

Título: *O Manifesto e Marx 150 anos depois*¹

Sergio Lessa - Prof. Departamento de Filosofia da UFAL, membro dos comitês editoriais das revistas *Praxis* e *Crítica Marxista*

End.:

Chácaras da Lagoa Q. E, Lt. 17
57070-000 Maceió-AL
(082) 324-6945
sl@fapeal.br

¹ Esta é a versão integral do texto cujo resumo foi apresentado no Congresso em Goiânia em 22 de Julho de 98.

O Manifesto e Marx 150 anos depois

I.

Em 1963, trinta e cinco anos atrás, portanto, uma obra seminal para a concepção de mundo burguesa, *A Ciência da Lógica* de Hegel, completava seus 150 anos. Obra magistral da filosofia e um inquestionável patrimônio da humanidade, *A Ciência da Lógica* levou a cabo a demonstração hegeliana, iniciada com a *Fenomenologia do Espírito*, da perenidade da ordem burguesa. Ao conceber o real como um movimento que articularia toda a trajetória da humanidade em uma história complexa e unitária, Hegel desvelou, de forma pioneira, o caráter processual e dialético do ser social. Esta, a sua grandeza. Contudo, ao conceber esse mesmo processo histórico enquanto finalisticamente dirigido ao mundo burguês -- e ao conceber esse mesmo mundo como o «fim da história» -- Hegel revelou a marca de seu tempo: o caráter burguês e conservador, em última instância, de sua filosofia.

Para o mundo em que vivemos, burguês na sua essência e nas suas manifestações fenomênicas mais cotidianas, a importância de Hegel não deve ser subestimada. Sem desconsiderar a tentativa habermasiana de *A Teoria do Agir Comunicativo* -- que, ao fim e ao cabo, termina regredindo ao idealismo subjetivo de corte kantiano -- a *Fenomenologia do Espírito* e a *Ciência da Lógica* compõem a melhor demonstração jamais produzida pela *Weltanschauung* burguesa da perenidade do capital.

Em que pese tal importância de Hegel para o modo burguês de ser, se nos voltarmos há trinta e cinco anos veremos que os 150 anos da *Ciência da Lógica* passaram despercebidos se comparados com a ruidosa passagem dos 150 anos de *O Manifesto Comunista*. Fato ainda mais surpreendente se levarmos em conta que vivemos o momento contrarrevolucionário mais intenso e mais extenso desde a Revolução Francesa, marcado de forma muito dura, entre outras coisas, pela derrocada final dos regimes vinculados ao assim denominado «socialismo real» e pela inquestionável universalidade -- geográfica -- do capital nesse final de século. Visto por este ângulo, e desconsiderando outros fatores, poderia parecer paradoxal a repercussão, a quantidade de eventos e publicações, de congressos e manifestações que saudaram os 150 anos do genial *Manifesto*.

Por que seus 150 anos repercutem muito mais do que os 150 anos do texto hegeliano? O que possui *O Manifesto Comunista* para, tantos anos

depois de sua publicação, exercer um apelo tão forte? Por que ele é tão atual?

A totalidade desse fenômeno, como sempre, apenas *post festum* poderá ser abarcada. Envolvidos pela incrível velocidade das transformações em curso, não temos como saber, agora, a qual desenvolvimento histórico futuro essa ruidosa passagem dos 150 anos de *O Mani festo* servirá de mediação. Contudo, quaisquer que sejam os desdobramentos por vir podemos afirmar que esse interesse atual pelo *Mani festo* assinala um momento de profunda e aguda crise da concepção de mundo burguesa. E isto porque, ao penetrar em todos os poros da reprodução social, o capital deu origem a uma situação intrinsecamente contraditória: ao se apoderar de cada momento de nossas vidas, converteu-os em um enorme vazio, carente de todo e qualquer significado autenticamente humano. Nossas existências, todas e cada uma, recebem do real a vigência de uma lógica - a reprodução cada vez mais destrutiva do capital² - que aliena (no sentido de *Entfremdung*) nossas vidas de todo e qualquer conteúdo verdadeiramente humano. Por esse motivo, cada momento de nossas vidas, bem como sua totalidade, nos confronta com o «não-ser-digno»³ do homem como nossa experiência existencial, cotidiana, básica. Temos aqui um autêntico paradoxo que tem sua razão de ser na reprodução da sociabilidade contemporânea: nossas vidas são dirigidas numa intensidade e, contudo, exibem uma carência de sentido, absolutamente inéditas: regidas pelo capital, nossas existências perderam sua dimensão humana mais essencial. A vida cotidiana que se desdobra nessa situação histórica é, ao mesmo tempo, duramente global, totalizante e intrinsecamente fragmentada -- esta a base social para o surgimento e rápida expansão das teses pós-modernistas. Em suma, talvez possa ser uma expressão sintética da crise em que estamos mergulhados o fato de sermos intensamente dirigidos pelo capital para uma existência carente de significado humano

