

UM REGRESSO A KARL MARX APÓS O COMUNISMO. ENSAIO DE ÉTICA TEOLÓGICA

Jorge Cunha

jtcunha@porto.ucp.pt

(UCP – FACULDADE DE TEOLOGIA – CEFi / PORTO)

Regressar ao estudo do pensamento de Karl Marx (1818-1883), duzentos anos após o seu nascimento, pode levantar algumas perplexidades. Ainda por cima, tratando-se de o estudar o ponto de vista de uma ética teológica. Algumas perguntas evidentes surgem ao espírito diante de um tal projecto. Marx e o marxismo não estão completamente fora do horizonte de uma moral política, após a queda dos principais regimes comunistas?, perguntará quem tem memória das atrocidades do comunismo. O marxismo e o comunismo não foram objecto de uma condenação persistente por parte da Igreja Católica?, perguntarão pessoas que se revêm no humanismo cristão. As objecções têm a sua pertinência.

E, no entanto, não se pode ignorar que milhões e milhões de seres humanos foram tocados pelo movimento a que as ideias de K. Marx deram um impulso decisivo. Um grande número morreu para as implantar e um grande número morreu para que não fossem implantadas. A memória dessa estranha história que fez a esperança e a desilusão de multidões nos leva a reabrir o assunto.

A ética teológica tem como tarefa inventar e justificar a instituição justa, tanto a nível político, como económico como social. Colocando-se à escuta da revelação divina e das instâncias humanas que tem um propósito semelhante, procura discernir os caminhos melhores para a organização da comunidade política.

Karl Marx, no dizer de Michel Henry, foi o filósofo pior compreendido de toda a história conhecida do pensamento (Henry, 2009: 7). Mas foi também o que teve maior influxo, por boas e por más razões, na vida concreta dos seus semelhantes. O seu propósito foi o de encontrar um caminho para a realidade da vida política, um lugar situado antes

e para lá da ideologia, vista precisamente como irrealidade. Como foi possível que a história de efeitos do seu pensamento tenha dado naquilo que todos conhecemos?

Inventar um caminho democrático para a comunidade política, evitando desvios na direcção da anarquia ou do totalitarismo, é tarefa da ética. É esse o sentido que no move neste regresso a Marx, esperando que a lição da história torne o tempo que vivemos mais lúcido para não voltar a criar as condições que tiveram de sofrer os seres humanos das gerações que nos precederam.

1. A obra de K. Marx no centro de um conflito

A obra de K. Marx está no centro de um conflito de interpretações que pode definir-se por duas posições: a de quem a olha dentro de uma perspectiva de continuidade com o comunismo; e a de quem acha correcto distinguir o pensamento do autor e a sua continuidade nos regimes comunistas e nos diversos marxismos que se reivindicam dela.

A abordagem que vamos chamar “de continuidade” é partilhada pela maioria dos comentadores da obra de Marx, do marxismo dito ortodoxo e do comunismo, entre os quais se destaca o nome de Louis Althusser. É também a impressão mais comum aos olhos dos comentadores católicos, seja o magistério dos Papas, sejam de estudiosos em contexto teológico. Este caminho de continuidade olha a produção filosófica, económica e propagandística de Marx como um todo indistinto. Por isso, Marx é visto, sem hesitação, como autor material ou moral de toda a ideologia que sustentou o programa revolucionário que levou à instauração do comunismo em diversos países. Ora, após o balanço histórico muito negativo que é justo fazer dos regimes comunistas, resulta completamente improponível qualquer ideia de actualidade do pensamento de K. Marx. Mas este não é o único caminho.

De facto, é possível e justo distinguir, dentro da cronologia dos textos de Marx, uma evolução das suas ideias e uma originalidade do seu pensamento que mantém actualidade e a que vale a pena regressar para pensar o nosso mundo de hoje. Por isso, damos como possível isolar o trabalho filosófico de K. Marx daquilo que foi o seu contributo para o

programa revolucionário que levou à instauração dos regimes comunistas, a ponto de o considerar o primeiro crítico do programa do comunismo que anda associado ao seu nome. Este trabalho de distinção é um tanto complexo e discutível. No entanto, esperamos mostrar, na companhia sobretudo de Michel Henry e de Paul Ricoeur, que não é impossível nem incoerente.

Vamos começar pela primeira, a versão da continuidade, tendo em conta apenas o pensamento católico e deixando de lado os estudiosos ortodoxos do marxismo.

2. Marx na origem do marxismo e do comunismo

O pensamento magisterial da Igreja Católica, expresso principalmente pela voz dos Papas, sempre se moveu dentro da linha de continuidade que vê Marx, o marxismo e o comunismo como um todo. Mas reparemos que a intenção dos pronunciamentos magisteriais era mesmo mostrar aos seus fiéis, e quem mais quisesse ouvir a sua voz, que a ideologia comunista era completamente disforme com qualquer ética política defensável. Isso é tanto a verdade quanto podemos encontrar condenações do comunismo mesmo antes que a obra de K. Marx tivesse qualquer papel nesse movimento.

