

## O COMPLEXO HUMANO DA POLÍTICA EM AMILCAR CABRAL E EM KARL MARX

*The human complex of politics in  
Amilcar Cabral and Karl Marx*

LEÃO, Aniele Fernandes de Sousa<sup>1</sup>

MOREIRA, Luciano José Gonçalves<sup>2</sup>

SOUZA JUNIOR, Hormindo Pereira de<sup>3</sup>

### RESUMO

No presente artigo evidenciamos e discutimos o complexo categorial que envolve a dimensão humana da Política em Amilcar Cabral e em Karl Marx. Evidenciamos e discutimos acerca dos processos que envolvem a emancipação política e humano-social. Cabe destacar que as Categorias são formas moventes e movidas da dinâmica histórica. O Trabalho, enquanto categoria fundante da existência, realiza as mediações fundamentais, moldando e desenvolvendo as relações humano-sociais de cada época histórica. Essas mediações fundamentais e históricas marcam as relações humano-sociais que diferenciam a escravidão, na antiguidade; do período Feudal; da relação de servidão assalariada no capitalismo, de modo que, cada época histórica possui suas especificidades.

**Palavras-chave:** Amilcar Cabral. Karl Marx. Política. Emancipação Humana

### ABSTRACT

In this article we highlight and discuss the categorical complex that involves the human dimension of Politics in Amilcar Cabral and Karl Marx. We highlight and discuss the processes that involve political and human-social emancipation. It is worth highlighting that the Categories are moving and moved forms of historical dynamics. Work, as a founding category of existence, performs fundamental mediations, shaping and developing human-social relations in each historical period. These fundamental and historical mediations mark the human-social relations that differentiate slavery in antiquity; from the Feudal period; of the relationship of wage servitude in capitalism, so that each historical period has its specificities.

**Keywords:** Amilcar Cabral. Karl Marx. Politics. Human Emancipation.

---

**1** Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Educação, Conhecimento e Inclusão Social, da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, na linha de pesquisa “Política, Trabalho e Formação Humana”; Mestre em Educação Tecnológica - CEFET/MG; Especialista em Gestão de Projetos - USP/ESALQ; Graduada em História e Pedagogia. E-mail: [anielefsousa@hotmail.com](mailto:anielefsousa@hotmail.com)

**2** Doutorando no Programa de Pós-graduação em Educação, Conhecimento e Inclusão Social, da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, na linha de pesquisa “Política, Trabalho e Formação Humana”. Professor de Sociologia/Filosofia no Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia de Minas Gerais – campus Sabará. Agradeço ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Minas Gerais, campus Sabará, pelo incentivo e apoio à pesquisa, por via de licenciamento e afastamento das funções para a conclusão da mesma. E-mail: [lucianojgmoreira@gmail.com](mailto:lucianojgmoreira@gmail.com).

**3** Professor Titular de Política e Gestão da Educação – Faculdade de Educação da UFMG. Professor do programa de Pós-graduação em educação, Conhecimento e Inclusão Social, da Faculdade de educação da Universidade Federal de Minas Gerais, na linha de pesquisa “Política, Trabalho e Formação Humana. Membro do Conselho Editorial da Revista Trabalho & Educação - NETE/FAE/UFMG. E-mail: [hormindo33@hotmail.com](mailto:hormindo33@hotmail.com)

## AMÍLCAR CABRAL: O PEDAGOGO DA REVOLUÇÃO

Amílcar Cabral é, sem dúvidas, uma importante personalidade do século XX. Não apenas pelo fato de ter sido reconhecido como o segundo maior líder de todos os tempos, em lista elaborada por historiadores a pedido da revista BBC World Histories Magazine, no ano de 2020. Mas principalmente pela sua capacidade de análise e ação política no âmbito da luta de libertação nacional em Guiné Bissau e Cabo Verde.

Paulo Freire, pedagogo brasileiro, nomeia Amílcar Cabral como o pedagogo da revolução, mesmo que ele, Paulo Freire, não tenha sido um revolucionário, pois, como foi e é reconhecido, Amílcar Cabral conduziu um processo de enfrentamento ao colonialismo português a partir de uma luta em que a educação não se limitou somente aos processos de escolarização, mas se expandiu por toda a forma de organização da revolução.

A luta de libertação nacional desenvolvida pelo Partido Africano para a Independência de Guiné Bissau e Cabo Verde – PAIGC teve Amílcar Cabral como uma de suas principais lideranças. O revolucionário organizou um movimento no qual o objetivo não findava com a expulsão dos colonizadores, mas se expandia para uma libertação das forças produtivas e elaboração de nova forma de organização da sociedade.

Enquanto treinava combates de guerra, o PAIGC também construía escolas. Os melhores estudantes tinham a oportunidade de desenvolver a continuidade dos estudos no exterior, a partir de relações estabelecidas com países como Cuba, União Soviética, China, Suécia, entre outros. Elaborar uma nova sociedade carece da formação de novas mentalidades.

No livro: “A luta criou raízes”, que reúne diferentes textos políticos de Amílcar Cabral, localizamos a entrevista concedida à revista belga Le Point, em setembro de 1969. Ao longo da entrevista Amílcar dialoga sobre diferentes temas, mas o que leva título à matéria do periódico é o tema que nos conduz nessa investigação “O desfecho da luta armada de libertação nacional é sempre político”.

Na entrevista Amílcar é indagado, logo na primeira pergunta, sobre qual seria sua opinião em relação a contradição principal da luta do PAIGC e se esse movimento seria fundamentalmente uma luta de libertação nacional ou uma luta de classes. A resposta de Amílcar nos permite uma aproximação com sua compreensão sobre esse processo. Para Cabral:

A nossa luta tem como objetivo a libertação nacional, quer dizer, queremos acabar com a dominação no nosso país tanto na sua forma política como econômica, sobretudo contra essa última. A nossa opinião é de que a libertação nacional não consiste no simples ato de pôr em prática as resoluções da ONU, mas sim em libertar verdadeiramente as forças produtivas do nosso país para as por em marcha ao serviço do povo. Contudo, há naturalmente um problema de classe, tanto no interior do nosso país como nas relações externas com o domínio colonial (Cabral, 2018, p. 151).

O trecho aqui destacado nos permite identificar que Amílcar Cabral compreende que a luta de libertação desenvolvida em Guiné Bissau e Cabo Verde não é uma ação isolada, mas sim parte de um processo internacional de luta de classes. Ao afirmar que a luta do PAIGC tem o objetivo de libertar as forças produtivas para que as nações possam construir sua própria história, Cabral insere sua luta na ação marxista internacional. Somente a libertação das forças produtivas é capaz de permitir que as nações caminhem rumo à liberdade.

Nessa mesma entrevista Cabral é indagado se a luta desenvolvida pelo PAIGC seria do tipo leninista ou anarquista. Como resposta Amílcar alegou que: “Nada disso! Se o partido é de tipo leninista ou não, cabe a vocês tirarem essa conclusão, caso assim entenderem” (Cabral, 2018, p. 152). Podemos observar nos discursos de Cabral que não há uma definição de uma corrente específica do seu pensamento. A política desenvolvida pelo PAIGC estaria voltada à realidade da sua terra e, por isso, não caberia essas definições pré-estabelecidas.