É a esse nó górdio da vida contemporânea que *O Mani festo Comuni* se dirige de forma contundente, e talvez aqui tenhamos uma das razões mais significativas da sua atualidade. Para irmos direto ao cerne da questão, *O Mani festo* é o primeiro panfleto que anuncia à humanidade aquela que foi a mais genial descoberta do século XIX: a história é obra pura e exclusiva das ações humanas, mesmo quando disso os homens

² Cf. Mészáros, I. *Beyond Capital*, Merlin Press, Londres, 1995.

³ Lukács, G. *Per una Ontologia del l'Essere Sociale*, Ed. Riuniti, 1976-1981. Vol. II pgs. 528 e 578.

não têm consciência. Se nossas vidas, hoje, carecem de sentido, a responsabilidade única e exclusiva é de nós próprios.

Afirmar o caráter puramente sócio-humano da história não é pouco. Representa uma ruptura radical com todas as concepções de mundo que predominaram desde a Antigüidade Clássica.

Para Aristóteles, todo o existente, inclusive a história humana, seria determinada pela ordem e hierarquia cosmológicas que confeririam uma qualidade ontológica distinta a cada um dos seus níveis. Desde o Primeiro Motor imóvel, até os fenômenos mais banais da vida dos homens, regeria uma determinada hierarquia e organização ontológicas que determinariam as particularidades de cada ente. Estes, por sua vez, se inseririam nessa hierarquia segundo suas qualidades específicas.

Nessa concepção, típica da aristocracia ateniense em seu período de decadência, não é difícil se perceber, a história humana estava determinada pela própria hierarquia cosmológica: a evolução das sociedades não poderia jamais deixar de ser a passagem das hordas mais primitivas à *polis* grega, perfeição máxima a que poder-se-ia chegar a sociabilidade humana. Se os homens fazem a história, para Aristóteles o fazem segundo uma lógica que não é própria aos atos humanos, é externa a eles, é dada, em suma, pela hierarquia mais geral do existente.

A passagem para o mundo medieval aprofunda ainda mais esse caráter não-humano da história. O fatalismo de uma existência que conhece a crise secular do mundo romano e sua lenta e caótica transformação em feudalismo termina por encontrar na concepção de mundo religiosa sua melhor expressão. A distância entre os homens e a história se expressa em uma concepção de mundo que, nas palavras de Tomás de Aquino, seu maior pensador, interpõe um abismo entre a essência e os entes terrenos. A essência dos homens (e, portanto, de sua história) é Deus. Nessa concepção, a história humana quase desaparece. De um lado, porque sendo a salvação um ato sempre individual (não há salvação coletiva), a existência individual é dissociada da vida sócio-generica. Esta se faz presente de forma indireta no papel mediador da Igreja entre Deus e os fiéis. De outro lado, porque a história é o percurso necessário entre a Gênese e o Apocalipse. Os homens não fazem a história, apenas vivem o pecado. A liberdade, quando tem sua existência reconhecida, é concebida como um mistério fundado na bondade de Deus o qual restringe, de algum modo milagroso, o rígido determinismo da concepção teleológico-cristã da história.

Se os gregos faziam a história para eles tornada possível pela organização do Cosmos, os homens medievais sofriam a história a eles concedida por Deus.

A ruptura do período moderno com o «espírito medieval», com todas as efetivas e fundamentais rupturas que propiciou - ninguém duvida da novidade que é o mundo burguês frente às formações sociais anteriores - apresentou, contudo, traços de continuidade no que diz respeito à sua concepção de história. Também para o pensamento burguês clássico, do liberalismo inglês ao Iluminismo, a história é o desdobramento de uma natureza humana que faz dos homens seres humanos, mas que não é criada nem pode ser transformada radicalmente pelos atos humanos. O conceito de natureza humana joga, nesses pensadores, um duplo papel. Por um lado, fornece um fundamento imanente às teses contratualistas: por serem os homens, por sua própria natureza, proprietários privados⁴, egoístas e concorrenciais, a melhor forma de organização social é a melhor forma da concorrência comercial, qual seja, o contrato. Por outro lado, joga um papel valorativo. Bom, belo, humano, civilizado é aquilo que é conforme à natureza humana.