De facto, desde a encíclica *Quanta cura* de Pio IX, encontramos uma oposição ao comunismo (Pio IX, 1864: 170). Este texto de 1864 é famoso pois contém, como apêndice, o célebre *Syllabus*, ou seja, um elenco das ideias modernas condenadas pela Igreja Católica. Entre essas, encontram-se as ideias liberais e outras entre as quais se insere o que chamavam, nesse tempo, socialismo e comunismo. No apartado IV desse elenco se fala de algumas “pestilências”, entre as quais o socialismo, o comunismo, que é alinhado junto com sociedades secretas e sociedades clérigo-liberais. É justo lembrar para o nosso propósito que tudo isso, de acordo com o texto, é condenado, em diversos pronunciamentos, que remontam até 1846. Ora é justamente por esta altura que K. Marx começa a escrever e a publicar a sua obra, a qual, portanto, não era ainda conhecida nem influente. A condenação não visa directamente Marx, mas o chamado comunismo utópico que ainda não tinha nada

que ver com o pensamento do nosso autor. Durante muito tempo, pois, a condenação do comunismo não visará o filósofo de Trier, mas outros autores não nomeados, entre os quais parece justo enumerar P.-J. Proudhon ou Ch. Fourier. Anotemos que o próprio Marx se mostrará muito crítico com diversos pontos destas mesmas ideias.

Cerca de três decênios passados, em 1891, ano em que foi publicada a encíclica *Rerum Novarum*, sob o Pontificado do Papa Leão XIII, é justo manter a mesma dúvida sobre se é o pensamento de Marx está diante dos olhos de quem redigiu esse texto. A apologia do direito natural à propriedade privada, os limites do poder estatal, a irregularidade do materialismo e da visão das sociedades como luta entre classes sociais, são aspectos que constam do pensamento da Igreja desde sempre e não são propostos, nesta altura, com um objectivo directo e explícito de condenar o pensamento de K. Marx. Eis algumas palavras suas: “Os Socialistas, para curar este mal (a miséria do operariado), instigam nos pobres o ódio invejoso contra os que possuem, e pretendem que toda a propriedade de bens particulares deve ser suprimida, que os bens dum indivíduo qualquer devem ser comuns a todos, e que a sua administração deve voltar para - os Municípios ou para o Estado” (Leão XIII, 1891: 642).

Quando, em 1931, o Papa Pio XI publica a sua encíclica *Quadragesimo Anno*, o comunismo tinha-se implantado na Rússia desde a revolução de Outubro de 1917. Já havia, então, um maior conhecimento sobre o funcionamento de um regime político comunista. Mas as notícias eram ainda bastante vagas. Mas, mesmo agora mantemos a dúvida sobre o endereço dos textos magisteriais. Não é costume deles fazer citações e descer a pormenores sobre o que têm em vista. Por isso, ficamos sem saber se visam o próprio pensamento de K. Marx. Do que não restam dúvidas é sobre a firme condenação do comunismo, como o implantaram Lenine e como o pensaram os outros teóricos do regime comunista concreto. O certo é que houve a lucidez de se opor desde cedo a esse modo de organizar a sociedade, quando havia da parte dos intelectuais do Ocidente uma aprovação, ou ao menos uma ambiguidade, em relação a esse regime totalitário.

O primeiro e único texto papal que, a nosso conhecimento, cita o nome de Karl Marx é a encíclica *Divini Redemptoris*, publicada pelo

mesmo Pio XI em 1937. Eis esse passo: “Ora, a doutrina que os *comunistas* em nossos dias espalham, proposta muitas vezes sob aparências capciosas e sedutoras, funda-se de fato nos princípios do *materialismo* chamado dialético e histórico, ensinado por Karl Marx, de que os teóricos do bolchevismo se gloriam de possuir a única interpretação genuína” (Pio XI, 1937: 69). Lembremos, desde já, que Pio XI publicou, quase na mesma altura, uma condenação formal do Nazismo. Por isso, dizemos que a Igreja tinha como ponto de mira o totalitarismo em todas as suas formas, e não, simplesmente, o comunismo e, muito menos, o pensamento de Marx.

Posteriormente, o discurso da Igreja evoluiu, mas a condenação do marxismo e comunismo manteve-se inalterada. À condenação teórica do regime, juntou-se a condenação disciplinar dos católicos de se filiarem em partidos comunistas ou de colaborarem, de todos os modos, com o programa comunista. J.-Yves Calvez, um jesuíta francês de grande competência, publicou, em 1956, um excelente estudo em que esta visão da ética católica dos Papas é exposta pela pena de um teólogo. Essa obra foi traduzida para português, em dois volumes e permanece um testemunho da oposição da Igreja ao totalitarismo comunista. Mas o erudito jesuíta não teve condições de olhar os textos do próprio Marx com a atenção que hoje lhes podemos dar.

