

Verinotio

Revista On-line de Filosofia e Ciências Humanas

23

Abr/2017
n. 1

Dossiê

100 ANOS da Revolução Russa

Grupo de Pesquisa Marxologia: Filosofia e Estudos Confluentes - CNPq
Curso de Serviço Social — Universidade Federal Fluminense (UFF — Rio das Ostras)

Editorial 100 Anos da Revolução Russa

Definitivamente, não há o que comemorar!

Já de longa data, especialmente por meio dos escritos de J. Chasin, sustentamos a tese de que as transições intentadas, com especial ênfase no caso da União Soviética, jamais configuraram superação da sociabilidade do capital. Nos dias que correm tornou-se vital sublinhar tal lamentável fato histórico. Não há como negá-lo! A não ser que se decida, de uma vez por todas, apartar-se conscientemente do dado real e renunciar à análise objetiva, embora, é claro, em nossos tempos, tal padrão de discurso e procedimento tenha se tornado moeda corrente.

Desde há muito tempo procuramos nos colocar entre dois polos, quais sejam, o mito negativo e a mistificação desarvorada: entre a desconsideração teórica da revolução (emancipação humana) e a prática aviltada que se faz em nome da própria revolução. Se acerca dessa polarização muitos não conseguimos convencer, debite-se esta tremenda falha, em parte, ao padrão intelectual dominante em nossos tempos, padrão este que impossibilita o diálogo, de um lado, e obscurece a visão dos melhores e mesmo dos bem-intencionados. Agarrar-se aos mitos e mistificações – tanto de um tipo quanto de outro – parece ser o denominador comum das mais variadas polarizações a que se têm assistido, mas, em especial, daquela a que nos referimos aqui. A tarefa é urgente e, ao mesmo tempo, monumental: não se trata mais de avaliar "erros" da esquerda, nem mesmo os seus eventuais descaminhos, mas de reconhecer seu colapso. A tragédia se manifesta em todos os escaninhos possíveis e o mais grave a constatar é que são poucos os esforços em reconhecê-la na sua real envergadura. Não é fácil, sem dúvida. Mais confortável e cômodo é permanecermos atados aos velhos mitos e às carcomidas mistificações.

O fato aqui em pauta – outubro de 1917 – reverbera de modo decisivo para o presente e para o futuro. O colapso da Revolução de 1917, é forçoso reconhecer, ocorreu por suas inviabilidades originárias, sendo impossível sustentar hoje que tenha sido uma transição abortada ou precocemente comprometida. De fato, tratou-se do colapso de uma transição impossível. Ou seja, não estamos diante de um defeito ou uma degenerescência de ordem meramente política, mas do desembocar de um drama originário. A falta de compreensão efetiva dessa ocorrência histórica facilita a repetição dos erros passados em grau muito mais profundo, pois agora se mostram dessubstanciados do conteúdo real ou ilusório que ainda continham no passado.

Reconhecer objetivamente esses problemas como desafios a serem vencidos por análises de realidade – que, infelizmente, até hoje não foram realizadas no nível de detalhe e precisão necessários – é o caminho por

onde, sem utopias ou falácias meramente volitivas, podem se abrir legítimos horizontes de esperança e perspectivas de mudanças possíveis e desejáveis.

Como acanhada contribuição para esta tarefa, *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas* publica um Dossiê 100 Anos da Revolução Russa, dividido em dois números, em que são debatidos diversos aspectos do evento que marcou o século.

Abrimos o Dossiê com excertos de textos de J. Chasin (1937-1998) que abordam o tema, direta ou indiretamente, altamente relevantes para a compreensão do fenômeno do pós-capitalismo soviético. Iniciamos pela última parte de seu artigo *Ad Hominem: rota e prospectiva de um projeto marxista* (item “3 – Prática radical e individuação social”), de 1998, quando estava no auge da sua maturidade teórica – e que, portanto, deve iluminar o seu percurso anterior. Neste texto, retoma a preocupação marxiana com os processos de individuação, sínteses máximas das formas de sociabilidade, de cujas formas e meios estruturais e processuais contém a essência, já que a busca pelo entendimento do homem exige a compreensão da sociedade na unidade das instâncias que a integram. Neste mister, demonstra que os processos de individuação guardam caráter revolucionário positiva e negativamente (tendo se dado até aqui na forma da alienação), ampliados pelo nível inédito de desenvolvimento das forças produtivas a que chegou o capitalismo global, com suas correspondentes contradições inauditas, que aniquilam parte da própria humanidade e inibem a autoprodução da individualidade. O autor ainda sublinha, enfaticamente, uma lição esquecida: a revolução social não objetiva levar ao poder uma classe social, mas visa à emancipação do indivíduo social, do gênero humano. Nesse novo patamar societário, as personificações históricas e os instrumentos da lógica onímoda do trabalho devem ser perscrutados de forma a encontrar a(s) categoria(s) social(is) que seja(m) sua(s) mais avançada(s) encarnação(ões), bem como se deve averiguar sua possibilidade de efetivar a revolução social do futuro e os meios de que se utilizaria para tal.

Já no item “A crise total do pós-capitalismo”, parte do artigo de 1989 intitulado *A sucessão na crise e a crise na esquerda*, Chasin principia expondo as reflexões marxianas sobre as condições pressupostas para a vitória de uma revolução socialista, as quais não estavam dadas na Rússia pré-revolucionária. Na ausência de condições básicas de sucesso previamente instaladas, uma vez efetuada pela revolução a destruição da antiga ordem atrasada ali vigente, tratou-se de criar a acumulação que nos países desenvolvidos fora obra do próprio capitalismo. Isto significou a continuidade do trabalho assalariado e, portanto, a inexistência de autodeterminação do trabalho, além da manutenção da mercadoria e outros elementos da lógica do capital. Chasin explora a diferença entre capital e

capitalismo, que é fundamental para compreender a antiga União Soviética, na medida em que esta, se ultrapassou o segundo, permaneceu sob a lógica do primeiro, engendrando uma forma histórica nova e impensada. Naqueles países pós-revolucionários o capital continuou regente da ordem, mas estava fora de seu meio, uma vez excluídas pela revolução política as suas personificações e o mercado livre. As reformas propostas pela *perestroika* e pela *glasnost* visavam justamente a instituir as condições ótimas para o domínio deste capital agora fortalecido – e não a restaurar os princípios e medidas de uma transição socialista, como muitos teóricos à esquerda e à direita quiseram imaginar. Diante deste quadro, Chasin enfatiza, então, fortemente, o caráter de fracasso da transição socialista e a necessidade da crítica radical do processo, condição primeira para qualquer – futura – nova tentativa revolucionária.