Do Estado de Natureza ao Estado de Guerra, deste ao Estado Civil pela mediação do Contrato Social, são etapas necessárias da história humana determinadas pela própria natureza dos homens: por serem essencialmente proprietários privados, a interação concorrencial entre os indivíduos não poderia deixar de passar por esses estágios.

A «natureza» dos homens, portanto, não apenas é pré-existente à própria história, como ainda o desdobramento histórico tem por móvel

⁴ Há uma vasta bibliografia a respeito, e por isso nos isentamos da argumentação para respaldar esse ponto remetendo às obras de Laski, H. J. *O liberalismo europeu*. Ed. Mestre Jou, S. Paulo, 1973; Macpherson, C.B.. *La Teoria Politica Del Individualismo Positivo*. Barcelona: 1970. Kofler, Leo. *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1971. Do próprio Marx podemos ressaltar como centrais Marx, K. *La Question Juive*. Bibliothèque de la Pléiade, vol.II-Economie, Gallimard, Paris, 1982, Marx, K. *Manoscritti Economico-filosofici del 1844*. Einaudi Editori, Torino, 1968. De G. Lukács algumas passagens são muito ricas para a discussão dessa problemática: Lukács, G. *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. E. Riuniti, Roma, 1976-81, em especial o capítulo dedicado à reprodução social; Lukács, G. *Prolegomeni all'Ontologia dell'Essere Sociale*. Ed. Guerini e Associati, Milão, 1990; e, ainda, o problemático texto escrito no calor da invasão soviética da Tchecoslováquia em 1968, *Socialisme et democratisation*. Ed. Messidor, Paris, 1989. Um texto mais recente que faz a discussão dessa questão

fundamental a explicitação cada vez mais completa e sem entraves dessa própria natureza. Se, para o grego, a história humana desvelava as potencialidades inscritas na ordem universal; se, para o medieval, a história era o trajeto entre a Gênesis e o Apocalipse; -- para o mundo burguês a história é o desdobramento categorial de uma natureza humana que não é nem fundada nem alterada pelos próprios homens. *Mutatis mutandi s*, em todas essas concepções o fundamento da história é essencialmente a-histórico, não-social. De algum modo, ao fazerem a história, os homens cumpririam um destino, uma finalidade, que não foi nem posto nem construído por eles e que, portanto, a humanidade não poderia alterar.

Hegel confere à essa concepção uma nova qualidade e a eleva a um novo patamar. O seu reconhecimento da processualidade histórica, e do papel fundamental do trabalho na mesma, possibilitaram integrar todas as manifestações daquilo que denomina de «Espírito» ao processo histórico-genético do mundo burguês. Contudo, para reconhecer a unitariedade ontológica última desse processo, termina por conferir a esta unitariedade um grau de ser superior aos eventos singulares, fazendo com que todo o processo fosse marcado por um rígido determinismo teleológico que transforma a explicitação do mundo burguês na finalidade e patamar último da história. Os homens fazem a história, contudo esta é o desdobramento de uma rígida cadeia causal cujo fim está já inscrito, com rigorosa necessidade, no seu movimento mais inicial. Na verdade, essa finalidade rigidamente necessária nada mais é que a essência de toda a história: ao fim e ao cabo ela teria que revelar sua substância burguesa. Os limites do fazer a história estão claramente delimitados em Hegel: os homens fazem a história, mas conforme uma essência e uma finalidade que eles não apenas não criaram, como ainda eles não podem abolir. O homem faz a história como explicitação categorial de uma essência não-histórica. É por essa razão que do em-si do espírito hegeliano nada mais pode sair, com a mais rigorosa necessidade, senão o Espírito Absoluto, para-si, da própria burguesia.