Nós desenvolvemos o partido em consonância com a realidade do nosso país e coma as exigências da luta, mas, evidentemente, alguns de nós conhecemos certas experiências partidárias, sobretudo da clandestinidade em Portugal. Há que dizer, previamente, que o conceito de partido não caiu do céu, é resultado da luta de classes na própria Europa. [...] Podemos pois dizer que trouxemos algo estranho ao introduzir um partido no nosso país, mas isso era necessário, tão necessário como o arado que não existia na nossa terra, ou o trator que não resultou do seu desenvolvimento econômico. O partido é um instrumento de transformação da nossa sociedade, em primeiro lugar, para expulsar os colonialistas e, em segundo lugar, para construir o progresso da nação (Cabral, 2018, p. 153).

Podemos observar na entrevista concedida por Cabral que o partido é concebido como um instrumento político não apenas de enfrentamento ao colonialismo português, mas também um instrumento para a consolidação da nova sociedade que se almeja construir. O revolucionário reconhece que a elaboração de um partido em África é resultado de um processo que não surge da realidade local, mas sim na experiência internacional.

Amílcar cita exemplos de outros itens necessários ao desenvolvimento da nação, como o arado e o trator, para justificar que não é errado que a África se utilize de instrumentos desenvolvidos em outras nações para a colaboração com o seu próprio processo histórico. O partido é, desse modo, uma ação resultado do processo de luta de classes na Europa, mas que também pode ser instrumento de luta de outras nações.

Cabral reforçou em diferentes discursos que a luta não é mercadoria de exportação, mas que as experiências de outras nações são importantes para que a luta seja desenvolvida com menos desafios. Na Conferência Tricontinental, realizada em Havana no ano de 1966, Amílcar Cabral pontua em seu discurso que:

Sabemos com efeito que a orientação (o desenvolvimento) dum fenômeno em movimento, seja qual for o seu condicionamento exterior, depende principalmente das suas características internas. Sabemos também que, no plano político, por mais bela e atraente que seja a realidade dos outros, só poderemos transformar verdadeiramente a nossa própria realidade com base no seu conhecimento concreto e nos esforços e sacrifícios próprios. Vale a pena lembrar nesta ambiência Tricontinental, onde as experiências abundam e os exemplos não escasseiam, que, por maior que seja a similitude dos casos em presença e a identificação dos nossos inimigos, infelizmente ou felizmente, a libertação nacional e a revolução social não são mercadorias de exportação (Cabral, 1980, p. 25).

A elaboração local, segundo Cabral, é fundamental para o sucesso da luta de libertação nacional e para a consolidação de novas formas de organização da sociedade. Não é possível simplesmente importar as experiências alheias e assim construir a luta em seu território. A organização política de um povo depende do conhecimento e transformação da realidade local. Cabral destaca que

A realidade dos outros tem interesse para nós, portanto. A experiência dos outros tem interesse para nós. Se eu souber que um de vocês saiu por um dado caminho, tropeçou por todos os lados, magoou-se, e chegou todo quebrado, e se tiver de ir pelo mesmo

caminho, tenho que ter cuidado, porque alguém já conhece a realidade desse caminho e eu conheço a sua experiência. Se houver outro caminho melhor eu procuro segui-lo, mas se não houver, então tenho que apalpar com todo o cuidado, arrastando no chão se for preciso. A experiência dos outros tem grande importância para quem faz uma experiência qualquer. [...] Não é para copiar totalmente, porque cada realidade tem os seus problemas próprios e a solução própria para esses problemas (Cabral, 2019, p. 54 e 55).

De forma didática Amílcar Cabral, eterniza nesse discurso de formação de quadros, que a importância de se conhecer a realidade dos outros, mas reforça que o conhecimento da realidade e da experiência é para guiar e melhorar o trabalho local e não para ser copiado e reproduzido. O revolucionário argumenta ainda que:

Para desenvolvermos a nossa luta tivemos que considerar a realidade geográfica da nossa terra, a realidade histórica da nossa terra, a realidade étnica da nossa terra, quer dizer, de raças, de culturas; a realidade econômica, a realidade social da nossa terra, a realidade cultural da nossa terra, no plano da luta, que é a realidade política, quer dizer: nós estamos sob a dominação colonial portuguesa, tanto na Guiné como em Cabo Verde (Cabral, 2019, p. 55).

Conhecer a realidade da terra em suas diferentes áreas é fundamental para a luta revolucionária. Cabral destaca o exercício que o PAIGC precisou fazer para conduzir não apenas a luta de libertação nacional, mas também as bases da nova sociedade que se almejava construir. Assim, a luta local é resultado do conhecimento da realidade da terra, mas também aprendido com as realidades e experiências de outras nações.

É nesse sentido que o PAIGC participa da Tricontinental em Havana. Conhecer as realidades e experiências de outras nações permitiu ao partido aprimorar suas ações e desenvolver um processo político coeso com a realidade local, mas também inserido nas experiências internacionais.

No seu discurso em Havana Amílcar Cabral elabora diferentes narrativas sobre o processo histórico e as compreensões do processo da sua luta e da luta desenvolvida em outras nações. O revolucionário argumenta que “aqueles que afirmam – e quando a nós com razão – que a força motora da história é a luta de classes, decerto estariam de acordo em rever esta afirmação” (Cabral, 1980, p. 26). Para Cabral essa afirmativa não contempla a realidade dos povos colonizados, pois os agrupamentos humanos que resultaram na formação das classes não são iguais em todas as localidades.

Cada povo tem seu próprio processo de desenvolvimento. Para Cabral “o fenômeno socioeconômico classe surge e desenvolve-se em função de duas variáveis essenciais e interdependentes: o nível das forças produtivas e o regime de propriedade dos meios de produção” (Cabral, 1980, p. 26). Cabral sustenta a perspectiva de que o processo de desenvolvimento das forças produtivas nas sociedades colonizadas é diferente daquele observado em outras localidades. E mesmo nas nações colonizadas, há diferenças internas desses processos.

O processo de dominação do imperialismo, segundo Cabral, apresenta-se de forma direta, “por meio de um poder político integrado por agentes estrangeiros ao povo” (Cabral, 1980, p. 31) ou por dominação indireta, “por meio dum poder político integrado na sua maioria ou na totalidade por agentes nativos” (Cabral, 1980, p. 32). Cabral denominada esse domínio, respectivamente, como colonialismo e neocolonialismo.