Por fim, o último texto chasiniano aqui apresentado, Marx hoje: da razão do mundo ao mundo sem razão, publicado na íntegra, foi originalmente escrito em razão do centenário de falecimento de Marx, em 1983. Ali o autor inicialmente constata a existência de uma brutal e total crise do capital, explicitada em suas duas pontas – o capitalismo e o mundo do pós-capitalismo ainda regido pela lógica do capital. Esta dupla barbárie se manifestava no capitalismo avançado, cujas contradições advinham agora de suas mais profundas qualidades – o incremento qualitativo/quantitativo dos meios de produção (e a concomitante e inseparável criação de miséria) gerando uma brutal crise de superprodução. A tudo isso se somava a menor sujeição à lógica do valor-trabalho possível aos oligopólios, o que desconjuntava todo o sistema em função da impossibilidade de sua ampliação ao conjunto dos capitais privados. No outro polo de dominação do capital, sociedades que superaram o capitalismo por uma revolução política, mas que não conseguiram realizar uma revolução social. Chasin inaugura nesse momento o debate sobre a distinção marxiana entre capital e capitalismo, demonstrando como o primeiro antecede e subsiste ao capitalismo enquanto formação histórica. Naqueles países pós-revolucionários houve uma pertrificação do domínio do capital, possibilitada pela inexistência das condições objetivas e subjetivas de realização do comunismo, basicamente, pela inexistência de um desenvolvimento das forças produtivas que gerasse uma massa desprovida de riqueza social efetivamente existente e em intercâmbio com outros povos em situação similar. Assim, aquelas sociabilidades continuaram submetidas à regência do capital, que ali assumiu uma faceta particular: sua apropriação era coletiva (estatal), mas não socializada, da mesma maneira que sua gestão. A própria existência do capital coletivo/não-social, como o chamou Chasin, representava a falência da revolução, a incompletude do trânsito, a despeito das muitas tematizações

que então buscavam salvar seu suposto aspecto “socialista” adjetivando-o para sopesar seus “problemas”, tomados como parciais. Aquelas formações reproduziam o domínio sobre o homem, agora em nome deste mesmo homem e de sua emancipação, tornando o socialismo em mera ideologia de poder.

O texto seguinte do Dossiê é Revolução Russa e questão nacional em Mariátegui, de Yuri Martins Fontes, resultante de sua pesquisa de doutorado, defendida em 2015. O autor recupera as impressões deste importante marxista latino-americano acerca de temas relacionados à Revolução, a exemplo de seus personagens (como Trotsky e Lênin), suas instituições e alguns acontecimentos específicos dela decorrentes. Suas tematizações estão recheadas de tentativas de interpretação original da realidade do Peru, seu país natal, e da necessidade de os comunistas representarem todos os povos, e não só os europeus brancos. Por estes motivos, travou diversas polêmicas com outros membros dos partidos comunistas de linha positivista e eurocêntrica, em que prevaleciam interpretações mecanicistas e engessadas das possibilidades e etapas da revolução. No artigo, Martins Fontes também fornece alguns indicativos da biografia de Mariátegui, que faleceu muito cedo e, portanto, não pôde acompanhar outros desdobramentos da Revolução, mas cuja contribuição ao marxismo que busca as realidades específicas da América Latina é inegável.

Em Marx diante da revolução social na Rússia do século XIX, Vitor Bartoletti Sartori retoma os textos marxianos acerca da especificidade do desenvolvimento russo e da possibilidade de uma revolução social no país dos tsares. Como parte desta tarefa, analisa por dentro o pensamento do filósofo alemão, a fim de demonstrar como seu posicionamento acerca da relação entre o modo de produção capitalista e a “comuna rural russa” está ancorado em uma profunda análise de realidade, distanciando-se do marxismo stalinizado do século XX, de seu ofuscamento da questão das especificidades nacionais e de seu nacionalismo mais ou menos chauvinista. O autor demonstra que Marx rejeitava incondicionalmente a “aplicação” de um método concebido como uma “teoria histórico-filosófica geral”, “supra-histórica”, e acompanha passo a passo a argumentação do filósofo sobre a situação russa em vários momentos da sua produção teórica. Conclui, então, que a especificidade da análise do pensamento marxiano sobre o desenvolvimento russo passa pela rejeição da unilateralidade, seja ela “romântica”, seja a de um “progressismo linear”.

Vinícius Gomes Casalino, em seu artigo A Revolução e a crítica marxista do direito: o debate teórico soviético entre 1917 e 1937, aborda a disputa intelectual entre juristas marxistas soviéticos nas duas primeiras décadas após a Revolução de Outubro. Na primeira parte do texto, ele faz

uma breve recuperação histórica dos acontecimentos que levaram à Revolução Russa e lembra que os parâmetros normativos do novo governo eram os soviets, de onde emanavam os decretos, e a Constituição de 1918, os quais deram forma “jurídica” à Revolução. Menciona, ainda, como a Nova Política Econômica (NEP) implicou uma mudança dos planos econômicos que redundou em uma alteração do conteúdo jurídico do estado. Na segunda parte, discute como as condições socioeconômicas da Rússia antes da Revolução de 1917, bem como as vicissitudes e necessidades práticas decorrentes da própria Revolução, marcaram o debate teórico soviético no campo do direito e a configuração, ao menos preliminar, de um conceito marxista de direito. Destaca, neste campo, a contribuição de Piotr Stutchka – para quem a forma jurídica era uma relação social, determinada pela economia, e expressava os interesses específicos de uma classe dominante – e de Evgeny Pachukanis – cuja grande originalidade foi aproximar forma jurídica e forma mercantil, ou seja, e mercadoria.

Oswaldo Coggiola debate, em *Realidade e lenda do bolchevismo*, o caráter político-ideológico – fervorosamente contra ou a favor – de diversas interpretações sobre a história da corrente vitoriosa em 1917, ao tempo em que discute também as disputas reais, as cisões e os acordos da social-democracia russa e sua evolução no decorrer do século, cuja compreensão passa necessariamente pela retomada analítica da própria história do movimento operário e da Revolução Russa. O autor acompanha o percurso teórico-prático de constituição desta corrente histórica e política, demonstrando sua especificidade em relação às outras, rompendo com o caráter supra-histórico que lhe foi atribuído e, ainda, buscando desfazer aquelas interpretações que mitificam seus fundadores. Coggiola passa pelas polêmicas travadas no interior do movimento, em especial as que polarizaram Lênin, Trotsky e Rosa Luxemburgo, cujas divergências organizativas tinham uma base inseparável nas desavenças políticas e programáticas: sobre o sujeito revolucionário (operário e/ou camponês), sobre o caráter da revolução (nacional-burguesa ou permanente), entre outras. Adicionalmente, mostra a aproximação paulatina, prática e teoricamente, de Trotsky em relação a Lênin, expressa pelo primeiro no bojo de (re)avaliações históricas do seu posicionamento, mas recusando o “culto a Lênin” stalinista. Por fim, aborda como tais embates e divergências repercutiram no perfil histórico do bolchevismo, o ponto de confluência dos revolucionários da Rússia de 1917.

No texto *A Revolução Russa e o pós-capitalismo*, Livia Cotrim discute a natureza da formação social que se constituiu na União Soviética pós-revolucionária a partir da análise apresentada por J. Chasin. A autora ressalta que a distinção entre capital e capitalismo é crucial para entender a gênese e o desaparecimento de ambos, na medida em que capital e produção

de mercadorias precedem e sobrevivem ao capitalismo. Relembra que a peculiaridade do modo de objetivação do capitalismo, atrasado e incipiente, resultou no caso da Rússia na ausência das condições materiais para o socialismo, impondo a necessidade primordial de impulsionar a criação de riqueza. Ali não se efetivaram a apropriação e gestão sociais pela totalidade dos indivíduos livremente associados e adoção do valor de uso como padrão de intercâmbio: nessa nova forma histórica se mantinha o capital, sob forma coletiva/não-social, solo no qual se enraizava o estado como dispositivo apropriador-gestionário, que decidia sob critérios políticos o grau de exploração dos trabalhadores. Cotrim retoma a crítica marxiana à política, salientando seu aspecto universal, destacando que aquelas revoluções (políticas) cujo fito era substituir uma forma de propriedade privada e de divisão social do trabalho por outra são parciais diante da revolução social, que visa a eliminar a própria propriedade privada e a divisão social do trabalho. Como esta não se efetivou nos países pós-revolucionários, e com seu capital estagnado em face da inexistência de mercado e concorrência, o pós-capitalismo entrou numa crise terminal e acabou retornando às regras típicas do capitalismo. Por fim, a autora salienta a necessidade de ultrapassar o binômio capitalismo/pós-capitalismo como únicas alternativas possíveis e de furar o bloqueio teórico-ideológico ao entendimento daquelas sociedades e à possibilidade objetiva da superação do capital, já que voltam as costas à emancipação humana, ou seja, ao melhor legado da Revolução Russa.