É indiscutível que há um salto de qualidade entre Hegel e os pensadores que, de Hobbes a Rousseau, conceberam os homens enquanto essencialmente proprietários privados. Não desejamos, de forma alguma, sequer atenuar a enorme importância das suas descobertas geniais, acima de tudo aquelas pertencentes ao que Lukács denominou como a

à luz do debate contemporâneo é Mészáros, István. *Beyond Capital*. London: Merlin Press, 1995.

«ontologia verdadeira» de Hegel⁵. Todavia, o reconhecimento da importância de Hegel não deve velar que há uma linha de continuidade entre Hegel e Hobbes: a afirmação da perenidade do capital. Tanto para um como para outro, o ser burguês é o limite da história -- e este «fato» não poderia ser alterado pela praxis social.

II.

Uma das rupturas teóricas mais importantes de Marx é com essa concepção não-social da história ou, se quiserem, com essa concepção a-histórica da essência humana que Marx virá romper. Desde os *Manuscritos de 1844*, passando pela *Ideologia Alemã*, pela *Questão Judaica* e pela *Miséria da Filosofia* encontramos elementos e indicações fundamentais dessa ruptura. Com o *Manifesto Comunista*, contudo, essa ruptura é tornada pública numa dimensão, e com uma qualidade sintética, antes jamais alcançada. Nele, os homens fazem a história e, por isso, o futuro lhes pertence. À humanidade, e à nenhuma outra instância, essência ou transcendência, cabe a responsabilidade última pelo seu destino. Ainda que os homens disso não pudessem ter plena consciência antes do desenvolvimento das forças produtivas possibilitado pelo capitalismo, não há qualquer determinação fundamental da vida social que os homens, com sua ação, não possam alterar ou mesmo destruir. Em síntese, não há nenhuma essência humana a-histórica que limite o desenvolvimento humano a patamares pré-existentes. Nós somos o que nós nos fazemos ser; por isso poderemos vir a ser essencialmente diferentes do que somos hoje, assim como somos essencialmente distintos do que fomos no passado.

Esse é o núcleo da ruptura ontológica instaurada por Marx frente às concepções anteriores: pela primeira vez demonstrava-se o como e o porquê de a história dos homens ser essencialmente humana. E, como os homens são essencialmente históricos (aliás, como tudo o mais), tal essência não poderia deixar de ser também histórica em todas as suas determinações.

Sabemos que o trabalho é a categoria fundamental da demonstração marxiana da historicidade da essência social. O trabalho, ao ser síntese da teleologia das respostas práticas dos indivíduos com a causalidade das situações históricas, articula em um mesmo processo o indivíduo e a história, a consciência e a objetividade. Articula, aqui, num sentido muito preciso: não há identidade possível, contudo

⁵ Lukács, G. *A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. Ed. Ciências Humanas, São Paulo, 1979.

sem causalidade não há teleologia, sem indivíduo não existe sociedade e, sem esta, nenhuma individualidade seria concebível.

Esse complexo processo de síntese, cuja totalidade é a categoria da reprodução social, explicita categorialmente o movimento que Marx, já em 1844, denominava de «afastamento das barreiras naturais». O ser social se faz crescentemente social e se afasta cada vez mais de seus estágios mais primitivos. Nesta evolução, a complexificação dos atos singulares de objetivação está reflexivamente articulada com a complexificação das relações sociais, dando origem a complexos sociais anteriores inexistentes e que apenas de forma muito mediada se articulam com o trabalho em sentido mais estrito. É esse desenvolvimento que, do ponto de vista ontológico mais geral, funda a crescente autonomia de um espaço potencial de «liberdade» frente às inelimináveis necessidades que, de forma diferente em cada momento histórico, se impõem aos homens como um "pesadelo" a oprimir "o cérebro dos vivos".⁶

Nesse desenvolvimento, o crescimento da capacidade humana, que se expressa exemplarmente no desenvolvimento das forças produtivas, termina por dar origem também a relações sociais que, com o tempo, se transformam em obstáculos ao desenvolvimento do ser humano. Para sermos muito breves, se transformam em desumanidades socialmente produzidas, em desumanidades postas pelos próprios homens. A miséria social pode ser percebida, agora, pelo que de fato é: radicalmente humana.

