práxis social na construção de uma hegemonia da classe trabalhadora (BUCI-GLUUCKSMANN, 1980). Por isso, se a política liga-se a organização da “vontade coletiva” em relação às complexidades assumidas pela hegemonia no mundo capitalista ocidental, ela não pode prescindir de uma dimensão “ética”, mesmo que conceitualmente redefinida em sua relação com a práxis social.

Considerações Finais: “ética” ou “política”?

Nas últimas décadas cansou-se de denunciar a política como mera “técnica”, como instrumento unicamente funcional que passava por cima de tudo e se utilizava de todos os meios para alcançar seus fins. Denunciou-se a falta de ética da política ancorando-se a ação social em um ideal “ético-humanista”, por vezes potencializado pela visibilidade e o espetáculo que lhe proporciona a mídia. As questões também não deixaram de estar presentes na teoria política contemporânea: Gadamer, por exemplo, se apoiou em uma noção de “tolerância” como *limite* da atuação política; já Habermas, atuando com propriedade no debate político internacional, em determinada concepção de “ética” para a realização

política das “ações-comunicativas”. Não obstante a importante contribuição destes autores para o desenvolvimento das discussões associadas à questão, o que estas posições parecem manifestar é exatamente a separação radical efetuada entre “ética” e atuação “política”: sendo a “política” mera técnica desprovida de “sentido”, optou-se pela “ética” como móvel por excelência da ação social.

É fácil perceber que essa concepção da atividade política como mera “técnica”, em oposição a “moral”, não encontra sua expressão nos textos clássicos de Marx. Embora o autor não deixasse de defender explicitamente o uso de alguma violência política para desenvolver o “processo revolucionário”, ela não serviria unicamente como “técnica” para alcançar um fim teleológico, mas para desencadear desenvolvimentos cujas realizações, por sua amplitude e potencialidade, não deveriam ser socialmente previstas (TEXIER, 2005). Por outro lado, ao privilegiar a ação como *atividade social*, “revolucionária”, Marx também não deixou nenhum lugar para qualquer problemática “ética”, em seu sentido “tradicional”. “Política” e “ética”, em seus sentidos estreitos, não encontram aqui seu lugar e desenvolvimento, nem se colocam como questões primeiras da ação “revolucionária”.

Com as exigências e experiências históricas e políticas postas pelo século XX, essas ambigüidades encontraram posições opostas dentro do marxismo. Vörländer (tal como alguns teóricos contemporâneos) considerando os limites do marxismo como “ciência econômica e social”, buscou na “ética” kantiana uma base para a ação política prática, socialista – aqui a “ética” “orientaria” a ação revolucionária, fornecendo-lhe uma base para a atuação política e social pretensamente ausente no marxismo. Por outro lado, a negação da existência de qualquer proposição ético-normativa no interior do marxismo, reduzindo o mesmo a uma “ciência” objetiva, por vezes resultou em passividade política – as “leis históricas” determinariam o processo social – ou em política científica *stricto sensu* – um olhar puramente objetivo produzia a “aceleração” na história, o “caminho da revolução”. Diante desse dilema, cabe-nos indagar: estamos fadados a optar por uma submissão estrita da “política” à “ética” ou a uma negação mecanicista da validade política da última?

Como destacamos ao longo do texto, Gramsci parece, ainda hoje, nos dar indicações importantes sobre o problema. Se um ideal “ético” se coloca hoje em dia como base única para o desenvolvimento de ações sociais, denunciando-se a “política” como mera manipulação e excluindo qualquer consideração mais ampla sobre as pressões e determinações do modo de produção capitalista¹³, o autor nos coloca outros aspectos e pressupostos para pensar a questão. Em primeiro lugar, Gramsci não recusa a motivação “ética” de sua atuação política, afirmando explicitamente a busca pelo que chama um “mundo moral” realmente efetivo. Porém, ao invés de considerar a questão sob um referencial “universalista”, relaciona-a as condições históricas e sociais que tornariam possíveis essa realização: as condições de vida atuais que tornariam possíveis a construção e a organização de outras visões de mundo e modos de vida. Por isso, se o autor não considera a política mera “técnica”, ampliando o seu conceito de Estado e política, também não considera a ética mero “ideal”, devendo esta relacionar-se diretamente com um sentido *histórico* e hegemônico mais abrangente – um sentido que deve orientar e se relacionar, praticamente, aos diversos aspectos da produção e realização da vida nas coletividades. É neste sentido