Encerrando o Dossiê relativo à efeméride de 1917, Gustavo Machado faz um debate Sobre a possibilidade de uma revolução russa nos escritos de Marx a partir dos últimos textos do pensador alemão sobre a Rússia, objetivando averiguar se mantém relação com sua elaboração anterior ou se apontam para uma ruptura. Trata-se de um diálogo com correntes marxistas que apontam a Revolução de 1917 como um ponto fora da curva do pensamento marxiano, que teria laivos eurocêtricos, etapistas e unilineares. Machado retoma vários trechos de obras diversas de Marx das quais se extraiu a inferência de que a origem da revolução socialista estaria necessariamente em terras britânicas ou em outros países mais desenvolvidos do Ocidente, porque a emancipação do proletariado teria como pressuposto um grau de maturação das condições sociais só existente, então, ali. Questiona tais interpretações a partir do acompanhamento atento da análise marxiana. Debruça-se, em seguida, sobre os últimos escritos de Marx acerca da Rússia, em especial sua resposta à missiva de Vera Zasulitch e seus rascunhos, situando-os historicamente e demonstrando como também eles não permitem atribuir ao pensador alemão a escrita de uma previsão histórica ou de uma receita revolucionária – o que ele, aliás, rejeitava categoricamente.

Na seção de artigos com tema livre, apresentamos os Apontamentos sobre a categoria “progresso” no Lukács tardio, de Vânia Noeli Ferreira de Assunção, cujo esforço é entender o significado desta categoria nos trabalhos de maturidade do filósofo húngaro. A autora inicia explanando as diferentes acepções de progresso desenvolvidas no decorrer da dominação burguesa, tal como expostas por Lukács, e explica que a burguesia, ao entrar no seu período de decadência ideológica, passou a ter uma visão de história anacrônica, evolucionista, abstrata generalizante e/ou empírica, algumas vezes tomando todo avanço como unilateral, o que levou a uma crítica generalizada à noção de progresso. Em Marx, segundo Lukács, este é medido pela predominância das categorias específicas de cada tipo do ser, se comparado a outras formas. Significa, então, passagem de um grau ontologicamente inferior a outro, ontologicamente superior; no âmbito do ser social, fala da processualidade tendencial rumo ao desenvolvimento universal do gênero humano, embora sempre repleto de retrocessos e contradições. As inter-relações entre a ação conjunta de séries causais econômico-sociais e as reações humanas são abordadas no quadro do afastamento das barreiras naturais pela atividade humana que transforma o mundo e acaba produzindo também, até aqui de forma não planejada, não mecânica e contraditória, as capacidades humanas. Assim, ser humano não é algo fixamente dado: a genericidade e a individualidade são a resultante de um longo processo histórico de desenvolvimento que conhece momentos contraditórios nos quais os resultados da atividade humana se voltam contra os próprios homens e que muitas vezes contraditam o próprio desenvolvimento.

Já no seu artigo sobre Espinosa e Marx: pensadores da imanência Maurício Vieira Martins discute noção de causalidade imanente nos dois autores, buscando evidenciar a extensão da ruptura por eles efetivada com o discurso que remete a autoria da própria existência a um mais além. Intenta comprovar que a visada imanente tem importantes repercussões na polêmica de Espinosa com diferentes abordagens metafísicas e na crítica à economia política de Marx. Com este objetivo em mente, destaca a noção de “substância infinita” de Espinosa (que gera efeitos em si mesma e que tem infinitos atributos) como inovadora e geradora de inúmeras controvérsias e menciona também sua teoria da causalidade, segundo a qual o desconhecimento das reais causas operantes no mundo é que gera uma visão antropomórfica da natureza. O autor continua, fazendo uma avaliação da categoria marxiana de trabalho enquanto transformação da natureza para a satisfação de necessidades humanas, em que a postulação de finalidades é uma realidade incontornável, diferentemente do que ocorre na natureza. Alude às referências marxianas sobre a vigência de séries causais, nas quais há um momento predominante, e sobre a determinação de

categorias como formas de ser, para então assinalar que em Marx a própria sociedade burguesa gesta em seu interior elementos de uma nova sociedade, ressaltando novamente a questão da imanência.

Em *La huelga de los Teamsters en Minneapolis y el papel de los trotskistas norteamericanos* (1934), Sebastián Federico Paris aborda o papel dirigente dos trotskistas na greve do sindicato dos caminhoneiros e transportadores de Minneapolis (notória cidade comercial do estado de Minnesota, Estados Unidos) em 1934. O autor explica que naquele país, até 1930, o grosso do proletariado estava bastante apartado da militância de classe, embevecido com a ilusão do *American way of life*. Por outro lado, grassava no campo comunista o stalinismo e sua estratégia dogmática que equiparava a social-democracia a social-fascismo. Alude ao fato de que alguns sindicatos artificiais fundados pelo PC eram rechaçados e boicotados pelos trabalhadores, mas a depressão que se seguiu à crise de 1929 e os graves problemas sociais daí decorrentes mudaram o quadro, já que o enorme contingente de desempregados aumentava a cada dia. Nos anos seguintes, a afiliação sindical cresceu muito, bem como as greves, crescimento este capitalizado pelas direções sindicais existentes (muitas delas a serviço dos interesses ideológicos e organizativos do governo), que queriam mantê-los afastados da esquerda. De acordo com o autor, os anos 1933-1934 marcaram o início de uma movimentação operária e sindical em escala nunca antes vista no país, com destaque para as de Minneapolis, das maiores, mais heroicas e mais bem organizadas lutas já ocorridas, com participação direta e intensa dos trotskistas.

Finalmente, na seção Tradução, reproduzimos o texto *Revolução na China e na Europa*, publicado por Karl Marx em 1853, no qual afirma que a prosperidade então vigente não podia ocultar uma crise próxima e avassaladora. De acordo com ele, as novas lutas do povo europeu na batalha pela liberdade republicana e pela contenção dos gastos governamentais estavam diretamente relacionadas à situação da China. De fato, naquele país rebeliões se acumulavam e poderiam se transformar numa revolução; a introdução de manufaturados estrangeiros teve na indústria nativa fortes efeitos, trazendo concorrência e se somando à constante pressão militar, ao escoamento de metais preciosos, ao grande consumo improdutivo de ópio, à alta nos tributos e desmoralização da administração pública e, por fim, à instabilidade trazida à comunidade na mesma proporção. Como o ciclo industrial inglês já se havia completado, estava próximo o momento em que a extensão dos mercados pela abertura de novos ou o crescimento dos antigos seria incapaz de acompanhar o crescimento das manufaturas britânicas. Uma crise se apresentava no horizonte, da qual a revolução chinesa poderia ser a fagulha, disseminada internacionalmente e seguida de perto por revoluções políticas no continente, já que uma crise comercial e

industrial generalizada tinha mais potencial para deixar a Europa de joelhos que guerras e revoluções.

Com mais este número, *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas* espera continuar contribuindo, do seu modesto lugar, para o renascimento do marxismo e da esquerda autêntica, cujo primeiro passo é justamente a autocrítica e a coragem de recomeçar.

Boa leitura!