Desse modo e num plano mais imediato, limitar a validade e presença da teleologia apenas ao trabalho, e reconhecer o caráter puramente causal da processualidade histórica⁷, possibilitaram a Marx conceber a essência dos homens como radical e absolutamente histórica. Num plano mais abstrato e genérico, tal reconhecimento do caráter histórico da essência exigiu uma nova formulação teórica. Enquanto as ontologias anteriores, Hegel incluso, afirmavam que o verdadeiro ser, a verdadeira substância, seria a essência, cabendo aos fenômenos um *quantum* mais reduzido de ser; Marx postulou a tese segundo a qual tanto as determinações fenomênicas como as determinações essenciais

⁶ Marx, K. *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*. Textos 3, Ed. Sociais, S. Paulo, 1977, pg. 203.

⁷ Sobre as articulações ontológicas que possibilitam que atos singulares teleologicamente postos sejam convertidos em processualidades históricas puramente causais, cf. Lessa, S. *Sociabilidade e Individualização*. Edufal, 1995.

seriam partes integrantes, igualmente reais e inelimináveis, de toda e qualquer processualidade. Tornar essência e fenômenos igualmente reais permitiu a Marx, por um lado, romper pela primeira vez com as vinculações automáticas, diretas e necessárias, entre essência/universalidade e fenômeno/singularidade. Um evento pode ser singular e essencial, ou universal e fenomênico, e vice-versa, a depender do desenvolvimento histórico concreto. Por outro lado, possibilitou a ele reconhecer todas as dimensões da história humana, desde as mais singulares até as mais universais, desde as mais essenciais até as mais fenomênicas, como momentos distintos, porém igualmente reais, da processualidade ontológica.

Com Marx, a distinção entre essência e fenômeno deixa de ter por referência o *quantum* de ser e é deslocada para um outro patamar: os traços de continuidade, que articulam a unidade imanente do processo, compõem a essência do mesmo; os fenômenos são as determinações que, no interior da processualidade, diferenciam cada um de seus momentos entre si. Com isso, não há essência anterior ao processo, bem como não pode haver essência que sobreviva a ele. A essência surge, se desenvolve e desaparece com o próprio processo, enquanto uma de suas determinações ontológicas fundamentais.

Com isto, também, abre-se a possibilidade de reconhecer a determinação não apenas da essência sobre os fenômenos, como já ocorria com as ontologias anteriores, mas também dos fenômenos sobre a essência. Verdade que em Hegel essa ação do fenômeno sobre a essência já se achava de algum modo presente. Se, para ele, o fenômeno é a forma de apresentação da essência, essa forma possui alguma influência pontual no desdobramento categorial da própria essência. Em Marx, contudo, esse reconhecimento ganha uma nova qualidade. Sendo a essência absolutamente história, não apenas o fenômeno pode alterá-la pontualmente, como ainda pode destruí-la ou modificá-la radicalmente.

Sem isso Marx jamais poderia ter reconhecido ser a história obra exclusiva dos homens. É isso que lhe possibilitou constatar o caráter universal da processualidade histórica e, concomitantemente, reconhecer o caráter ativo, de sujeitos, dos indivíduos em relação à essa mesma história. Uma ação individual singular pode ser portadora de tal grau de universalidade histórica, que transforma indelevelmente os destinos da humanidade, assim como outras ações podem ter um caráter de tal forma particular que apenas realizam um momento do processo mais global.

III.

Já que não há nenhuma essência ou determinação a-histórica que nos obrigue a permanecer no atual padrão de vida social, a única -- e decisiva -- restrição que a humanidade enfrenta para a sua emancipação são as relações sociais que ela própria desenvolveu. E estas, por processos puramente causais, não teleológicos, terminaram por configurar a vida entre os homens na sociabilidade contemporânea como mero momento da relação entre proprietários privados. Como se os indivíduos fossem, antes que seres humanos, capital. É essa redução, em última análise, que funda os complexos processos de reificação (isto é, na vida cotidiana se cancela o caráter de processo e, com isso, os fenômenos ganham uma aparência a-histórica, imutável, insuperável⁸) e alienação (a produção social da desumanidade) que tão fortemente marcam nossas vidas.

Tem Marx toda razão quando postula que sem a superação da propriedade privada não será possível ir para além do capital - e, portanto, da forma histórico-contemporânea predominante das misérias que os homens se impuseram. A propriedade privada, muito mais que uma relação jurídica, é uma relação social que articula os indivíduos entre si, e também com a totalidade social, como pólos *anti nômicos* de uma determinação reflexiva de concorrência. Todos e cada um concebem a vida social como mero instrumento para o enriquecimento privado, a sociedade deixa de ser o *locus* da realização social para ser uma arena de disputas pela apropriação privada da riqueza socialmente produzida. Desse modo, os homens deixam de «se encontrarem» enquanto seres humanos e, ao invés, têm na vida coletiva o seu momento de confronto, de concorrência, de convivência desumana. E, concomitantemente, a solidão e isolamento da esfera privada da vida burguesa passa a ser o *locus* da afirmação da humanidade de cada um.