Foi este novo contexto histórico que acompanhou a evolução dos regimes comunistas até 1989. Neste ano, aconteceu o desmoronamento do império soviético e, em 1991, é publicada a encíclica de João Paulo II, *Centesimus Annus*. Fazendo um balanço dos setenta anos de comunismo, sobretudo na Europa de Leste e na Ásia, o texto faz a sua leitura das razões que levaram o comunismo à sua queda. O principal erro é antropológico, assinala o texto, como aliás lhe compete. O comunismo que visa a oposição da Igreja é sobretudo aquela forma de ordem social que esmaga espiritualmente os seres humanos, impõe-lhe a confissão de uma ideologia que impede a criatividade, a liberdade, a espontaneidade de viver segundo a originalidade que o espírito produz em cada indivíduo. Mas outras razões levaram à queda do comunismo soviético como seja a sua ineficácia económica. Lembremos que o texto é muito devedor da experiência pessoal de Karol Wojtyła (1920-2005), o papa João Paulo II, que experimentou, na sua Polónia natal, o drama

de sobreviver sob um regime comunista. Após a queda do bastião do comunismo, a União Soviética, não faz mais sentido a crítica do comunismo e a comparação tradicional entre capitalismo e comunismo, os dois regimes que partilharam durante décadas a hegemonia do mundo. Nestas novas condições, o Papa propõe a democracia, segundo a tradição humanista do Ocidente, a economia livre ou economia de mercado, como paradigma ético da organização política das sociedades.

Após este breve percurso, é importante notar o seguinte. A Igreja católica, entre as outras Igrejas cristãs, mas mais do que elas, teve a lucidez de criticar o comunismo utópico e o comunismo histórico, mesmo antes de conhecer as vicissitudes da história de horror que o comunismo deixa no passivo da história humana. Lembremos que isto é tanto mais notável quanto original. De um modo geral, os intelectuais mais influentes da Europa levaram tempo a proferir uma condenação ética do comunismo. Entre os poucos intelectuais que viram com lucidez o horror do comunismo, é justo lembrar que Leonardo Coimbra (1887-1936) tem o mérito de ter feito uma análise muito avisada do problema, ao publicar, no remoto ano de 1935, um trabalho com o título *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*. Trata-se de uma reflexão de ordem antropológica e ética, por isso, um pouco distante das análises de K. Marx e das opções políticas e económicas dos países que viviam sob regimes comunistas.

Tentemos uma resposta provisória à nossa pergunta: a condenação que está patente nos textos eclesiais é uma condenação do comunismo ou uma condenação do pensamento de Marx? A resposta parece óbvia: é uma condenação do comunismo. Por isso, fica aberto o caminho para regressar à validade do pensamento de K. Marx. Mas, pensando melhor, a questão não é, apesar de tudo, assim tão simples.

Realmente os regimes comunistas históricos sempre se reivindicaram de uma tradição marxista. Uma tradição é um dado que perdura no tempo e que, fazendo o seu caminho, vai engrossando com novos contributos e novas razões. K. Marx esteve no início de um movimento revolucionário, assente numa lúcida análise da vida das sociedades no início da industrialização. Mas, a nosso ver, o seu propósito foi traído. O seu pensamento foi-se acrescentando de outros contributos de Engels, de Lenine, de Estaline, de Mao Zedong, e assim por diante.

Perante tal facto, pode voltar-se a Marx sem ter em conta este grande número de contribuições que se acrescentaram no tempo? Há algo incómodo nesta objecção: não se pode voltar a Marx sem ter em conta que o seu pensamento, com razão ou sem ela, deu origem a regimes políticos que todos conhecemos. Não voltamos a Marx para justificar a história de efeitos que as suas ideias, com verdade ou sem ela, originaram, mas sim para acompanhar de novo o seu autor à escuta da realidade da vida comum, em circunstâncias que têm ainda algo de comum com as que vivemos hoje.

3. A hermenêutica da descontinuidade da obra de K. Marx

Os textos papais aludidos referem diversos aspectos do comunismo que são completamente inaceitáveis à luz da ética política do cristianismo. São eles a supressão da propriedade privada, a confiança na eficácia da luta de classes, o totalitarismo do Estado, para além de uma visão determinista da história, do materialismo dialéctico e, evidentemente, da crítica da religião como fundamento de toda a alienação. Será mesmo isso que Marx propôs na sua obra filosófica?

Reparemos que estamos a escolher alguns aspectos do pensamento político e não de pensamento económico, em sentido estrito, que não pretendemos ter em vista nesta exposição. Por isso, olhamos Marx desde o horizonte do seu pensamento filosófico, aspecto que é menos considerado pelos analistas da sua obra.

Vamos tomar como sustentáculo da nossa exposição do pensamento de Marx a obra de Michel Henry (1922-2002), bem como o contraponto que dela fez Paul Ricoeur (1913-2005).

De acordo com a monumental obra de M. Henry, Marx tem uma profunda visão da vida política que foi completamente deixada na sombra pela tradição comunista. De facto, para Henry, esta tradição privilegiou os textos militantes de Marx, produzidos em ordem ao programa revolucionário do posterior marxismo, mas deixou quase completamente na sombra o pensamento filosófico. Por um lado, este pensamento não tinha o mesmo interesse mobilizador dos outros. Por outro lado, a principal das obras filosóficas que é “A ideologia alemã”

esteve inédita até aos anos trinta do século XX. E qual era o pensamento de Marx no âmbito da filosofia política?