Os Editores

Excertos sobre revolução, individuação e emancipação humana

J. Chasin

Apresentação

Vânia Noeli Ferreira de Assunção¹

Neste dossiê que celebra os 100 anos da Revolução Russa, acreditamos ser oportuno republicar trechos de textos de J. Chasin atinentes ao tema, dada sua originalidade, sua pertinência e, atualmente, a dificuldade de acesso a eles. Nesta sumária Apresentação, que não pretende substituir a leitura dos textos, o que seria absurdo, também não se tem a pretensão de analisá-los por dentro, em face da riqueza de temas ali abordados: objetiva-se apenas chamar a atenção sobre alguns pontos essenciais trazidos à tona pelo filósofo paulistano em sua avaliação do mundo contemporâneo a ele e, no interior deste, do fenômeno dos países que intentaram a construção de uma forma social socialista.

Exigente e rigoroso, recusando o clientelismo acadêmico e o oportunismo teórico e em busca de construção de uma vida autêntica, Chasin se debruçou sobre o tema da Revolução Russa e de seus desdobramentos – as sociedades pós-revolucionárias e sua *débâcle* – especialmente em dois momentos: no texto Da razão do mundo ao mundo sem razão, de 1983 (marcando o centenário de nascimento de Marx); e no item “2 – A crise total do pós-capitalismo”, do artigo A sucessão na crise e a crise na esquerda, de 1989. No entanto, no fim de sua vida, fazia reflexões importantíssimas sobre questões que, embora não diretamente relacionadas ao quadro pós-capitalista do Leste europeu e congêneres, contribuem sobremaneira para compreender o fracasso da alternativa revolucionária ali posta. Essas reflexões – expostas principalmente em seu texto inacabado Ad Hominem – Rota e perspectiva de um projeto marxista, de 1998 –, representando o auge da maturidade teórica do autor, iluminam, aprofundam, retificam e ratificam aspectos de sua análise anterior. Embora se trate de um texto inacabado, composto por materiais preparatórios e anotações pessoais que Chasin mantinha quando foi colhido precocemente pela morte, entendemos imprescindível reproduzir aqui a última parte deste artigo, “3 – Prática radical e individuação social”, ponto mais desenvolvido de sua reflexão e, portanto, a partir da qual devem ser vistas suas contribuições teóricas.

¹ Professora da Universidade Federal Fluminense (UFF – Rio das Ostras) e coeditora da *Verinotio*.

Ali Chasin reafirma a *necessidade histórica* e a *possibilidade objetiva* da revolução social, que tome como norte a produção e a apropriação sociais, bem como, neste mister, a importância da redescoberta do cerne do pensamento marxiano: seu *caráter ontológico*, a *crítica da política* e a *centralidade da individuação*. Ambos os posicionamentos, reafirmação da revolução social e redescoberta de Marx, é que possibilitariam penetrar radicalmente na realidade atual, fazer a sua *crítica radical*, aquela que se confirma na prática, pela transformação do mundo. Adicionalmente, as duas tarefas só poderiam ser cumpridas a contento se pautadas pela compreensão profunda da realidade, em seus aspectos particular e universal. Esta foi uma das grandes preocupações de Chasin, que sempre pelejou por deslindar a formação socioeconômica em que estava inserido, na sua particularidade, o que implica a evidenciação dos laços com a totalidade sistêmica e, ainda, as transformações pelas quais passa.

Já em seus primeiros textos sobre o tema Chasin apontava a *falência* da revolução nos países que haviam intentado ultrapassar a lógica do capital. Esta irrealização da transição socialista, inobstante o valor e a dedicação de milhares de militantes que incluem personagens do porte de Lênin e de Trotsky, deveu-se à ausência de condições objetivas de realização do comunismo. Nunca é demais frisar o caráter precoce desta crítica, em si mesmo e mais ainda em comparação com o posicionamento da esquerda de então, pois a maior parte desta, à época, pautava-se pela ideia de que na União Soviética e congêneres vigia um *socialismo*, ainda que adjetivado ao gosto da ideologia do analista, e preconizava uma defesa mais ou menos crítica daqueles regimes.

O entendimento da complexa problemática passa por uma questão para a qual Chasin chamava enfaticamente a atenção, a da distinção entre *capital* e *capitalismo*, também insistentemente apontada por István Mészáros. Para marcar esta diferença, nosso autor retomava alguns momentos das obras de Marx nos quais fica evidenciado que *capital* é uma relação social surgida logo que a comunidade humana conseguiu realizar excedentes, por meio de uma divisão do trabalho mais avançada que em etapas precedentes, e que conheceu diversas formas de encarnação no decorrer da história: capital comercial ou mercantil, usurário ou monetário e, ainda, industrial ou básico. Enquanto as primeiras formas particulares de capital atuam no processo de circulação, captando o excedente mercantil, o capital industrial é o único que domina o processo de produção gerador do sobreproduto, apropriando-se da força de trabalho e tornando-se agente da produção de mercadorias. Dito de outro modo, capital básico (industrial) é relação social de produção que subordina o trabalho assalariado (vivo) ao acumulado (morto).

Uma vez surgido, o capital fica resguardado sob as sombras de vários modos de produção diferentes; quando suficientemente fortalecido, ele cria as condições para sua própria dominação. Entre tais condições estão as personificações históricas (capitalistas) que levarão a cabo seus atributos próprios, os capitalistas, os quais, pela concorrência, impõem a si e aos outros as determinações imanentes ao capital. A livre concorrência, o enfrentamento do capital consigo mesmo como outro capital, é o ambiente próprio do capital, criado a partir da força dele mesmo (e não o contrário, ou seja, não é a concorrência que cria o capital). Quando há capitais privados (*personae*) em concorrência, institui-se o modo de produção capitalista, que, portanto, difere do capital industrial. Valor, mercado, fetichismo, mercadoria, trabalho assalariado são elementos que ganham reforço neste mundo regido pelo capital.

Esse mundo da regência do capital, porém, contraditoriamente, cria a possibilidade de sua própria superação. Como salientou Marx, são pressupostos para uma revolução bem-sucedida: sucintamente, a existência de uma massa de produtores destituída de propriedade, em contradição com um mundo de riquezas e de cultura (o que pressupõe um grande incremento das forças produtivas) e, inter-relacionadamente, a existência de um intercâmbio universal dos homens, que reproduz a concorrência universal em todos os povos. Amplo desenvolvimento das forças produtivas e trocas globais que tornariam possível, empiricamente, uma revolução como ato dos povos dominantes, “súbita e simultaneamente”. Sem o atendimento dessas condições, socializar-se-ia a carência e toda ampliação do intercâmbio superaria o comunismo local.

Historicamente, no entanto, o deslocamento das contradições do centro para a periferia do capitalismo induziu a ruptura – revolução – ali onde não estavam dados os pressupostos, naquele que era seu lado menos promissor e mais problemático: os *elos débeis* da cadeia capitalista internacional. De fato, aqueles países estavam bastante retardados em termos de desenvolvimento do capital industrial, tendo uma posição pouco significativa e subalterna no comércio internacional. No interior do capitalismo não era possível encontrar uma solução para aquela problemática, dado que o retardamento não é algo meramente cronológico, mas implica toda uma gama de pesados tributos a uma inserção no mundo capitalista mais avançado. Não sendo possível o rompimento do atraso e a urgente criação e ampliação de riqueza *pelo* capitalismo, impôs-se às sociedades em que se deram as revoluções a necessidade de efetivar um desenvolvimento do capital industrial *sem* o capitalismo. Assim, dadas as bases agrárias das sociedades pós-revolucionárias, era imperativa uma acumulação que, alhures, em países desenvolvidos, fora obra do capitalismo.