É assim que a existência social fica irremediavelmente bi-partida entre uma esfera pública, a do *ci toyen*, na qual são afirmados os valores genéricos que jamais serão efetivados na prática, e uma esfera privada, a do *bourgeois*, na qual se afirma os interesses particulares, egoístas e mesquinhos do proprietário privado. A vida humana, em todas as suas dimensões, perde a sua intrínseca unitariedade. Se, no plano

⁸ Sobre a categoria da reificação cf. Lukács, G. *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. Vol II, Ed. Riuniti, 1981, pgs. Vol. II pg. 530-2, 640-50, 653-68, 705-7, 710-12. As observações aqui contidas são, sob todos os ângulos, muito distintas das teses bastante conhecidas de *História e Consciência de Classe*. Acima de tudo, porque na maturidade Lukács não mais apresenta os traços de hegelianismo de sua juventude.

ontológico, não há vida social sem indivíduos e nem indivíduos fora de relações sociais historicamente determinadas; no plano da existência burguesa as relações objetivas são de tal ordem que a vida do indivíduo, e a sua propriedade, é portadora de todo e qualquer significado possível (a busca do lucro), enquanto a vida sócio-genérica é completamente esvaziada de qualquer conteúdo. As necessidades coletivas apenas adquirem significado social se puderem servir de mediação para a acumulação de capital. O acúmulo de riqueza pelos proprietários privados é a única necessidade de fato universal, e reconhecida enquanto tal, do mundo burguês. Todas as outras lhe são submetidas.

Esse é o solo social para o desenvolvimento do individualismo burguês, forma absoluta de contraposição entre uma individualidade que se constrói (melhor, talvez, seria dizer, se deforma) como ontologicamente acima da sociabilidade. O indivíduo constrói sua relação com o gênero humano como se este fosse fundado por aquele, como se da sua mesquinha existência de proprietário privado brotasse toda a história. O individualismo burguês possui horizontes tão estreitos, tão pobres, que perde a dimensão histórico-universal da sua existência, a qual perde qualquer significado autenticamente humano e passa a ter por única e decisiva referência a conta bancária (ou a carteira de trabalho) do indivíduo.

Se no passado, tal como se deu na transição do feudalismo ao capitalismo, as relações sociais impulsionadas pela propriedade privada puderam jogar um papel revolucionário, hoje esta mesma relação de propriedade privada é o principal entrave ao desenvolvimento emancipador das forças produtivas. Hoje, nas mais diferentes esferas da sociabilidade, da arte à ciência, do amor à religião, da filosofia à medicina, etc., a busca do lucro (ou seja, a propriedade privada) opera como o limite ao desenvolvimento do humano. Toda vez que, em todas as esferas da sociedade, se aceita acriticamente as exigências postas pelo capital, rebaixa-se o *quantum* de humanidade presente. Chegamos a tal ponto que planejamos, calculamos milimetricamente, devotamos os melhores cérebros e recursos desse século para, como desenvolvimento do arsenal nuclear, construir a possibilidade de nossa própria destruição enquanto gênero humano. Há maior elogio à desumanidade da propriedade privada que o horror representado pelo complexo industrial-militar?

Superar a propriedade privada significa, em Marx, superar este estado de coisas. Tem o significado de ir para além de uma sociabilidade que funciona como se fosse mero ajuntamento de proprietários privados. Implica em liberar as necessidades humanas da

sua submissão às necessidades do capital; em fazer com que o desenvolvimento histórico seja a expressão universal da humanidade em todas as suas dimensões. Requer, por isso, o fim do poder do homem sobre o homem, do homem sobre a mulher; o fim da política, do Estado, do Direito, do dinheiro, do salário e do lucro. Superar a propriedade privada, para Marx, tem o conteúdo muito concreto de fazer do passado o ponto de partida do desenvolvimento futuro, superando a atual sociabilidade que faz do passado o limite insuperável para nosso devir.