Para compreender o pensamento de Marx é necessário ler a sua obra com uma preocupação interpretativa apta para lhe captar o sentido evolutivo.

Nos manuscritos dos primeiros anos (1842-1844), para falarmos de forma um tanto generalista, prevalecia a dependência de Marx em relação a Hegel e a Feuerbach, com a consequente opção de considerar o género humano, e não o ser humano concreto, como centro do seu humanismo. Outros pontos desta fase inicial da produção de Marx são também devedores dos seus mestres idealistas. A crítica da religião é de Feuerbach, bem como o conceito de trabalho, de revolução e o de alienação. Porém, mesmo aí podemos já observar perspectivas que, a nosso ver, anunciam a evolução do pensamento. É o caso do tema da propriedade privada, que é já identificada de forma objectivante como propriedade fundiária, mas que já é vista como tendo o seu fundamento no valor do trabalho humano: “A essência *subjectiva* da propriedade privada, a propriedade privada como atividade para si mesma, como *sujeito*, como *pessoa*, é o trabalho” (Marx, 1971: 63). Por isso, encontramos já, de forma incoativa, a ligação do valor económico à praxis *subjectiva* e não a uma qualquer objectividade ideológica. Esta ideia vai ser muito importante para o ponto de vista que queremos desenvolver.

Mas os anos seguintes conhecerão uma decisiva mudança de perspectiva. As ideias patentes na obra *A ideologia Alemã* representam uma inflexão importantíssima no pensamento de Marx que, segundo os comentadores que estamos a seguir, é completamente desconsiderada pela tradição marxista oficial. Esta é a obra de confronto entre a visão idealista e a outra visão que prevalece daí em diante: o pressuposto único da história são “os indivíduos vivos e actuantes”; “... em todos os estágios da história passada, os indivíduos reais foram substituídos pelo ‘homem’, que foi apresentado como força motriz da história” (Marx, 1998: 84). Falar dos “indivíduos vivos e actuantes” é introduzir os dois elementos principais do pensamento de Marx. O primeiro ponto é precisamente a afirmação da ideia de “praxis” como centro e conteúdo da realidade, em confronto com as representações

ideológicas, lugar da irrealidade. O segundo ponto é a substituição de um pensamento da objectividade por um outro que vê o real como uma fenomenologia subjectiva. A partir destes pressupostos, podemos analisar a diferença na análise dos temas que são objecto de discórdia quanto à teoria política.

Começamos pelo tema da propriedade privada. Devemos observar, em primeiro lugar, que não é completamente correcto dizer que Marx postulava a supressão da propriedade privada, no mesmo sentido em que o postulava o comunismo utópico. O seu caminho é mais complexo. Segundo Henry, Marx faz uma fenomenologia da vida individual que não parte de uma representação ideal da sociedade para a aplicar através de políticas revolucionárias. Pelo contrário, vê como único pressuposto da instituição e de uma ética social o indivíduo vivo a actuante. É na base desta fenomenologia da realidade subjectiva que se pode avaliar um tema como o destino da questão da propriedade.

Eis o que Marx escreve em 1845, na reconstituição do texto por M. Henry: “É verdade que no seu movimento económico, a propriedade privada se encaminha por si mesmo para a sua dissolução: mas isso acontece por uma evolução independente dessa mesma propriedade, uma evolução inconsciente, realizando-se contra a sua vontade, unicamente porque ela produz o proletariado enquanto proletariado (...). A miséria consciente da sua miséria moral e física, o embrutecimento consciente do seu embrutecimento e, por esta razão, tentando suprimir-se e superar-se” (Henry, 2009: 214). É a miséria vivida por indivíduos concretos, um sofrimento real e não uma ideia, que está na base da superação da carência. Neste acontecimento real, subjectivo, tem origem a mutação histórica pela qual a propriedade privada do possuidor vai decaindo de sentido e caminhando para a sua extinção. M. Henry dá a sua explicação: “Tal é, portanto, a origem do movimento de dissolução da propriedade privada: a afectividade de indivíduos determinados, as suas tonalidades particulares e as leis que as regem. Se podemos dizer que se trata de uma dialéctica, (não é a dialéctica Hegeliana) mas somente uma dialéctica da vida, é o seu (da vida) movimento, o movimento do sofrimento, o qual, pela sua natureza e em virtude do que é, procura suprimir-se a si mesmo” (Henry, 2009: 214).

Vamos enunciar mais dois aspectos antes de tentarmos perceber este caminho de compreensão da vida em sociedade, a partir desta fenomenologia da vida, como a pratica Marx, antes de ter este nome.