Ao passar a instituir um domínio em que os próprios nativos estão ocupam os espaços de tomada de decisão local, o neocolonialismo mante-se presente e

dominando os meios de produção daquela nação, mas ao mesmo tempo utiliza-se de estratégias tidas como democráticas, mas que na prática são domínios de autoridade e submissão dos povos. Cabral salienta que:

[...] tanto no colonialismo como no neocolonialismo, permanece a característica essencial de dominação imperialista – a negação do processo histórico do povo dominado, por meio da usurpação violenta da liberdade do processo de desenvolvimento das forças produtivas nacionais. Essa constatação, que identifica, na sua essência, as duas formas aparentes da dominação imperialista, parece-nos ser de importância primordial para o pensamento e a ação dos movimentos de libertação nacional, tanto no decorrer da luta como após a conquista da independência (Cabral, 1980, p. 33).

A identificação do inimigo, apontado como Amílcar Cabral como o imperialismo, permitiu ao PAIGC elaborar uma organização política a partir de estratégias específicas. Cabral dizia que não podia se confundir o ataque ao colonialismo ao ataque ao povo português, que era preciso ter a distinção correta do inimigo.

Cabral também tinha uma visão muito definida e condizente com sua luta sobre a exploração do povo. Cabral dizia que:

Não queremos que ninguém mais explore o nosso povo, nem brancos e nem pretos, porque a exploração não são só os brancos que a fazem, há pretos que querem explorar ainda mais do que os brancos. Nós queremos que o nosso povo se levante, avance; e se queremos que o nosso povo se levante, não são só os homens, porque as mulheres também são o nosso povo (Cabral, p. 195-196).

Para Cabral o discurso de dividir os povos em raças e etnias seria apenas uma forma de desmobilizar ainda mais os povos colonizados. E alertava que a luta política do partido não poderia se limitar à questão racial, pois o ato de se expulsar os colonialistas brancos do território não seria suficiente para se combater a opressão, pois o colonialismo deixou marcas tão profundas nessas sociedades, que o próprio povo negro poderia explorar a si mesmo. Do mesmo modo, a luta deveria ser desenvolvida em conjunto entre homens e mulheres, sem qualquer distinção.

Em 1970 Amílcar Cabral realiza um discurso no Cazaquistão em que presta uma homenagem a Lenin. O discurso ficou eternizado na publicação “Uma luz fecunda ilumina o caminho da luta: Lenine e a luta de libertação nacional”, na qual Amílcar, além de tecer diferentes elogios à figura e ao trabalho político de Lenin, também discursa sobre temas fundamentais para a compreensão da sua concepção sobre a política.

Cabral diz que entre as diferentes lições que se pode aprender com a luta desenvolvida por Lenin, “as que nos parecerem ser de maior acuidade para os movimentos de libertação referem-se ao comportamento moral, à ação política, a estratégia e à prática revolucionária” (Cabral, 1980, p. 43). O revolucionário destaca Lenin como um homem de exemplo e fiel aos seus princípios políticos. E apresenta a concepção política da luta:

A luta de libertação nacional é, como já dissemos, uma luta política que pode revestir diferentes formas, de acordo com as circunstâncias específicas em que se desenvolve. No nosso caso concreto, esgotamos todos os meios pacíficos ao nosso alcance para levar os colonialistas portugueses a uma modificação radical da sua política no sentido da libertação e do progresso do nosso povo. Só encontramos repressão e crimes. Decidimos então pegar em armas para nos batermos contra a tentativa de genocídio do nosso povo, decido a ser livre e senhor do próprio destino (Cabral, 1980, p. 44).

A política em Cabral é toda a luta desenvolvida pelo povo no processo de libertação nacional, mas também o anseio para que as nações possam construir seu próprio destino no processo histórico, sem a dominação de uma nação sobre a outra ou de um povo sobre o outro.

Cabral (2019) aponta que a realidade concreta “é a coisa principal para orientar o trabalho do nosso Partido” (p. 45). O PAIGC é um partido que parte da realidade concreta de sua nação. Somente a própria nação tem condições de elaborar os caminhos necessários para o desenvolvimento de seu povo e o rompimento com suas contradições. Cabral sustenta que:

Há gente no mundo que, na sua opinião, a realidade depende da maneira como o homem a interpreta. A realidade, coisas que se veem, que se tocam, que se sentem, o mundo que está à volta de cada ser humano, para essa gente, é o resultado daquilo que o homem tem na cabeça. Há outras pessoas que, na sua opinião, a realidade existe e homem faz parte da realidade. Seja o que for que tenha na cabeça, não é isso que vai determinar a realidade, mas a própria realidade que determina o homem. O homem é parte da realidade, o homem está dentro da realidade e não é aquilo que se tem na cabeça que determina a realidade. Pelo contrário, a própria realidade em que o homem vive é que determina as coisas que o homem tem na sua cabeça (Cabral, 2019, p. 46).

Cabral (2019) em um exemplo de porque ele foi definido por Paulo Freire como o pedagogo da revolução, explica de forma didática o materialismo histórico de Karl Marx, na qual compreende que os seres humanos são integrantes da realidade e não construtores de uma realidade a partir das ideias que tem em suas cabeças. Para Marx “não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” (Marx, 1974, p. 136).

Para Marx “o primeiro ato histórico é, pois, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história” (p. 33). Ao discutir a realidade e a história, Amílcar Cabral, toma Marx como referência. Para o revolucionário a compreensão da realidade é fundamental para que as nações tenham condições de se tornarem pioneiras de sua própria história.

No Seminário de Quadros, realizado pelo PAIGC entre os dias 19 e 24 de novembro de 1969, Amílcar Cabral e outras lideranças do partido, realizaram importantes discursos com o objetivo de capacitar a militância do partido. Foi um importante encontro para formação das bases. Na ocasião, Amílcar Cabral, proferiu diferentes discursos, no qual iremos destacar aqui algumas passagens.

Ao tratar do problema da História, Amílcar argumentou que a partir do processo de colonização “[...] quer estivéssemos ou não desenvolvidos, avançados, em relação à Europa, a nossa História parou. Passamos a ser arrastados pela História dos países da Europa” (Cabral, 2014, p. 207) O revolucionário aponta que “a nossa liberdade e a liberdade das nossas forças produtivas foram confiscadas e abafadas pelos colonialistas” (Cabral, 2014, p. 207). Por isso, a história dessas nações teria sido paralisada e a retomada de sua história só seria possível com a libertação completa do povo e das forças produtivas.

Para Cabral o conhecimento da história é fundamental para a luta, sem a compreensão da história e da realidade concreta da terra não é possível enfrentar os inimigos e construir uma nova realidade. Amílcar destaca que “a luta armada é uma forma de luta política que procura libertar a nossa terra da exploração econômica, colonial e imperialista” (Cabral, 2014, p. 210).

Cabral (2014) compreende que a luta desenvolvida pelas nações é uma luta política. “Nesta luta, cada tiro que disparamos contra o quartel de Buba ou contra um soldado inimigo, no seu caminho ou numa emboscada, é um ato político de primeira grandeza. (p. 210). Podemos então afirmar que para o revolucionário a política não se limita apenas ao processo de organização partidária, mas se dá em todas as ações desenvolvidas no processo de luta.