Podemos perceber, portanto, como no construto marxiano as tragédias e misérias da história humana deixam de ser «naturais», como querem os ideólogos burgueses; deixam de ser uma fatalidade decorrente do caráter pecaminoso da existência social, como postulava a Idade Média; ou, ainda, não são mais que expressão necessária de uma hierarquia cosmológica imutável, como pensava Aristóteles. A desumanidade socialmenteposta é tão social quanto tudo o mais que os homens constróem. E, por isso, com Marx, pela primeira vez, os homens puderam pensar a si próprios como uma história da qual são os únicos demiurgos. Ao tomar posse do seu passado e do seu presente, a humanidade pela primeira vez pôde conceber o seu futuro como resultante única e exclusiva de seus atos. Não mais a ordem do Cosmos, não mais Deus, nada mais de uma natureza humana ou de um Espírito hegeliano a determinar o que o futuro necessariamente será: o futuro pertence aos homens, e ele será aquilo que os homens construirão no presente com base nas potencialidades abertas pelas suas objetivações passadas.

É essa a concepção de fundo que abriu a Marx a fundamentação ontológica da possibilidade da emancipação humana. A necessidade -- não determinista, mas dialética --, de tal emancipação será dada pelas suas análises do modo de produção capitalista, aspecto que não trataremos neste texto.

É isso que, a meu ver, torna o *Máni festo Comuni sta* um texto com tanto apelo e força ainda hoje. Mergulhados nesse mundo mesquinho, miserável, mordorento, alienado e estranhado em que vivemos; confrontados com a história com um sentimento de impotência apenas comparável à frustração de vermos a história passar por nossos dedos; isolados da existência coletiva por uma vida cotidiana que não poderia ser mais pobre e superficial; fragmentados em nossa individualidade entre os afetos e a racionalidade imposta pelo real, entre a dimensão privada e a pública, entre o que somos e o que podemos ser - isto

quando não estamos reduzidos ao patamar animalesco da busca pela próxima refeição - é nesse momento vazio da existência que o *Manifesto Comunista* clama a todos os horizontes: os homens fazem a história, e nossa vida apenas é assim porque nós a fazemos assim. A emancipação de todos os homens, de cada indivíduo e de toda a humanidade, a emancipação objetiva e «de todos os sentidos» -- de cada um e de todos nós --, está ao alcance das mãos. Hoje, ao contrário dos séculos anteriores, sabemos como e porque fazemos nossa história. Utilizemos essa consciência, e as possibilidades dadas pelo desenvolvimento das forças produtivas, para nos libertarmos das amarras que nós próprios impomos às nossas vidas. Destruamos as desumanidades socialmente construídas pelos próprios homens: unâmo-nos para um «assalto ao céu».

É esse chamamento para que sejamos senhores conscientes dos nossos destinos, a meu ver, que torna o *Manifesto Comunista* um texto tão atual ainda hoje. Muito mais atual, portanto, que os textos de Hegel: o que explicaria o relativo silêncio comemorativo dos 150 anos da *Ciência da Lógica* se comparado a barulhenta passagem dos 150 anos do *Manifesto Comunista*.

Biблиография

- Kofler, Leo. *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1971.
- Laski, H. J. *O liberalismo europeu*. Ed. Mestre Jou, S. Paulo, 1973.
- Lessa, S. *Sociabilidade e Individualização*. Edufal, 1995.
- Lukács, G. *A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. Ed. Ciências Humanas, São Paulo, 1979.
- Lukács, G. *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. E. Riuniti, Roma, 1976-81.
- Lukács, G. *Prolegomeni all'Ontologia dell'Essere Sociale*. Ed. Guerini e Associati, Milão, 1990.
- Lukács, G., *Socialisme et democratisation*. Ed. Messidor, Paris, 1989.
- Macpherson, C.B.. *La Teoria Política Del Individualismo Positivo*. Barcelona: 1970.
- Marx, K. *La Question Juive*. Bibliothèque de la Pléiade, vol.II-Economie, Gallimard, Paris, 1982.
- Marx, K. *Manoscritti Economico-filosofici del 1844*. Einaudi Editori, Torino, 1968.
- Marx, K. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Textos 3, Ed. Sociais, S. Paulo, 1977, pg. 203.
- Mészáros, István. *Beyond Capital*. London: Merlin Press, 1995.