Caso relacionado com este é o da luta de classes. Como explica Marx este assunto que anda colado ao seu nome de forma muito controversa? A dita luta de classes é o afrontamento do proletariado com a burguesia, a classe possuidora. Esta luta costuma ser explicada na base do afrontamento de contrários, implícita na dialéctica hegeliana da evolução da história. Ora Marx dá outra explicação para esse facto. Também aqui encontramos, segundo Henry, uma definição afectiva do proletariado, e não uma definição sociológica ou ideológica. Esta tem origem “no vivido da angústia e do sofrimento que nasce o movimento que permanece sustentado por este mesmo vivido e pelo qual tende a suprimir-se. Um tal movimento é simplesmente a acção enquanto originada na afectividade, nas suas tonalidades determinantes” Henry, 2009: 214). A origem do proletariado não é, pois, a decisão de uma classe de lutar contra outra. É um evento espiritual acontecido na subjectividade angustiada de indivíduos concretos e reais. O proletariado aglutina indivíduos que sofrem uma condição e que, no acto de viver o sofrimento irreprimível, começam a superar a sua condição sofredora. Esta vivência originária da vida pode dar origem a um movimento político revolucionário. Mas este é de segunda ordem em relação ao primeiro e não pode ser visto sem referência ao primeiro.

O proletariado e a burguesia estão, pois, intrinsecamente ligados. É o primeiro que, pelo seu trabalho, produz o valor, o capital, com que a burguesia se identifica e de que se apropria injustamente. Como o trabalho sofredor do proletariado não conduz à satisfação da necessidade e gera um sofrimento contínuo, está criada uma contradição insanável que é a razão de ser da chamada luta de classes. Mas não se trata, desde logo e em primeiro lugar, de uma decisão consciente ou determinista que explica a luta de classes, uma decisão ideológica. É uma vivência afectiva de carência que, no próprio momento de atingir o seu ponto mais baixo, começa a resolver-se. Podemos dizer que a revolução não começa numa representação revolucionária da realidade. Começa e acaba numa espiritualidade. Ora, esta é, na sua origem, uma

revolução não-violenta. Mas é precisamente por esta via que pode ser eficaz.

Claro que esta descrição fenomenológica da origem da realidade é deixada para trás quando se trata de apelar à movimentação histórica que foi o movimento marxista e comunista. Mas os conceitos de materialismo dialéctico, de luta de classes enquanto explicação da história são categorias derivadas que não podem ser verdadeiramente entendidas sem esta compreensão anterior na mente do seu autor.

Vamos ainda aludir à terceira questão é o totalitarismo do Estado. O comunismo apresentou-se como uma organização totalitária da vida política, sob a tutela do Estado. Porém, essa não era a visão originária de Marx. Nos seus escritos de juventude, mesmo no meio de contradições, o filósofo faz um trabalho de desmontagem do pensamento político Hegeliano. Num primeiro momento, patente nos manuscritos de 1842, Marx adere ao pensamento Hegeliano. Posteriormente, vai-se distanciando e mostrando sucessivamente como é falsa a ideia de homogeneidade do universal e do particular, e mostrando como a incarnação do Estado num só, o monarca, é inconcebível. De facto, a realidade é constituída por indivíduos actantes, pertencentes a famílias, sendo, por natureza, em grande número e não redutíveis ao “um só monárquico” identificado com o Estado. Marx substitui a substantividade do Estado, por uma genealogia do Estado, como necessidade dos indivíduos reais, agrupados em famílias, produzirem eficazmente a sua vida. O Estado é um ponto de chegada e não um ponto de partida. Mas, nesta fase, Marx mostra-se como um discípulo crispado de Hegel, sem conseguir ainda uma posição com originalidade (Ricoeur, 1999, 270).

O mesmo se diga da relação entre o Estado e a economia. Marx vai fazer um percurso no que toca a esta matéria. Aqui tocamos já o conceito de alienação. Por exemplo, a existência do morgadio, vista por Hegel como uma necessidade de fazer a família contribuir para a unidade do Estado, é vista por Marx como contraditória. Nesta visão, a família é sacrificada, com razão, à existência do Estado. Mas a ideia vai evoluir. Depois de subscrever o Hegelianismo radical, Marx vai passar, sob influência de Feuerbach, por uma fase de crítica naturalista, considerando que o fundamento do Estado se realiza por uma via zoológica

(Henry, 2009: 72). É a ideia de “género” que, nesta fase, serve a Marx para tentar desmontar a totalidade Hegelina. Mas esse caminho não é satisfatório. Eis o que escreve M. Henry sobre a evolução do pensamento de Marx, ao tempo da redacção da *Crítica da economia política* (1857): “O abandono por Marx do conceito feuerbachiano de género, de espécie humana, do universal como sujeito da história e como encontrando a sua realização progressiva pela sua objectivação nela (...) não significa o abandono correlativo do conceito de indivíduo mas, pelo contrário, a sua emergência, a sua instalação consciente, deliberada e explícita no centro da problemática, como conceito director da investigação e da compreensão da elaboração do conceito de história” (Henry, 2009: 193).

O Marx filósofo da realidade entende que o que é real originário é o indivíduo actuante e as formas de pertença social, a associação familiar e cívica. Por isso, supõe que a precedência da sociedade civil em relação ao Estado. Ele elaborou uma original dissertação para desmontar a ideia Hegeliana do Estado-indivíduo com as consequências da visão idealista que daí resulta.