Os países pós-revolucionários viveram um processo inusitado de formação do capital industrial sob gestão político-estatal-partidária, já que uma *revolução política* desbaratou as incipientes e atípicas formas capitalistas de estruturação e dominação sociais: foi politicamente eliminado o livre mercado (os capitalistas concorrentes) e abolida sua dominação estatal. A produção e a reprodução da força de trabalho deixaram de ser determinadas e medidas pelo valor, devido à intenção solidária – irrealizada – de se ordenar pelas necessidades do trabalhador. A produção concomitante da miséria, que no capitalismo é inseparável da produção de riquezas, não se tornou uma regra inescapável. Lembre-se, porém, de que a revolução política tem apenas as tarefas negativas (típicas das revoluções burguesas). Os países pós-revolucionários não conseguiram completar a transição e ascender à *revolução social* (construtiva), e portanto não lograram construir uma sociabilidade emancipada da *lógica* do capital. Essa barragem do processo revolucionário deveu-se justamente devido ao atraso histórico no desenvolvimento do capital industrial, ao baixo padrão de produção e reprodução materiais da vida e à concomitante miséria social, cultural e política. Na luta para superar tais condições, a apropriação social do capital em constituição era *inútil e/ou impossível*.

Embora tenham sido abolidas as *personae* do capital, persistiram o trabalho assalariado, a lei do valor, a produção de mercadorias etc., desenvolvendo-se um *capital sem capitalismo*. O trabalho morto era apropriado *coletiva* mas não *socialmente*. Como não havia apropriação privada, o estado cresceu enquanto apropriador/gestor do trabalho morto (buscava-se substituir por atos ou processos políticos as tarefas incompletáveis da revolução social). Criada a partir do capital estatal que teve como gênese a Nova Política Econômica (NEP, que instituiu sociedades mistas e trustes do estado), consolidou-se uma forma de propriedade *não comum*. Esta propriedade coletiva, mas não social, de gestão de idêntica natureza, era levada a cabo pela fração diretiva do complexo social. Esta apropriação do trabalho morto empuxou uma burocracia agigantada e com interesses cada vez mais particularizados (mas não como *persona* do capital, apenas como casta privilegiada). Nenhuma gestão poderia, porém, superar as contradições elementares do capital fora de seu meio: sem concorrentes, sem se confrontar com uma plethora de proprietários privados, ademais regido extraeconomicamente e premido por agudas insuficiências materiais, o capital era como um peixe fora d'água, pautava-se pela desmedida, pela arbitrariedade, pela inorganicidade e pelo descompasso. Como resultado, só conseguiu manter uma produtividade inferior à do capitalismo e sua inorganicidade desconjuntou a totalidade do complexo social e redundou na perda das batalhas interna (pelo desenvolvimento) e internacional (tecnológica). Diante do quadro, concluía, então, Chasin: as

transições ocorridas em elos débeis desembocaram num fracasso estrutural – verdadeiro desastre econômico e a uma completa falência política –, com a consequente produção e reiteração ampliadas da ofensa social e da alienação, a patentear que atraso, miserabilidade e isolamento não conduzem ao socialismo.

O trabalho vivo continuava a ser explorado, objetivando à formação do capital industrial sob gestão político-partidária (politicamente, portanto); ao tempo em que se impunha o esforço de uma alta taxa de reaplicação do capital excedente como meio de produção, de reverter todo o capital à acumulação. Por isso, a exploração do trabalho tendia a ser forçada ao máximo, mas mesmo assim era sempre insuficiente. Já as necessidades dos trabalhadores foram reduzidas às mais elementares: não se completou o trânsito para uma sociabilidade que tivesse o trabalho vivo/valor de uso como padrão de intercâmbio, ou seja, não havia o atendimento das necessidades materiais e espirituais, menos ainda renovadas e ampliadas, da massa da população, o que é imprescindível à construção de sua individualidade e ao controle do trabalho morto. Reafirmou-se o fetichismo da mercadoria, força alienada e em diminuição do homem, e uma segunda vez se reafirmou enquanto *carência* das *coisas* que o sistema não era capaz de ofertar. O capital não estava sob posse ou controle dos trabalhadores, longe disso: era utilizado em seu prejuízo, reinvestido na produção à custa de sua exploração e da reiteração de suas carências. O trabalho era puramente meio de subsistência e estava longe de ser autodeterminado, já que a carência tinha como contraparte um regime político sufocante e uma atmosfera espiritual mesquinha. A recíproca coerção dos capitais entre si e sobre o trabalho foi substituída pela coerção de um capital único sobre a pletera dos trabalhadores. A falta de liberdade do trabalho vivo, já escravo do trabalho morto, o tornou mais irresponsável quanto mais insatisfeito. Sob outra forma, reproduzia-se também aqui a miséria física e espiritual do trabalho coagido pelo capital, de maneira que a atividade humana fundamental, a construção de si mesmo, foi desprezada.

As sociedades pós-revolucionárias, inobstante diferenciações de grau e por vezes qualitativas, estavam, assim, subsumidas ao pós-capitalismo. Em sua maioria, as explicações usuais subestimavam a magnitude e complexidade do quadro, limitando-se a encontrar adjetivos que classificassem aspectos parciais. Uma grande gama de designações foi criada para tentar enquadrar aquelas formações sociais, tendo como base a ideia de que se afastaram em maior ou menor medida, a depender de cada caso, do que poderia ser qualificado como comunismo ou mesmo sua etapa de transição, o socialismo. Para entendê-las, porém, cabe a pergunta: em que constitui uma sociedade não regulada pelo capital? Trata-se, segundo Marx, lembrava Chasin, de uma associação de homens livres que trabalham

com meios de produção comunais e usam conscientemente sua força de trabalho individual como se fosse única, criando um produto social. No comunismo o trabalho acumulado torna-se meio de ampliar, enriquecer e promover a existência do trabalhador, ou seja, o trabalho vivo (presente) domina o trabalho morto (passado), o produtor é a potência dominante. E da mesma maneira que ali onde rege o capital obnubila-se a consciência, pelo fetichismo, o controle consciente e planejado da produção desfaz o místico véu nebuloso que oculta dos homens o mundo que eles próprios construíram.

É preciso deixar claro que o capital não só antecede o, mas também *sobrevive ao*, capitalismo. Excluindo-se sua dura carapaça de propriedade privada, o capital é trabalho humano: capacidades, aptidões, potencialidades humanas coaguladas, domínio sobre o mundo e sobre si mesmo que são pressupostos para uma sociedade voltada à construção da individualidade. Enquanto *relação social*, o capital é uma força *social*, portanto, não pessoal. Assim, quando, no comunismo, ele passa a ser apropriado socialmente, não ocorre uma mudança de *natureza*, senão que apenas perde seu vínculo de classe. Enquanto no capitalismo ele é propriedade de uma pluralidade de proprietários privados, no comunismo ele é apropriado pela universalidade dos produtores, perdendo, assim, seu caráter de força de dominação: deixa de *reger* e passa a ser *regido*. Esta mudança substancial, ou seja, a presença ou não da *regência do capital* é que é determinação das distintas formas históricas. Evidentemente, a lógica do capital não é descartada, instantaneamente, num passe de mágica, e isso nem mesmo ali onde vigiam as melhores condições históricas para uma transição socialista, tratando-se de um percurso com obstáculos e desvios diversos, mais ou menos gravosos a depender do ponto de partida. Contudo, há que atentar que transição é caminho e quando se caminha em direção inversa ou diferente do destino que se almeja é bastante provável que não se chegue lá.