Ainda no Seminário de Quadros, Amílcar Cabral promove um importante discurso sobre a unidade política da luta revolucionária. O discurso de Cabral passa pela definição do conceito de unidade, argumentando que mesmo em meio às diferenças culturais, sociais, territoriais e históricas, era preciso que todos fossem uma unidade. E de forma muito didática diz que

Vocês veem uma pessoa vir, por exemplo, com um balaio na cabeça, essa pessoa costuma vender frutas. Vocês não sabem que frutas é que estão dentro do balaio, mas dizem: ela vem com um balaio de frutas. Podem ser mangos, bananas, papaios, goiabas, etc., dentro do balaio. Mas, na nossa ideia, ela vem um conjunto que representa uma unidade, um balaio na cabeça, um balaio de frutas. Vocês sabem que é uma unidade, quer do ponto de vista do número – um balaio de frutas – ou do objetivo – a venda; tudo isso é a mesma coisa, embora haja várias coisas dentro; frutas diversas, mangos, bananas, papais, etc. Mas a questão fundamental, que é vir com frutas para vender, faz de tudo uma coisa só (Cabral, 2013, p. 138).

A pedagogia de Cabral é aqui observada nesse exemplo da unidade. O revolucionário dialoga com os militantes do partido com exemplos da realidade local, da vivência de todas as pessoas. Aqui não são usados termos acadêmicos ou eruditos, que não dialogam com o povo, pelo contrário, aqui o exemplo é dado de modo que nenhum dos presentes tenham dúvidas que a política do partido é desenvolvida a partir de uma perspectiva da unidade. Então, mesmo diante de todas as diferenças que se observam entre os presentes, há um objetivo comum, que a luta e a libertação do povo é isso, que segundo Cabral, faz com que a luta seja possível.

## **KARL MARX E OS LIMITES DA POLÍTICA**

Em *Sobre a Questão Judaica*, (Marx, 2010b), trata de como os judeus que viviam na Alemanha buscavam, por uma via política, que o Estado alemão pudesse os reconhecer como religiosos e tivessem, assim, os mesmos direitos que os cristãos. Nesta obra, em debate com Bruno Bauer, ele apresenta como a “questão judaica” é uma busca por um reconhecimento de cidadania, ou um passo político rumo à Liberdade.

Bauer diz que os judeus não deveriam estar procurando o Estado para debater sobre suas questões religiosas, visando alcançar um reconhecimento de si enquanto um religioso, sobretudo porque isso seria o mesmo que os cristãos já viviam e, antes, deveriam estar se libertando da religião para viverem plenamente sob os cuidados do Estado. Nisso, Marx discordará, pois, para ele o primeiro passo para fugir de uma relação de exclusão seria o reconhecimento político de que eles, assim como os demais religiosos, também têm o direito de professarem-se crentes.

Porém, a partir deste movimento de reconhecimento do Estado como espaço que avaliza suas crenças pessoais, Karl Marx começa a apresentar os percalços que esta exaltação ao Estado propicia na vida cotidiana dos indivíduos e a criticar aquilo que Bauer não deu conta de apreender da realidade vivida.

Neste caminho para Liberdade, a Emancipação Política se desponta como sendo um passo, importante, no desenvolver da história humana, mas não é resolutivo já que ocorreria, como apresentado no Estado alemão, uma substituição em crenças e em instituições com “poderes” supremos. A divindade e a religião seriam substituídas pelo Estado e a política, o que Bauer não teria dado conta de observar, e isto acabaria sendo, novamente, uma imposição sobre os seres humanos de que depositassem suas esperanças, expectativas, “crenças”, valores, em uma entidade suprema, como se ela tivesse de modo autônomo toda a “verdade”, “bondade”, “imparcialidade” em essência.

Marx destaca, a partir disso, que o Estado precisa ser Estado, sem que a religião esteja nele atuante e, assim, os sujeitos deixem de ser reconhecidos e tratados como crentes e a mediação seja feita a partir da condição de cidadão. Entretanto, há de se ter atenção que esta libertação da religião não resulta no reconhecimento dos seres humanos pela única condição humana de ser e existir, já que a contradição segue existindo na relação pautada e intermediada pelo Estado político.

A emancipação *política* do judeu, do cristão, do homem *religioso* de modo geral consiste na *emancipação* do Estado em relação ao judaísmo, ao cristianismo, à *religião* como tal. Na sua forma de *Estado*, no modo apropriado à sua essência, o estado se emancipa da religião, emancipando-se da *religião do Estado*, isto é, quando o Estado como Estado não professa nenhuma religião, mas, ao contrário, professa-se Estado. A emancipação *política* em relação à religião não é a emancipação já efetuada, isenta de contradições, em relação à religião, porque a emancipação política ainda não constitui o modo já efetuated, isento de contradições, de emancipação humana (Marx, 2010b, p. 38).

Marx alerta, de imediato, que a emancipação que a política promove ao apartar-se da religião, ou seja, que os indivíduos sejam diferenciados da condição de crentes e fiéis para a de cidadãos, não é a emancipação necessária para que os humanos não sejam tratados por uma mediação que seja externa a suas inter-relações.

O Ser Social, assim o é devido o desenvolvimento de suas condições inorgânica e orgânica, e não por um agente externo determinar e impor sobre ele suas condições de existência. O Estado não é o ente que determina a condição de cidadania, ou não deveria sê-lo e, com isso.

Não há nada de tão revolucionário neste movimento de substituir a religião pelo Estado, porque o ser humano se liberta da primeira se aprisionando no segundo, ou seja, trocou-se um “senhor” por outro, já que tudo aquilo que o homem busca para sua liberdade, ele encontra no que o Estado diz sobre, acima, dele: “A religião é exatamente o reconhecimento do homem mediante um desvio, através de um *mediador*. O Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem” (MARX, 2010b, p. 39). O desvio, tanto na religião quanto no Estado, é aquilo que as instituições não reconhecem como sendo próprio da liberdade humana e, por este motivo, necessitam ser mediados e controlados no convívio com os demais seres humanos.

Os membros do Estado político se constituem como religiosos mediante o dualismo de vida individual e vida como gênero, de vida em sociedade burguesa e vida política; o homem se constitui como religioso, quando se comporta em relação à vida estatal, que se encontra além de sua individualidade real, como se esta fosse sua verdadeira vida; ele é religioso, na medida em que, nesse caso, a religião representa o espírito da sociedade burguesa, a expressão da divisão e do distanciamento entre as pessoas. A democracia política é cristã pelo fato de que nela o homem – não apenas um homem, mas cada homem – é considerado um ente *soberano*, o ente supremo, ainda que seja

o homem em sua manifestação inculta, não social, o homem em sua existência casual, o homem assim como está, o homem do seu jeito corrompido pela organização de toda a nossa sociedade, perdido para si mesmo, alienado, sujeito à dominação por relações e elementos desumanos, em suma: o homem que não chegou a ser um ente genérico real (Marx, 2010b, p. 45).