A interpretação da obra de K. Marx como fenomenologia da vida não deixa de levantar alguns problemas. É Paul Ricoeur quem faz uma apreciação muito rigorosa e muito justa a esta proposta de Michel Henry. Referimos algumas dessas objecções. A primeira é a discussão sobre a possibilidade de regressar ao pensamento originário de Marx. De facto, na perspectiva hermenêutica de Ricoeur, a interpretação de um pensamento é sempre uma forma de diálogo e mesmo de conflito do leitor com o autor. A tarefa da interpretação é sempre a duas vozes (Ricoeur, 1999: 367). Por isso, não seria possível “repetir” um percurso como o de Marx, sem ter em conta a história de efeitos por demais conhecida. No caso presente, dado que o autor da fenomenologia da vida é o mesmo que faz a aproximação à obra de Marx, a objecção parece superada: é o autor da fenomenologia da vida que se faz de leitor de Marx, sendo legítimo fazer do filósofo de Trier um precursor do seu próprio caminho. Ao leitor resta fazer o seu próprio juízo e admitir ou não a utilidade do regresso a Marx. No nosso caso, achamos esse regresso lógico e útil a uma ética social e política.

Uma segunda objecção de Ricoeur á mais delicado e incisiva. Trata-se de avaliar se a colocação do mundo afectivo, ligado à praxis, como realidade originária é pensável. Ora Ricoeur pensa que uma praxis sem “visão”, quer dizer, sem qualquer forma de representação e uma exterioridade de um objecto do agir, é incompreensível. De facto, a ideia de praxis como origem afectiva da realidade é muito fecunda para superar a tentação ideológica e especulativa da ética política. Mas realmente a praxis não pode deixar de prolongar-se num horizonte para a sua verificação histórica e para a sua validação moral. A nosso ver, a própria noção de praxis, como a entende Henry, contém em si mesma a suposição desse desenvolvimento da inteligência e da lucidez do agir. O que ele entende é antepor ao pensamento da visibilidade e da representação um estrato de realidade, a vida, que tem sido esquecido pela cultura e não anular simplesmente este segundo aspecto.

4. A ética católica e o pensamento de Marx

Existe, pois, um pensamento de Marx que é legível sem a sua ligação trágica ao marxismo e ao comunismo. Cremos que é justo voltar a este lugar, dada a importância e a originalidade do pensamento político do filósofo de Trier. Fizemos esta apropriação abstraindo da evolução histórica, na base do pensamento de M. Henry. Mas, vendo bem as coisas, não é só M. Henry que procede a uma leitura. A própria doutrina social da Igreja mostra igualmente abertura para esta perspectiva de descontinuidade.

No pontificado de João XXIII, altura em que é publicada a encíclica *Pacem in Terris* (1963), temos um ambiente completamente diferente das décadas anteriores. A atitude da Igreja é outra entendendo-se a si mesma como um sinal elevado diante dos povos para assinalar os valores que são decisivos para a realização da humanidade dos seres humanos. Por isso, olha o pensamento político e as ideologias como formas de representação da política com as quais tem de se interagir, mesmo que não se possa subscrever a sua ontologia e a sua teoria do valor moral. Deste modo, deixa de insistir na condenação do marxismo, mas começa a propor a escuta das suas consequências ideológicas, para

discernir o que é aceitável e o que não é. O Papa olha com benevolência a idade actual como um crescimento da socialização e propõe aos cristãos que se empenhem em projectos políticos de realização da justiça. A partir daqui, um diálogo com regimes políticos socialistas torna-se possível, pois o diálogo acontece entre seres humanos vivos e actuantes e não entre ideologias. Eis as palavras do Papa João XXIII: “Não se deverá jamais confundir o erro com a pessoa que erra (...). Além disso, cumpre não identificar falsas ideias filosóficas sobre a natureza, a origem e o fim do universo e do homem com movimentos históricos de finalidade económica, social, cultural ou política, embora tais movimentos encontrem nessas ideias filosóficas a sua origem e inspiração” (João XXIII, 1963: 299 s.). A partir destas orientações, cremos que um diálogo entre cidadãos crentes e não-crentes foi possível, na base da plataforma da praxis, entendida como realidade e como princípio de crítica da ideologia.

Mas a história não acabou. De forma inesperada, foi eleito um Papa que veio da América Latina, em 2013, e um novo ambiente se instalou no pensamento social da Igreja. Num texto programático do seu pontificado, o Papa Francisco lança uma base que pode servir de ponto de encontro com o pensamento de Marx, visto nesta perspectiva de descontinuidade. Eis o texto: “Existe também uma tensão bipolar entre a ideia e a realidade: a realidade simplesmente é, a ideia elabora-se. Entre as duas, deve estabelecer-se um diálogo constante, evitando que a ideia acabe por separar-se da realidade. É perigoso viver no reino só da palavra, da imagem, do sofisma. Por isso, há que postular um terceiro princípio: a realidade é superior à ideia. Isto supõe evitar várias formas de ocultar a realidade: os purismos angélicos, os totalitarismos do relativo, os nominalismos declaracionistas, os projectos mais formais que reais, os fundamentalismos anti-históricos, os eticismos sem bondade, os intelectualismos sem sabedoria” (Francisco, 2013: 1113 s.).