que o Estado é ético e deve-se se construir, politicamente, uma nova ética sob a hegemonia da classe trabalhadora.

Nos termos desse deslocamento conceitual acredito que podemos efetivamente repensar a questão. Tal como Gramsci, podemos assumir e relacionar nosso ideal “ético” a difusão e a organização de todo um modo de vida sob condições históricas e sociais específicas. Sua reflexão insiste exatamente em não desconsiderar a relação entre os ideais e a práxis social. Nesse sentido, não basta questionar a política como “técnica” e se apoiar em um “ideal” humano desvinculado da práxis, mas, também, assumindo que esse “ideal” encontra-se historicamente articulado a própria organização dos modos de vida como um todo, envolvê-lo na própria dinâmica dos processos sociais. Se encontramos atualmente a luta por uma ética “humanista” que abstrai a relação entre a mesma e a atividade social, e com isso, desconsidera as determinações e pressões que continuam a marcar a reprodução do modo de produção capitalista, com todas as suas conseqüências sociais, Gramsci nos convida a articular essas duas dimensões na luta por uma transformação política efetiva. Tal como argumenta Ellen Wood (2003), uma luta efetivamente democrática não pode situar-se unicamente no âmbito “ético-político” em seu sentido estrito, mas, considerando a produção e reprodução da vida real em toda a sua amplitude, tem de enfrentar os diferentes imperativos *econômicos* que continuam cada vez mais a determinar as circunstâncias e momentos da vida social. Também aqui, a “ética” não deve limitar a atuação “política”, mas, em sua acepção ampla (histórica), justamente envolvê-la e potencializá-la em sua realização.

Referências

- BERMAN, Marshall. *Tudo o que é sólido desmancha no ar*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2007.
- BUCI-GLUCKSMANN, Christinne. *Gramsci e o Estado: por uma teoria materialista da filosofia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- _____. *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- LIGUORI, Guido. *Roteiros para Gramsci*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Rio de Janeiro: Grijalbo, 1977.
- MARX, K.; ENGELS, F. Proletários e comunistas. In: _____. *O manifesto do partido comunista*. São Paulo: Global, 1988, p.21-47.
- _____. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1983.
- TEXIER, Jacques. *Revolução e democracia em Marx e Engels*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.
- VÁSQUEZ, Adolfo Sánches. Ética e marxismo. In: BORON, Atílio; AMADEO, Javier; GONZALEZ, Sabrina *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. São Paulo: Expressão Popular, 2007. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxispt/cap.%2012.doc>, acesso em 24/06/2010

WOOD, Ellen. *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2003.

Notas:

- ¹ Bolsista de Iniciação Científica do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ) na modalidade PIBIC, e integrante do grupo de pesquisa Memória, História e Produção de Conhecimento em Educação (MEHPCE), organizado no âmbito da Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense.
- ² Edward P. Thompson é um exemplo nesse sentido, principalmente em sua luta pelo desarmamento nuclear na década de 1980.
- ³ Guido Liguori desenvolveu o tema da moral e do “conformismo” em Marx e Gramsci, reflexão que serviu de inspiração direta para o presente artigo. Porém, procuramos traçar aqui não uma discussão centrada no tema do “conformismo”, mas na relação entre ética e atuação política na obra dos autores. (LIGUORI, 2007, p. 129).
- ⁴ Deixamos de lado aqui o questionamento acerca da ambigüidade da expressão “apenas a expressão geral das condições reais de uma luta de classes existente”, procurando compreender as implicações dessa formulação no estabelecimento da relação entre “ética” e “política” no texto dos autores, conforme destacaremos abaixo.
- ⁵ Guido Liguori observa que alguns autores, como Gerry Cohen, John Roemer e Jon Elster, acabaram reforçando ao máximo essa dimensão normativa das formulações marxianas e descobriram Marx como um “filósofo moral sem o saber”. Destaca, porém, que em seu entendimento, tais autores acabaram confundindo uma “teoria moral com a moralidade motivacional do autor”. (LIGUORI, 2007, p. 130).
- ⁶ Nesse sentido interpretou-se radicalmente a célebre passagem do Prefácio a *Contribuição à Crítica da Economia Política*: “[...] na produção social de sua existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade [...]”. (MARX, ENGELS, 1983, p. 301).
- ⁷ Adolfo Sánchez Vázquez (2007) ressalta que esta redução do marxismo à “ciência”, com a sua conseguinte incompatibilidade com a “moral”, está presente, entre outras, na interpretação althusseriana do “anti-humanismo” teórico de Marx.
- ⁸ Sobre este último ponto, Gramsci (2000, p. 20) escreveu: “É por isso que deve-se chamar a atenção para o fato de que o desenvolvimento político do conceito de hegemonia representa – além do progresso político-prático – um grande progresso filosófico, já que implica e supõe necessariamente uma unidade intelectual e uma ética adequadas a uma concepção do real que superou o sendo comum e tornou-se crítica, mesmo que dentro de limites ainda restritos”.
- ⁹ Guido Liguori observa que a expressão kantiana exata, que Gramsci cita de memória, é a seguinte: “Atua de modo que a máxima da tua vontade possa sempre valer em toda época como princípio de uma legislação”. O autor destaca que a inclusão da expressão ‘em condições similares’ no texto de Gramsci é um indício da crítica anti-universalista que o autor formula em relação à questão. (LIGUORI, 2007, p. 133-134).
- ¹⁰ Gramsci extrai essa formulação do Prefácio da *Contribuição à Crítica da Economia Política*.
- ¹¹ Gramsci (apud BUCI-GLUCKSMANN, 1980, p. 128) comenta: “Tarefa educativa e formadora do Estado, que tem sempre por fim criar tipos de civilização [civiltà] novos e mais elevados, de adaptar a civiltà e a moralidade das massas populares mais amplas às necessidades do contínuo desenvolvimento capitalista”. Gramsci coloca a problemática do Estado ético principalmente em seus apontamentos sobre Hegel, Croce e Gentile, nos quais questiona as posições idealistas associando-as a um momento de *hegemonia*.
- ¹² Jacques Texier, amparado em extensa documentação dos autores, destaca que, ao contrário do que se consagrou em parte do debate marxista no século XX, Marx e Engels não definiram um único caminho que levasse ao comunismo (revolução, ditadura do proletariado, sociedade sem classes). Observa, ao contrário, que o caminho traçado pelos autores expressou uma série de possibilidades de acordo com a análise do contexto político nacional observado, uma vez que para Marx e Engels, a política *stricto sensu* era uma questão secundária em relação à revolução social. Isso não significa que o comunismo poderia ser construído “cumulativamente” sob uma ordem social amparada nos pressupostos do desenvolvimento capitalista e das relações de classe, mas que a transformação da totalidade da práxis social, uma verdadeira transformação da vida prática em geral, deveria ocupar o primeiro plano do pensamento revolucionário, o que era condicionado de diferentes formas pelos arranjos das sociedades que Marx observou em seu tempo, e que exigia estratégias que levassem em conta essas especificidades. (TEXIER, 2005).
- ¹³ Penso por exemplo no discurso que busca legitimar a atuação da maioria das ONGs.