As vidas dos seres são “elevadas” a uma condição de vida estatal (sendo todos reconhecidos, “sem distinção, como cidadãos) e, assim, uma vida genérica que não leva em conta a vida real dos sujeitos, afasta-se da vida em sociedade e transforma esta vida em uma percepção equivocada do que são os indivíduos, cidadãos, e as suas relações cotidianas, causando a busca por uma mediação “desumana”. A política, na sociedade capitalista é transformada em um ente religioso e seus viventes em crentes genéricos idealizados e não como realmente o são em suas condições materiais de existência.

Para Marx somente a Emancipação Política não dá conta de promover a libertação dos seres humanos. Libertação de toda e qualquer mediação “desumana”, que aprisione a humanidade que cada indivíduo, genericamente, é e, portanto, segue causando “desumanidade”. *Sobre a Questão Judaica* (Marx, 2010b) segue buscando como o autor retirou da realidade o “caminho” que levaria a Emancipação Humana: superação da Emancipação Política.

Marx, em *Glosas críticas marginais ao artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social”. De um prussiano* (Marx, 2010a), publicado em agosto de 1844, mostra que este ano foi marcante e resultou em muitos frutos, pois, o *Sobre a Questão Judaica* também foi publicado naquele ano (do mesmo modo, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel e Manuscritos Econômico-filosóficos*), salientando o quanto o complexo da política ocupou a vida do autor neste período.

Marx, nas *Glosas*, vai criticar o modo como o “prussiano”, Arnold Ruge, tratou a revolta dos tecelões silesianos contra a indústria e os banqueiros, ou seja, a burguesia. A partir do modo como o “prussiano” disse, no artigo publicado, que as decisões do Rei deveriam ter sido dadas, Marx empreende no processo de observar a realidade e dela refletir sobre o ocorrido e como a organização política, e o complexo político, se orientam naquelas circunstâncias reais, histórica.

Nesta obra Karl Marx acaba por observar uma questão política em relação à sociedade, diferentemente de observar frente à religião, onde o trabalho e a organização social, e conseqüente pauperismo, são a chave de leitura e revolta das pessoas. O “prussiano” tenta apresentar que a Alemanha é um país não politizado e, em conseqüência disso, a população se tornou mais empobrecida, miserável; ele não entende os trabalhadores como uma força revolucionária e, sim, como uma massa que não entende da organização política e social.

Ao se debruçar sobre o artigo e ao observar a realidade, Marx diz que o “prussiano” se equivoca ao não entender a pobreza como sendo fruto e tendo relação com a política. Para tanto Marx se vale do exemplo da Inglaterra, como sendo um país politizado e com uma miserabilidade da população tamanha, ele observa como é tratada esta questão:

Na medida em que a burguesia inglesa admite que o pauperismo é uma responsabilidade da política o Whig considera o Tory e o Tory o Whig a causa do pauperismo. Segundo o Whig, o monopólio da grande propriedade fundiária e a legislação protecionista contra a importação de cereais são a fonte principal do pauperismo. Segundo o Tory, todo

mal reside no liberalismo, na concorrência, no exagerado desenvolvimento industrial. Nenhum dos partidos encontra a causa na política em geral; ao contrário, cada um deles a encontra na política do partido adversário; porém, ambos os partidos sequer sonham com uma reforma da sociedade (Marx, 2010a, p. 48)

Ora, os dois maiores partidos existentes à época na Inglaterra ao invés de olharem para a política e observarem que ela, no impacto que tem sobre a sociedade e a relação dos sujeitos, é que promovem a pobreza, ficam trocando acusações e apontando que as mazelas sociais são fruto do modo como o partido adversário governou politicamente o Estado. Não se pensa em reformar a sociedade, mas apenas encontrar no adversário o inimigo, logo, não há revolução nenhuma em qualquer que seja o partido político (de direita, esquerda, centro, etc.), haja vista que o “jogo” não muda se forem trocados apenas os times, porque as regras, o “campo”, a estrutura seguem sendo as mesmas.

Relembrando a questão da Emancipação Política, ao substituir a religião pelo Estado, as pessoas seguem sendo sujeitadas às mesmas condições subalternas de existência: subordinadas à força externa a elas, à força de um ente supremo, de uma instituição “desumana” que decide sobre suas vidas. Neste caso da pobreza inglesa, não é o caso de se tratar a população como despolitizada, ou, como dito mais adiante no texto, deseducada, que se encontrará o motivo da miséria, já que a estrutura da sociedade se manteve inalterada seja com a alternância dos partidos, seja por não haver uma educação que abarque toda a população.

Marx diz que Arnold Ruge, o “prussiano”, implica “que o rei da Prússia encontre a causa do pauperismo numa falha de administração e de assistência, os meios contra o pauperismo” (Marx, 2010a, p. 51), e mais à frente, que deveria o rei determinar leis que sirvam ao combate da pobreza, como a Educação das crianças abandonadas. Porém ele não enxergou que não está ancorada estritamente na determinação de leis, ou em decretos reais, a solução das questões sociais; elas não são distintas a ponto de que aquilo que está precário em uma seja solucionado pelo efeito “desumano” da outra.

O Estado e a organização da sociedade não são, do ponto de vista político, duas coisas diferentes. O Estado é o ordenamento da sociedade. Quando o estado admite a existência de problemas sociais, procura-os ou em leis da natureza, que nenhuma força humana pode comandar, ou na vida privada, que é independente dele, ou na ineficiência da administração, que depende dele. Assim, a Inglaterra acha que a miséria tem o seu fundamento na lei da natureza, segundo a qual a população supera necessariamente os meios de subsistência. Por um lado, o pauperismo é explicado como derivando da má vontade dos pobres, ou, de acordo com o rei da Prússia, do sentimento não cristão dos ricos, e, segundo a Convenção, da suspeita disposição contrarrevolucionária dos proprietários. Por isso a Inglaterra pune os pobres, o rei da Prússia admoesta os ricos e a Convenção guilhotina os proprietários (Marx, 2010a, p. 59).

O Complexo da Política, quando ainda não se alcançou a plena Liberdade, a Emancipação Humana, segue tratando o Estado de modo exterior a relação material existente, buscando sempre fora a ele explicações para os problemas que nele existem e ocorrem, sem objetivamente visualizar que os males estão enraizados na sua própria existência.

Com a ineficiência da administração do Estado sendo apresentada ao se retirar o “manto” que a “protegia”, cada vez mais fica evidenciado que os problemas encontrados na sociedade é fruto da mediação imposta, reforça-se de modo “desumano”, entre as pessoas pelo estado político. Neste ponto Marx apresenta

uma de suas grandes questões, que provocou sua perseguição por parte do ocidente, principalmente: uma sociedade sem Estado. Ora, se no movimento da história o Estado era o responsável por organizar a vida das pessoas, a se interpor às relações pessoais e a determinar o modo de vida, e sempre houve problemas sociais, depreende-se disso que o problema não está em como ou em “quem” administra o Estado, mas na sua própria existência.

A existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis. O Estado antigo e a escravidão antiga – fracas antíteses clássicas – não estavam fundidos entre si mais estreitamente do que o Estado moderno e o moderno mundo de traficantes – hipócritas antíteses cristãs. Se o Estado moderno quisesse acabar com a impotência de sua administração, teria que acabar com a atual vida privada. Se ele quisesse eliminar a vida privada, deveria eliminar a si mesmo, uma vez que ele só existe como antítese dela. [...] O suicídio é contra a natureza. Por isso, o Estado não pode acreditar na impotência interior da sua administração, isto é, de si mesmo. Ele pode descobrir apenas defeitos formais, casuais, da mesma e tentar remediá-los. Se tais modificações são infrutíferas, então o mal social é uma imperfeição natural, independente do homem, uma lei de Deus, ou então a vontade dos indivíduos particulares é por demais corrupta para corresponder aos bons objetivos da administração. E quem são esses perversos indivíduos particulares? São os que murmuram contra o governo sempre que ele limita a liberdade e pretendem que o governo impeça as consequências necessárias dessa liberdade (Marx, 2010a, p. 60-61).

O Estado, nunca acusa a sua estrutura e sua administração de estar errado ou de ser corrupto (em todos os sentidos que a palavra carrega, em especial no seio da sociedade capitalista), pelo contrário, sempre a resposta para tal insucesso na realização em prol do “bem comum” é obtida em algo fora de si, na divindade, na metafísica, na má vontade dos sujeitos envolvidos etc.

Ainda, àqueles que atentam contra o Estado, apontando seus equívocos e as mazelas produzidas por eles, os “perversos indivíduos particulares”, acabam por serem culpados e, muitas vezes, criminalizados, recaindo sobre estes a culpa daquilo que o Estado não conseguiu realizar por ter sido inviabilizado. Neste movimento fica evidenciado que o Estado impede o progresso da Liberdade plena dos seres humanos, limitando a possibilidade da Humanidade se desenvolver por si e, apenas ela mesma, ser a base “para” e “na” inter-relação dos indivíduos.

Sendo assim, nas *Glosas Críticas Marginais*, Marx segue sua análise de como o Estado, (real, objetivo, material), se organiza politicamente e atua sobre os seres humanos, maculando e corrompendo a relação humana que já deveria existir entre eles, através de imposições “desumanizadas”, além, por óbvio, de buscar fora de si, e da vida objetiva, justificativas para seus problemas.

Como o complexo humano da Política está em íntima relação com os demais complexos humanos ele pode ser observado em toda a obra de Karl Marx, porém, para efeitos de melhor observação desta temática, apenas mais uma obra deste autor será apreciada neste artigo: *Crítica do Programa de Gotha*, escrito em 1875 e publicado postumamente em 1891 (MARX, 2012).

Esta obra de Marx foi escrita como notas feitas ao Programa que se apresentaria afim de unificar os partidos socialistas da Alemanha, porém, ao observar o movimento real que estava ocorrendo, tanto Marx, quanto Engels, entenderam que tal programa seria um retrocesso para o socialismo a partir da ótica de Lassalle e seus seguidores, com isso, um recuo na busca pela Liberdade dos seres humanos.

Na edição utilizada para este artigo (Marx, 2012), Marx em uma carta enviada a Wilhelm Bracke, justificando seu posicionamento, e o de Engels, frente ao Programa de Gotha, justifica algo já dito, mas que vale ser reforçado com suas próprias palavras: “Cada passo do movimento real é mais importante do que uma dúzia de programas” (Marx, 2012, p. 20). A realidade é que determina o pensamento, o programa, assim, o complexo da política tem, necessariamente, de ser observado e analisado a partir daquilo que efetivamente ocorreu, não pode ser feita política partindo do que se deseja ou imagina, tentando, posteriormente, fazer com que a vida real se “encaixe” em tais “planos”.

Marx, então, em seus “comentários marginais”, passa a pontuar os equívocos (que não levaram em conta a realidade, recaindo em imaginações, idealismo etc.) que o Programa de Gotha previa e que seriam problemáticos para os partidos socialistas, sobretudo para que estes pudessem empreender, revolucionariamente, frente à sociedade capitalista a fim de buscar, e alcançar, sua superação e a consequente Emancipação Humana.

A primeira glosa apresentada já se dá no primeiro parágrafo do Programa, que afirmava que “O trabalho é a fonte de toda riqueza e cultura”, do qual Marx diz que:

O trabalho *não é a fonte* de toda riqueza. A *natureza* é a fonte dos valores de uso (e é em tais valores que consiste propriamente a riqueza material!), tanto quanto é o trabalho, que é apenas a exteriorização de uma força natural, da força de trabalho humana.

Essa frase pode ser encontrada em todos os manuais infantis e está correta, desde que se *subentenda* que o trabalho se realiza com os objetos e os meios a ele pertinentes. Mas um programa socialista não pode permitir que tais fraseologias burguesas possam silenciar as *condições* que, apenas elas, dão algum significado a essas fraseologias. Apenas porque desde o princípio o homem se relaciona com a natureza como proprietário, a primeira fonte de todos os meios e objetos de trabalho, apenas porque ele a trata como algo que lhe pertence, é que seu trabalho se torna a fonte de todos os valores de uso, portanto, de toda riqueza. Os burgueses têm excelentes razões para atribuir ao trabalho essa *força sobrenatural de criação*; pois precisamente do condicionamento natural do trabalho segue-se que o homem que não possui outra propriedade senão sua força de trabalho torna-se necessariamente, em todas as condições sociais e culturais, um escravo daqueles que se apropriaram das condições objetivas do trabalho. Ele só pode trabalhar com sua permissão, portanto, só pode viver com sua permissão (Marx, 2012, p. 23-24).

Nesta passagem Marx faz, pelo menos, duas críticas contundentes ao Programa: i) que ele não se dá conta da realidade, da materialidade e objetividade da vida; ii) que o Programa, ao se valer de fraseologias burguesas, perde seu intento de estar embasado na vida dos trabalhadores e, por isso, sua condição revolucionária.

A primeira, ao não perceberem que a natureza é que detêm os valores de uso, Marx indica que os “pensadores” do Programa não partem da vida material, ou da própria natureza, para pensarem o mundo, e consequente organização do partido. A ideia é que tenta determinar como se dará o proceder da realidade e isso, como já visto, inviabiliza o processo revolucionário e a consequente Emancipação, já que mantêm os sujeitos aprisionados, acorrentados, à tentativa de mudança sendo que não se vislumbra os empecilhos dentro da própria realidade, como por exemplo nos *Glosas* (Marx, 2010a) quando, ao não se notar que é o Estado que gera os percalços, tenta se culpar tudo aquilo que é exterior.