É o caso daquelas sociedades pós-capitalistas: impossibilitadas as formas privada e social do capital, elas ficaram aprisionadas num processo de transição que engendrou uma figura história imprevista, em que não havia mais propriedade privada, mas também não se alcançou uma apropriação *social*. Para Chasin, não se tratava de uma realização defeituosa ou incompleta do comunismo, mas de uma *nova ordem social* que foi além do capitalismo, mas se manteve no interior da regência do capital e de seus antagonismos. Ele designou esta forma social impensada – cuja existência mesma era um atestado de fracasso da transição socialista – de *capital coletivo/não-social*, um complexo societário marcado pela apropriação coletiva/estatal, mas não social, do excedente, apropriação esta reiterada por uma gestão igualmente coletiva/não-social realizada por um dispositivo

partidário-estatal-administrativo que mantinha a funcionalidade da regência do capital (de forma que, saliente-se, em vez de causa, a burocracia era uma das expressões deste dilema). Por outras palavras, o engendramento de uma propriedade coletiva/não-social pelos países pós-capitalistas era manifestação da irrealização da nova forma histórica para a qual se intentava transitar, redundando em uma série de atrocidades e falsificações tão brutais e nefastas quanto as do capitalismo, incluindo a de se fazer passar por socialismo.

Como toda sociabilidade regida pelo capital, as sociedades pós-revolucionárias se debateram com a fetichização do real. Em vez de consciência livre, repunha-se o domínio das coisas e a brutalização da consciência, embotada por diversos fatores de alienação: as relações sociais apareciam como relações entre coisas que tinham vida própria, a carência reforçava esta percepção sobre a força das coisas e a fraqueza dos homens e, como agravante, supunha-se que se vivia num mundo comunista, o que robustecia o domínio sobre o homem. A perspectiva socialista degenerava-se em mistificação, em ideologia de poder, ocultando a inviabilidade material da revolução social. Os órgãos (mais ou menos, por maior ou menor espaço temporal) da racionalidade dos trabalhadores livremente associados – partido, estado, planejamento central – tornaram-se em oráculos e objeto de culto. Os percalços e readaptações particulares daqueles países transformaram-se em roteiro sequencial a ser copiado por toda revolução. O stalinismo, ideologia da miséria do “socialismo real”, e sua farsa sobre a transição transformaram-se em óbice à luta pela emancipação, em bloqueio do combate pelo verdadeiro socialismo, o qual passou a identificar politicamente à sua própria barbárie, reiterada a cada ato que fortalecesse aquele capital e atrozmente travestida em socialismo. Portanto, não caberia nenhuma complacência com aquelas formações sociais, que precisariam ser criticadas radicalmente para abrir espaço à (re)construção da ideia de socialismo teórica e praticamente. Pois, como dizia Marx, nunca se devem negociar princípios nem dispensar o rigor teórico na crítica do mundo real.

A crise total daquele sistema pós-capitalista – visível desde os anos 1970 e inegável no final dos anos 1980, quando inclusive foi confessada com a proposição de medidas corretivas em política e economia – demonstrava, segundo Chasin, que o capital coletivo/não-social havia amadurecido a ponto de buscar desembaraçar-se das barreiras que o estorvavam. Pela *glasnost* e pela *perestroika* o capital das sociedades pós-capitalistas, agora suficientemente fortalecido, rompia as amarras que o atava e pelejava pela forma social de seu domínio típico, com a instituição dos mecanismos de mercado. Não obstante saudasse o necessário, embora limitado, alívio da opressão, Chasin observava argutamente que *perestroika* e *glasnost*

representavam uma reconversão inédita de países pós-revolucionários ao capitalismo, reconversão na qual a instituição dos dispositivos formais das liberdades políticas complementava os de mercado e substituía bem-intencionados e impraticáveis, nas circunstâncias específicas das sociedades pós-capitalistas, princípios da sociedade solidária. Embora muitos (incluindo diversos situados no campo da esquerda marxista) acreditassem que a *glasnost* e a *perestroika* significariam recolocar nos trilhos o trem histórico da transição socialista, que descarrilara havia tempos e cujo próprio carril já havia se decomposto, nosso autor não tinha dúvidas sobre seu caráter: tratava-se de uma ilusão de objetivação, por via política, de uma sorte de *capitalismo domesticado*, limitado pelo grande capital estatal e disposto a aceitar apenas um lucro moderado.

Assim, em 1983 ele denunciava que o mundo estava imerso numa *dupla barbárie*, resultante de uma crise sem precedentes dos dois subsistemas do capital – capitalista e pós-capitalista (pós-revolucionário). No tocante ao capitalismo avançado, detectava que era como um “colosso desgovernado”, que se restringia à gerência de uma crise ininterrupta advinda da complexificação da sociabilidade e, ao limite, das melhores qualidades do capitalismo. A crise, global e universal, abrangia todos os pontos do mapa-múndi e do quadro ideológico, com capitalismo e pós-capitalismo funcionando como dois módulos de uma usina gigantesca de uma dupla fetichização da consciência. A crise do pensamento era expressão teórico-ideológica da dupla barbárie.

No texto *A sucessão na crise e a crise na esquerda*, de 1989, a propósito de debater “A crise nos dois subsistemas do capital”, Chasin retomava a análise da crise estrutural do capitalismo, chamando novamente a atenção para a especificidade da crise (de superprodução) do capital avançado, crise esta gerada não mais pelas suas debilidades, mas pelas suas qualidades mais proeminentes. Neste texto, Chasin apontava uma equivalência entre produção e destruição no capital avançado, de forma que este não apenas subsumia a necessidade humana às suas próprias necessidades, como também acabava por promover a subutilização e a obsolescência dos próprios aparatos tecnológicos que criara, passando da antropofagia que sempre o caracterizou para uma autofagia – a contradição do capital avançado consigo mesmo, reproduzida em proporções inauditas, de par com a sua própria reprodução ampliada. O autor observava, também, a força do capital financeiro e de sua crise – demonstrativa da crise estrutural do capitalismo – e de um novo tipo de imperialismo, que se vira forçado a incorporar manobras mais sutis, já que a crise do capital não se assentava mais apenas nas franjas do sistema, mas se instalara no próprio capitalismo avançado. Ponderava, ainda, sobre o desaparecimento do típico

mercado concorrencial, embora não do caráter competitivo do capital, que se transformara num “combate de colossos” numa arena internacional.

Já em seu último texto, inacabado, uma década posterior, Chasin detectava uma profunda mudança no cenário anteriormente apresentado. O capitalismo, esta fênix rediviva, conseguira encontrar uma saída para a crise em que se debatia e ingressara em nova etapa: a produção e o intercâmbio globais. O desenvolvimento sem paralelo das forças produtivas (capacidade humana de reconfiguração do mundo e do próprio desenvolvimento humano) e a irradiação planetária dos efeitos civilizatórios do capital puseram nada menos que uma *nova forma de existência humana*, com todas as contradições detestáveis que carrega. Nesta etapa, há uma interdependência das pessoas fundada na dependência objetiva, ou seja, é a própria produção material que se torna essencial para a universalização da individualidade, em vez de quaisquer laços naturais, nacionais etc. Nesse metabolismo social, as necessidades multilaterais e relações e capacidades universais ocorrem conjuntamente com as bases objetivas para a formação da individualidade livre. Nesta fase, portanto, abre-se uma brecha para a humanidade se tornar, além de demiurgo da natureza, demiurgo de si mesma – embora até lá muitas dores, sangue, suor e lágrimas devam ser derramados e a conquista não seja certa.