Este princípio estabelecido por Francisco leva-nos no sentido de reencontrar o pensamento de K. Marx e aproveitar alguns elementos para uma ética política lúcida e sensata para os dias de hoje, vista a tentação do populismo e do radicalismo que são outras tantas negações da ética.

5. Actualidade da ética política de Marx

Não é fácil retirar Max do fosso em que foi colocado pelas circunstâncias históricas que a sua obra conheceu. Mas podemos perguntar, nesta fase da nossa exposição, com honestidade: podemos defender uma actualidade do pensamento político de Marx para os dias de hoje?

Este ponto está condicionado por um anterior. De facto, a nossa interpretação do pensamento de Marx está muito condicionada pela explicação de M. Henry. Por isso, a nossa pergunta prévia é: o estudo de Henry pode ser admitido criticamente como uma interpretação válida de Marx? Para responder a esta pergunta, vamos voltar ao texto de Ricoeur e à apreciação que faz de Henry. Apesar da crítica honesta, mas impiedosa a que o submete, Ricoeur reconhece que o “Marx” de Henry pertence a alguém que “tem algo a dizer” sobre o seu assunto. Esta admissão serve-nos de base para mostrar alguns aspectos de actualidade do pensamento de Marx. Quais seriam os aspectos mais importantes?

O primeiro aspecto seria a proposta de uma política do vivente. Esta expressão é de Henry. Mas, de facto, o vivente, o ser humano vivente e os outros viventes não costumam ser o ponto de partida da política, nem como ciência nem como acção. A política propõe-se, de forma impenitente, como ideologia, como programa de realização de objectivos, seja de direita, seja de esquerda, sem parar neste ponto de partida que parece o único válido. A vida dos seres humanos e a vida dos outros viventes é a base. Não se trata da vida dita biológica, mas da vida imanente, vida que pode ser tudo menos um tema ou uma qualidade dos viventes. Essa vida que tem a sua origem num Primeiro vivente, que sustenta os seres humanos e que, partir deles, é o fundamento também dos viventes infra-humanos. Sabemos que Henry propõe este caminho fenomenológico, dando-lhe uma primazia sobre aquilo que se pode chamar uma ontologia abstrata. A vida tem precedência sobre o ser. Isto exigiria uma explicação, pois uma objecção imediata se levanta ao espírito, mesmo a um olhar ingénuo: mas a vida é mais recente do que o cosmos. Como pode a vida ter precedência lógica ontológica? Aqui nos parece a fenomenologia

transcendental de Henry, segundo a qual a compreensão da realidade assenta num Primeiro Vivente e não na precedência do ser como fundamento da verdade. Ele, com efeito, não parte da objectividade que pergunta pela razão de existir algo em vez do nada, mas da pergunta sobre como a vida de todos os viventes pode ser referida a um só.

Ora, este é a nosso ver, o sentido da precedência real da vida dos viventes e da sua praxis em relação a todas as ideias e a todas as ideologias políticas. A política é do vivo, na medida em que a instituição tem o seu sentido como sustentação do vivo e do vivente. A instituição familiar, a instituição social, a instituição estatal, cada uma a seu modo tem um papel nesta garantia da expansão da vida dos viventes e da sua manutenção. Esta hierarquia parece muito importante como justificação da política democrática. Não é conhecido qualquer caminho que se assemelhe a este para fundamentação da ética política e ciência política. Os dias de hoje, tendo em conta a evolução do Estado, necessitam de uma nova pertinência do princípio de subsidiariedade que está implícito nesta explicação.

Um grande número de problemas de justificação da vida associada temos de enfrentar na civilização tecnológica em que estamos envolvidos. Este caminho parece muito fecundo para defender um horizonte em que a vida se engrandece mediante a tecnologia, em vez de ser ameaçada por ela, como sucede com a visão comum em que o ser precede a vida.

Fazemos uma segunda observação de actualidade, esta mais de economia política. É sabido como a praxis do individuo concreto e histórico, é também o ponto de partida real de toda a economia. Ora, nas condições da nossa vida de hoje em que o trabalho produtivo tende a ser efectuado pela máquina, nos pode abrir algumas perspectivas. Marx mostrou como o caminho da subjectividade é a fonte do valor económico, para lá de outras ideias sobre o valor, como as que defendem o incremento valorativo do capital. Ora a nossa geração necessita desse ponto de partida muito mais do que o tempo de Marx e o tempo que se lhe seguiu alguma vez necessitou. O trabalho tende para se identificar com a praxis, uma vez que o trabalho produtivo (poiesis) é feito pela máquina. Considerar o trabalho como subjectivo, pois só a

praxis subjectiva é fonte de valor, é um belo princípio da economia política do futuro.