E, na segunda crítica, por não compreender a primeira, determina-se questões que são ligadas aos interesses da classe dominante, a burguesia, dando passos atrás daquilo que a classe trabalhadora já havia conquistado, caindo no revisionismo ou numa barganha

que gera prejuízos ao partido, aos proletários e, logo, à sociedade que caminha para sua Liberdade. Recai-se na “força sobrenatural” e, portanto, em um endeusamento da força de trabalho, retirando dos humanos as possibilidades de mudança, já que eles seriam proprietários apenas de sua força de trabalho, como desejado pela burguesia e por tudo aquilo que ela controla, ou seja, a sociedade burguesa.

A força da burguesia acaba por aparecer muitas vezes no Programa de Gotha, pois, como o pensamento lassalliano recai num idealismo ao não se atentar para as condições materiais, já que não se dá conta de que é no Trabalho que está depositado o fundamento da vida, tal compreensão burguesa acabaria prevalecendo. Nisso, o direito burguês permeia o discurso e acaba por trazer determinantes ao Programa.

Em dado momento é apresentado, pelos propositores do Programa, uma ideia de um “igual direito”, que segue determinado pela limitação burguesa, sobretudo de acreditar, como no resultado da Revolução Francesa, nos preceitos de “Liberdade, Igualdade e Fraternidade” dos seres humanos, sem se dar conta que os sujeitos concretos, encarnados que vivem e se inter-relacionam na sociedade, são diferentes, já que tem vidas e modos de vida diferentes: casado, solteiro, poucos ou muitos filhos, necessidades especiais ou não, etc.

Marx, a partir da categoria Trabalho, apresenta que o complexo da Política precisa seguir aquilo que se “é” e não o que “deveria ser”, com isso, ele mostra que o direito, ou as regras que determinam o direito, não poderiam seguir o princípio burguês da igualdade (sobretudo por naturalizar distinções que não são naturais, antes são construções sociais da desigualdade), o que trataria de modo “não igual” (diferenciando) os indivíduos, mas, antes, teria de ser “desigual”, o que ele mesmo diz ser difícil e que, talvez, somente num processo posterior a Emancipação Política, onde a superação do Estado político fosse efetivada, seria possível e viável tal tratamento.

Parece confuso o que Marx propõe, porém, tentando explicar, é que no direito burguês o tratamento dado aos sujeitos é de modo “não igual”, ou seja, há uma discriminação forjada, com tentativa de naturalizar questões que não são como sujeito que teve mais condições de estudar e por isso melhor preparado para atuar em determinadas áreas, “naturalmente” deveria receber mais, já que, por tal motivo, ele produz mais ou itens de maior valor, em detrimento do sujeito que não teve condições de se preparar melhor para inserção no modo de produção, o que o faz produzir menos, ou itens de menor valor. Assim, os sujeitos são “não iguais”, mas se tenta tratá-los de modo igual, ainda, não se leva em consideração as diferenças em suas vidas, como já dito (casado, solteiro, etc.), por isso, então, é que Marx diz que o tratamento tem de ser “desigual” para que se consiga, efetivamente, colocar os sujeitos desiguais em condições reais de existência e de relação na sociedade.

Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes da riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: “De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!” (Marx, 2012, p. 31-32).

Aquilo que cada um é capaz de produzir agrega, da mesma forma a “riqueza

coletiva”, e a supressão das necessidades para que cada um possa existir, eliminando o aprisionamento dos sujeitos e possibilitando para todos a Liberdade. Para tanto, o Trabalho não pode ser apenas o meio de vida, ele passa a ser a “necessidade vital, ou a forma de organização política e social para a existência, e convivência, dos sujeitos em comunidade.

Não é intenção, aqui, ir observando cada ponto que Marx criticou do Programa, por isso, então, apenas algumas questões estão sendo discutidas que apresentam como o complexo da Política é evidenciado pela obra dele; mas, ainda um ponto se mostra necessário para tal observação: a parte seção II, do Programa de Gotha, onde será debatido a questão da Democracia, da Política, do Estado, ou como dito no Programa, que o “Partido Operário Alemão pretende alcançar ‘o Estado livre’” (Marx, 2012, p. 41).

Novamente Marx apresenta que o complexo da Política há de ser estruturado a partir da realidade, se apartando de qualquer movimento que se embase, ainda que inconscientemente, dos elementos sobrenaturais, metafísicos, Idealistas (e aqui Hegel, novamente, paira sobre os interlocutores que Marx está criticando), ao elaborar uma noção de “Estado livre”. Assim, após refletir sobre o Estado já ser livre – no seu tempo já o era e, agora, segue sendo, com o respaldo de ser o Estado democrático de Direito – e que isso não pode ser objetivo dos trabalhadores, que já deveriam estar livres de um pensamento de “súdito” dele – como discutido em *Sobre a Questão Judaica* (Marx, 2010b) que sua superação se dá ao retirar o manto de sacralidade do Estado – Marx vai dizer que:

O Partido Operário Alemão – no caso de adotar esse programa – mostra que as ideias socialistas não penetraram nem sequer a camada mais superficial de sua pele, quando considera o Estado um ser autônomo, dotado de seus próprios “*fundamentos espirituais, morais, livres*”, em vez de afirmar a sociedade existente (e isso vale para qualquer sociedade futura) como *base do Estado* existente (ou futuro, para uma sociedade futura). (Marx, 2012, p. 42, grifos dos autores)

Ora, o Estado não é autônomo sobretudo porque em cada nova fronteira de um país, ele passa a ser outro, ou como diz o próprio Marx, “‘O Estado atual’ é uma ficção” (2012, p. 42), não existe se não de modo criado por cada sociedade em cada país. Por isso, inclusive, o destaque que Marx dá ao final da citação, de que não é nesta autonomia, idealista, que tem seus próprios desejos, necessidades, mas a partir daquele Estado que existe e que, por suas corruptelas e aprisionamento da condição humana, tem de ser superado para a Emancipação Humana.

Tais pontos levantados nesta passagem então, deveriam ser o mínimo a ser observado para a construção de um partido e seu programa, pois, aquém disso, nada mais seria do que reforçar a dinâmica da classe dominante, e, ainda, impedir os avanços da classe operária e conseqüentemente do processo emancipatório.

A discussão sobre o complexo da Política em Marx poderia ser feita a partir da observação de todas as publicações deste autor, porém, para efeitos práticos, acredita-se que estas poucas passagens deem conta de suscitar a discussão. Portanto, cabe apenas reforçar que, na inter-relação com os demais complexos, o da Política visa observar, a partir da realidade concreta da vida dos sujeitos, como a sociedade se organiza para viver em conjunto, em coabitação, e, em especial, como ela se constitui no processo que visa a superação da condição de vida aprisionada, ou oprimida, pelo Estado (sobretudo pelos contornos de ente supremo que ele ganha), alcançado, em resultado, a Emancipação Humana, onde os indivíduos humanos teriam suas

condições de humanidade libertas, e, apenas isso seria condição para a relação, de modo ordeiro, ser estabelecida, sem a necessidade de qualquer outro fator ou agente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Evidenciamos e discutimos o complexo humano da política em Amílcar Cabral e em Karl Marx. Entendemos que a reflexão política marxiana fundada na crítica da política possibilita o caminho necessário à revolução social. Amílcar Cabral nos evidencia, em seu pensamento, compreender esse proceder. Podemos, então, concluir, que a emancipação da política pela emancipação social é fundamento necessário para uma revolução radical.