Nunca omitindo ou minimizando ser momento seus enormes problemas e graves tensões, Chasin apontava que, curiosamente, no exato momento em que se chegara a um grau inédito de unificação da humanidade e a um desenvolvimento tecnológico sem precedentes – ambos com profundos desdobramentos –, a pseudoesquerda parou de fazer referência à dimensão civilizatória (com todas as contradições) do capital e até mesmo a negá-la. Salientava os males, dores, sofrimentos advindos da globalização sob a forma alienada, ao tempo em que criticava as críticas estreitas da esquerda, muitas das quais feitas sob uma anacrônica visão nacional. Conforme Chasin, esta rejeição tinha como base, em termos teóricos, o desconhecimento do pensamento de Marx e a absorção do desconstrutivismo antitecnológico; no plano real, a falência do nacional-estatismo e a derrocada do Leste europeu. a pseudoesquerda não apreendeu os nexos entre crescimento da produção e progresso social e cultural e entre desenvolvimento das forças produtivas e enriquecimento da natureza humana, tal como apontados por Marx. Este já apontara, de um lado, que a diferença fundamental entre as épocas não é propriamente o que elas produzem, e sim com o que, ou seja, os meios de trabalho são o que distingue as épocas e são indicadores das condições sociais em que se trabalha. De outro, que a riqueza é a apropriação, pelo homem, de sua própria força produtiva universal, o que abre a possibilidade para o desabrochar do indivíduo social, da plena potência produtiva de todos os indivíduos. Nessa

linha de raciocínio, Chasin reiterava, retomando uma ideia cara a Marx, que a determinação estruturante da sociabilidade vem das forças produtivas – entendidas como plena potência produtiva de todos os indivíduos, não como técnica, com destaque para a ciência, forma mais sólida da riqueza.

Esta temática abre reflexões sobre o que suas pesquisas apontavam como o centro nervoso do pensamento marxiano: a questão da emancipação humana ou do trabalho, fundamentada na universalidade do feixe entrelaçado de atividades sociais. Chasin enfatizava que o humanismo marxiano não de talhe tradicional, uma valorização apriorística e unilateral do humano, mas se trata de uma reflexão voltada à entificação do humano enquanto um ser não dado pela natureza, mas autoposto. Salientava, por conseguinte, a lógica onímota do trabalho enquanto dinâmica autoconstitutiva do ser social e estabeleceu os estatutos de uma ontologia da sociabilidade para a qual o trabalho é categoria fundante.

Como a comunidade humana não é um poder universal abstrato oposto aos indivíduos singulares, senão a natureza essencial de cada indivíduo, sua própria vida, a perspectiva autoconstitutiva do ser social – os processos de individuação – recebem grande atenção de Marx e, por conseguinte, de Chasin. Na atividade revolucionária, a mudança de si e a transformação das circunstâncias coincidem, dado que a sociedade não é um abstrato espectro por sobre todos nós, mas o *polo plural* do ser social que tem no indivíduo seu *polo singular*. A sociabilidade se realiza e se confirma na individualidade e pela análise desta pode ser aquilatada: de que tipo são os indivíduos que engendra, a qualidade, o caráter, escala e limites da individuação. Assim, pontuava argutamente Chasin, os processos de individuação são *sínteses máximas das formas de sociabilidade* e contêm a essência de todas as formas e meios de ser e ir sendo do complexo de complexos que é a existência social. O entendimento do homem exige a compreensão da sociedade na unidade das instâncias que a integram, uma vez que a história social do homem é a história do seu desenvolvimento *individual*.

Estes processos de individuação, pelos quais se pode privilegiadamente alumiar perspectivas de futuro, são revolucionários tanto negativa quanto positivamente: tensionados, ao mesmo tempo em que abrem um leque de possibilidades, têm se dado de forma alienada. Conforme Chasin recupera de Marx, a história da autoconstituição do gênero humano está longe de ser linear: a humanização – infinita – é uma luta infinita contra estranhamentos, que em cada época assumem caracteres particulares na forma de um grande estranhamento a enfrentar.

Nesse sentido, as atuais formas de individuação são mais ricas e complexas do que qualquer outra formação social, mas estão limitadas pelo mesmo capital que as trouxe a lume. Atualmente, verifica-se o inaudito

domínio da natureza e a imensa produção de riquezas ocorrem entremeadas com a perda do domínio de si e a desprodução do homem. O capital produz em larga escala um ser humano adequado às necessidades do próprio capital, conformado à amoralidade, incapaz de se autoedificar em suas potencialidades – indivíduos que *apodrecem sob a própria pele*, que são a infirmação multifacética do homem concomitante ao seu mais pleno domínio sobre a natureza. Hoje, os homens desenvolveram forças essenciais em relação aos objetos da natureza, mas não em relação a si mesmos e à sociabilidade, sendo o mundo sob o capital avançado um verdadeiro *reino da indignidade*. Ao mesmo tempo, porém, a necessidade/possibilidade de emancipar-se dos óbices está dada nos processos históricos, uma vez superado o grande estranhamento de nossa era.

O “grande estranhamento” a superar está, hoje, personificado na propriedade privada e na política/estado, anacronismos insustentáveis atualmente. No próprio capitalismo já está plenamente comprovado que a cooperação (ela mesma uma força produtiva) é muito superior à competição em termos materiais e produtivos, numa era em que o domínio sobre a natureza ultrapassa as fronteiras nacionais e de propriedade, é um empreendimento coletivo; e que o conhecimento é um fator de impulso da produção muito mais eficiente que o lucro (Chasin se refere aos consórcios internacionais para mapeamento do genoma humano, para pesquisa espacial etc.). Por tudo isso, a crítica radical tem de partir da crítica à individualidade atual e chegar à crítica-revolucionária que revoluciona os próprios indivíduos, a qual precisa ter por base o *reconhecimento* e a *crítica* das leis do desenvolvimento do capital na sua fase global – em que tanto seu caráter civilizatório, absolutamente inédito, quanto suas inegáveis, abomináveis e nunca suficientemente denunciadas contradições alcançam níveis estratosféricos. A individualidade livre só é passível de construção com acesso aos meios de atendimento das necessidades humanas materiais e espirituais renovadas e ampliadas e pelo exercício da responsabilidade social pela autodeterminação do trabalho.

Chasin apontava que o novo patamar de existência humana posto pela globalização deixa entrever, mesmo que em contexto dolorosamente contraditório – mas as contradições do capital é que abrem a possibilidade de revolução –, formas de existência que apontam para além dos paradigmas do proletário e do burguês, e mais ainda, permitiam vislumbrar o *gênero* humano para além de todas as classes sociais. Mais uma vez, as forças produtivas, hiperdesenvolvidas, entram em contradição com as relações de produção, contradição que aponta para a superação do mundo sob regência do capital.

No caso do burguês, o empreendimento social com base no interesse ou egoísmo pessoal demonstra sua limitação diante das possibilidades

muito mais anchas da realização do saber, intrinsecamente *social*: o burguês agora é inútil. De outro lado, também já se mostrou superada historicamente a figura do proletário, típica do período de Marx, e em diversos níveis. Inobstante misticamente cultuado no decorrer do século, o proletariado não cumpriu o papel que lhe foi atribuído (lembre-se, porém, que em Marx mesmo a revolução não significava a invocação de uma categoria social específica, mas da própria *perspectiva do trabalho*), o de ser a negação da negação, o agente revolucionário. Toda visão da lógica do trabalho atrelada à condição proletária se torna estreita e datada. Atualmente, cada vez menor, superado como agente tecnológico de ponta, premido pelo desemprego, em refluxo defensivo e desmoralizado societária, sindical e historicamente pelas perversões soviéticas, só pode ser afirmado enquanto agente revolucionário à custa da mitificação de caráter eminentemente conservador.