Finalmente, uma observação sobre o fundamento da ética política. Vimos como o pensamento social católico usava noções pouco comuns como a referência a um direito natural para avaliar a questão da propriedade privada de bens, ou para limitar o poder estatal na vida das sociedades. Esta forma de justificar a ética política é sujeita ao risco da inocuidade. De facto, a noção de direito natural é equívoca. Para a metafísica católica, ela refere um paradigma da sociedade em que o ser humano existe para a comunicação e a solidariedade com o seu semelhante, pois todos os seres humanos, por criação, são incluídos na filiação divina, o fundamento último do seu valor. Por isso, todos têm direitos à posse de alguns bens, pois o mundo foi criado para todos. A propriedade é um direito natural.

Por sua vez, a teoria política moderna, também entende que a propriedade privada é um direito natural, mas de uma forma completamente diferente. Pela sua constituição natural, o ser humano é ambicioso e violento e pouco dado ao respeito pelo seu semelhante. Por isso, apenas sob o freio da lei, pode respeitar a propriedade dos bens do seu semelhante. De contrário, tende a apropriar-se de todos os bens que a sua força lhe permita. O direito natural à propriedade é, pois, um direito que supõe a sua positivação pela força da lei. A querela sobre a propriedade privada está embrulhada neste equívoco. Enquanto a Igreja a via como expressão da fraternidade, e esquecia as condições reais da sociedade, os revolucionários marxistas, viam-na como um fracasso da lei positiva que era necessário e possível mudar de sentido. A ética política cristã vê-se como prolongamento da fraternidade. A ética política moderna funda-se na ficção de Leviatan. Ainda hoje é assim, de certo modo.

O que propõe Marx? Que se volte ao começo da ética da comunidade política pelo caminho de um novo paradigma. Este começo é a precedência fenomenológica dos bens como elementos que satisfazem a necessidade comum e são um fundo comum vital, antes de, historicamente, ser necessário instituir uma ética e um direito, pela via da representação. A comunidade dos bens precede a história e dá-lhe sentido reformista. Isto tem algum interesse? É a revolução pacífica da conversão de que fala a ética política teológica.

Conclusão

Voltar ao pensamento ético e político de K. Marx, no segundo centenário do seu nascimento, afigura-se a muitos como um anacronismo, sobretudo nos meios teológicos em que nos movemos. No entanto, dando por boa a companhia de Michel Henry na matéria, pode não ser assim. É essa a aposta que fazemos. Lendo a sua obra pelo prisma de uma fenomenologia da vida, encontramos aí elementos muitos inspiradores para muitos debates com que estamos confrontados nos dias que correm. A obra filosófica de Marx continua a ser um caminho muito válido para voltar à realidade e, a partir desse começo, pensar questões que nos preocupam e que são ainda úteis para não desistir de pensar a nossa democracia, que tão necessitada anda de refrescar a imaginação e de encontrar novos motivos para mobilizar o investimento na vida comum e na justiça da instituição política. A posteridade de K. Marx está inevitavelmente ligada a caminhos políticos revolucionários cuja iniquidade é impossível de ignorar. Mas ousamos aventurar que as virtualidades reformistas do seu caminho para a realidade da vida política estão ainda por explorar e poderão ainda conhecer um futuro insuspeitado.

BIBLIOGRAFIA

- ALTHUSSER, L. (1965). *Pour Marx*. Paris: Maspéro.
- CALVEZ, J-Y. (1975) *O Pensamento de Karl Marx*, 2 volumes. Porto: Livraria Tavares Martins.
- FRANCISCO (2013) Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. *Acta Apostolicae Sedis*, 105, 1019-1137.
- HENRY, M. (2009). *Marx. Une philosophie de la réalité. Une philosophie de l'économie*. Paris: Gallimard.
- HENRY, M. (2004). *Phénoménologie de la vie, III, De l'art et du politique*. Paris: PUF.
- JOÃO XXIII (1963). Encíclica *Pacem in Terris*. *Acta Apostolicae Sedis*, 55, 257-304.
- LEÃO XIII (1891). Encíclica *Rerum Novarum*. *Acta Sanctae Sedis*. 33, 641-670.
- MARX, K. (1971). *Os Manuscritos Económico-filosóficos*. Introdução e notas por César de Oliveira. Porto: Brasília Editora.
- MARX, K. (1990). *O Capital*, 6 volumes. Lisboa: Edições Avante!
- MARX, K. (1968). *Fondements de la Critique de l'Économie Politique*, 5 volumes. Paris: Éditions Anthropos.

- MARX, K. – ENGELS, F. (1998). *A ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes.
- PIO IX (1864). Encíclica *Quanta cura*, Syllabus, § III-IV. *Acta Sanctae Sedis*, 3, 160-170.
- PIO XI (1937). Encíclica *Divini Redemptoris*. *Acta Apostolicae Sedis*, 29, 65-106.
- RICOEUR, Paul (1999). “Le Marx de Michel Henry”. Paul Ricoeur, *Lectures 2: La Contrée des Philosophes*. Paris: Seuil, pp. 265-293.