Como nos diz Marx:

A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a *cidadão*, a pessoa moral. Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política* (Marx, 2010b, p. 54 – grifos dos autores).

Para superar as desigualdades sociais, o Estado teria de suprimir a contradição entre interesses privados e públicos. Isto significaria negar uma sociedade cuja característica imanente é a satisfação do interesse individual, da iniciativa privada. Ainda que pudesse defender a igualdade, o Estado capitalista alimenta a desigualdade. A defesa da igualdade pelo Estado é atividade puramente formal e negativa. O poder não é capaz de intervir na vida civil. Onde começa a sociedade civil, cessa o poder do Estado.

Os problemas sociais não se originam na má administração e/ou na burocracia, mas na estrutura da sociedade do capital. O assistencialismo de Estado obnubila as vistas para as questões basilares da superação da miséria: a propriedade privada, a exploração da força de trabalho, a luta de classes. Considerar o problema como defeito de administração e de assistência é considerá-lo em sua parcialidade. A essência da sociedade moderna e atual é tentar resolver os problemas em sua parcialidade.

O Estado mais avançado e poderoso será exatamente aquele que menos probabilidade terá de compreender os males sociais como determinação estrutural de uma sociedade desigual. O limite do “entendimento” político está justamente em pensar os problemas sociais nos limites da política.

Quanto mais poderoso é o Estado, quanto mais desenvolvido está o capital, menos é capaz de compreender o fundamento das desigualdades que ele próprio engendra. É claro que o modelo de Estado, tal como existente, não é capaz de combater problemas sociais. Nos países mais desenvolvidos do mundo atual, a miséria e a pobreza continuam crescendo e atingiram seu mais elevado nível. O aspecto negativo da política como reforçadora e administradora da sociedade burguesa, é absolutamente atual e candente.

A superação dos estranhamentos inerentes ao sistema capitalista, inerentes a propriedade privada como relação humano-social fundamental, não são

conquistados mantendo o modelo atual. Na sociedade moderna, contemporânea e atual a política deslocou-se da sociedade civil para a esfera do Estado. Mas fazer política é necessário, até para exigir do Estado que ações contra ele mesmo sejam implementadas. A superação da negatividade da política não está em tomá-la como problema administrativo e assistencial, mas de desconstruí-la a fim de enfrentar as contradições do capital.

A luta pelo socialismo na atualidade, pela emancipação política, passa pela compreensão da gênese, conteúdo e formas do Estado. O Estado em sua forma democrática tem de ser questionado pela raiz.

Como nos diz Friedrich Engels em Esboço para uma crítica da economia política e outros textos da juventude.

“A democracia é, no fundo, como considero todas as formas de governo, uma contradição em si mesma, uma inverdade nada além de hipocrisia (teologia, como nós, alemães, a chamamos). Liberdade política é liberdade simulada, a pior escravidão possível, a aparência da liberdade e, portanto, a realidade da servidão. A igualdade política é o mesmo; portanto, a democracia, assim como todas as outras formas de governo, deve fundamentalmente despedaçar-se: a hipocrisia não pode subsistir, a contradição nela oculta deve aparecer; ao invés de uma escravidão regular – isto é, um despotismo indistigável –, devemos ter a liberdade real e a igualdade real, isto é, o comunismo” (Engels, 2021, p. 144).

A emancipação humana só pode ser conquistada pelos indivíduos organizados em torno do ideal de transformação radical da sociedade. A política precisa ser combatida com a política. É com a política social, revolucionária e não reformista, que se combate o Estado burguês. Porém, não com a política baseada na vontade, no desejo, na volúpia, porque, esta é uma forma de política que não se constitui como antítese do intelecto político moderno, contemporâneo e atual. A positividade da política em Marx e, ao que parece, Amílcar Cabral compreende, está na negação do Estado e na renúncia ao formalismo e ao reformismo políticos. Como ambos compreendem: a Revolução tem de ser radical!

“A reintegração pelo homem real da figura do cidadão, ou seja, a reincorporação e o desenvolvimento da capacidade de ser racional e justo, mera aspiração piedosa na esfera da política, tornando a ética possível, porque imanente ao ser que se auto-edifica, de modo que ele não mais aliene de si força humano-societária, degenerada e transfigurada em força política, assim tornando impossível, além de inútil, o aparecimento desta, o que derruba as barreiras atuais para a retomada da autoconstrução do homem; o reconhecimento e a organização – racional e humanamente orientada – das próprias forças individuais como forças sociais, de tal sorte que a individualidade, isolada e confundida com o ser mudo da natureza, quebre a finitude do ser orgânico e se alce à universalidade de seu gênero” (Chasin, José. **A determinação ontonegativa da politicidade**. SP. Estudos e Edições Ad hominem, 2000. p. 152).

Que “assim seja”!

## REFERÊNCIAS

CABRAL, Amílcar. **A Arma da Teoria**. Rio de Janeiro: Editora Codecri, 1980.

CABRAL, Amílcar. **A Luta Criou Raízes: Intervenções, entrevistas, reflexões e artigos. (1964-1973)**. Praia: Fundação Amílcar Cabral, 2018.

CABRAL, Amílcar. **Discursos de Guiné e Cabo Verde**. São Paulo: Edições Nova Cultura, 2019.

CABRAL, Amílcar. **Pensar Para Melhor Agir: Intervenções no Seminário de Quadros de 1969**. Praia: Fundação Amílcar Cabral, 2014.

CABRAL, Amílcar. **Unidade e Luta: A arma da teoria**. Praia: Fundação Amílcar Cabral, 2013.

CHASIN, José. **A determinação ontonegativa da politicidade**. SP. Estudos e Edições Ad hominem, 2000.

ENGELS, Friedrich. **Esboço para uma crítica da economia política e outros textos da juventude**. 1. Ed – São Paulo: Boitempo, 2021.

MARX, Karl. **A Ideologia Alemã: Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão e seus profetas (1845-1846)**. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. **Crítica do Programa de Gotha**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. **Glosas críticas marginais ao artigo “O Rei da Prússia e a reforma social”: de um prussiano**. 1. Ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010a.

MARX, Karl. **Para a Crítica da Economia Política**. Trad. José Arthur Giannotti e Edgar Malagodi. São Paulo: Editora Abril Cultura, 1974.

MARX, Karl. **Sobre a Questão Judaica**. 1. Ed. São Paulo: Boitempo, 2010b.

SOUZA JUNIOR, Hormindo Pereira de. **Karl Marx e o complexo da política: em busca da liberdade**. <http://teoriaerevolucao.pstu.org.br/karl-marx-e-o-complexo-da-politica-em-busca-da-liberdade/>

**Data da submissão: 24/11/2023**

**Data da aprovação: 30/11/2023**