Evidentemente, não podemos pensar na efetuação de uma revolução desconsiderando totalmente as classes sociais, pois sem elas a universalização da individualidade é mera abstração. A questão central é a forma como se articula a universalização das individualidades e as configurações das categorias sociais geradas pelo avanço das forças produtivas. Assim, é necessário perscrutar o novo patamar de sociabilidade para encontrar seu produto mais autêntico, a(s) categoria(s) social(is) que seja(m) a(s) mais avançada(s) encarnação(ões) da lógica onímota do trabalho, bem como sua possibilidade de efetivar a revolução social do futuro. Uma revolução significa, pela transformação radical do metabolismo social, retirar os empecilhos da atividade crítico-prática de autoconstrução humano-social e, simultaneamente, colocá-la no centro das preocupações e das ações humanas, portanto, deverá ser considerada ainda a cooperação de todos os setores do trabalho para o alcance da força social global necessária para uma transformação tão radical e complexa. Bem assim, é necessária a superação de toda a matriz teórica revolucionária embasada em estágios inferiores do desenvolvimento da capacidade de produção material e de realização de si mesmos dos homens.

Chasin salientava o quanto o século XX confundiu meio com objetivo, tomou a afirmação de uma classe social como o fim da revolução, e não como um instrumento de que se serviria: o escopo final da revolução é uma sociedade *sem* classes. A revolução social do futuro, possibilidade objetiva engendrada pela lógica onímota do trabalho, é infinitamente mais importante que qualquer categoria social; longe de ser a afirmação de uma classe, é afirmação universal do homem. Trata-se da reapropriação da potência produtiva social pelos indivíduos associados, portanto, deve partir das conquistas humanas, das dimensões afirmativas, incluindo as relativas à individualidade. Precisa buscar suas perspectivas no futuro, não no

passado, e ser capaz de se desapegar de um pseudossujeito revolucionário anacrônico e de formas de revolução localizadas – e falidas. Se são os meios de produção que distinguem as eras, só se pode concluir que uma revolução social feita por homens que produzem utilizando-se de machados de madeira é radicalmente distinta daquela do homem que tem por instrumento a biotecnologia, que demanda caracteres subjetivos inéditos.

No mesmo processo, reafirmava-se a urgência e necessidade uma crítica radical da política, aquela crítica que se confirma na prática, que é *superação da política*. A politicidade, lembrava Chasin, é contingente, não inerente ao ser social, mas transitória, a serviço de uma dada forma de organização social calcada na propriedade privada, portanto adstrita, limitada em seus objetivos e de eficácia apenas minguada. Segundo ele, o estado perdia um pouco da sua aparente dimensão autônoma, em função do aumento da predominância do econômico proporcionada pela mundialização, sem que fosse possível ao sistema dispensá-lo totalmente. Por uma revolução social (esfera resolutiva) seriam dadas as condições para criação de uma sociedade em que *não haverá mais poder político propriamente dito*. O fim último do socialismo não é a constituição de um novo estado nem o domínio de uma nova classe sobre as demais, mas a reconciliação do homem com os outros homens, com sua própria essência, a emancipação universal, humana. Confundir socialismo com estatismo é acreditar na luta pela liberdade com um instrumento da sua opressão, o estado. Mais que nunca, depois de tantas lições da história, deve ser evidenciado que a luta é contra a propriedade privada dos meios de produção e o estado, nunca pela estatização da economia ou pela perfectibilização da política.

Nos textos que se seguem, dos quais convidamos à leitura, o leitor poderá constatar pela própria letra de Chasin a profundidade de sua tematização e formar sua opinião sobre a correção ou não de sua análise. Quisemos, nesta Apresentação, apenas chamar a atenção para a importância dessas análises, na oportunidade da rememoração dos 100 anos da Revolução Russa, em que a celebração não pode inebriar a crítica necessária.

Crítica radical e revolução social²

1 – Redescoberta de Marx

Para a perspectivação de uma nova esquerda e sua refundação teórica e prática é preciso a sustentação categórica, até mesmo com um grânulo de petulância, da necessidade da revolução social, sem o que é impossível o soerguimento de uma analítica capaz de levar ao entendimento efetivo e crítico da realidade, bem como de levar a efeito uma prática à altura de seu significado. Para tanto, é absolutamente essencial a redescoberta do pensamento marxiano e a crítica à sua destituição.

Convém principiar pela crise atual do pensamento em geral: a destituição ontológica, a desilusão epistêmica e o descarte do humanismo. Ou seja, a aversão pela objetividade, a descrença na ciência e a destituição do homem. O que resta, então, para ser pensado? Como estranhar que a grande cultura tenha declinado a níveis sem precedentes?

A destituição de Marx vem pelo interior ou acompanha essa destituição em geral do pensamento. Crise geral do espírito que alguns não reconhecem, outros justificam e uns tantos deploram com olímpico conformismo.

As deficiências até aqui no entendimento do marxismo (gnosiológico e politicismo), e os lineamentos a recuperar e pôr em evidência: ontologia, crítica da política e a centralidade do processo da individuação social, e por isso a revolução social como necessidade permanente e infinita.

Uma das maiores evidências do precário conhecimento até aqui acumulado a respeito do pensamento marxiano está precisamente em o considerar simples “crítica do capitalismo”, ainda que a melhor delas, e manejar com pretendidas ausências teóricas no *corpus* marxiano: 1) lógico-gnosio-epistêmico, 2) teoria política e do estado, 3) homem/individuação. Em contrapartida, supor o que não há: teoria das ideologias, lógica resultante de uma inversão materialista da lógica hegeliana, filosofia da história, teoria da classe universal, e assim por diante.

Ou seja, contra o melhor espírito do pensamento de rigor, que se atém aos textos e à sua lógica, o pensamento marxiano é abordado fragmentariamente a partir de *exterioridades*, sejam as provenientes das

² Excerto do texto inacabado, publicado originalmente em: CHASIN, J. Ad Hominem – Rota e prospectiva de um projeto Marxista. *Revista Ensaio Ad Hominem*, São Paulo, Ad Hominem, n. 1, t. I, pp. 54-81, 1999.

práticas políticas do século XX, sejam as oriundas da anticientificidade dominante, ambas radicalmente problemáticas.

A redescoberta de Marx implica, em primeiro lugar, responder à ciência e à anticiência contemporâneas, e às formas do poder político, hoje universalmente aceito, exatamente porque ambas, cientificidade e anticientificidade e política, têm de ser questionadas para que Marx seja redescoberto. Isso é radical e imensamente trabalhoso.

O século envolve nisso a todos nós, especialmente aqueles que no marxismo já ocuparam nichos destacados.

A necessidade de uniformidade de um trabalho conjugado dessa ordem. Há que enfrentar esse teste e risco.

O debate a partir de perspectivas distintas dessas não pode atender à demanda da redescoberta, ele sucumbe ao imediatismo, à mera opinião (quando há opinião!).

A exigência de alto nível teórico corresponde à necessidade de penetrar radicalmente na realidade atual e a partir disso, pela descoberta das condições de possibilidade, resgatar a necessidade da revolução social. E com isso não mais se deixar confundir, na esteira do século que finda, ou melhor, que já findou, não só em desastre, porém na mais englobante e catastrófica destituição do homem, reduzido ao imaginário (não mais o ser que constrói sua própria razão) e às pulsões, à forma mais prosaica de dar consecução aos registros de seu código genético (que foi acompanhado pelo grosseiro materialismo do século, a título de marxismo, que desconheceu o materialismo marxiano – que é afastamento das barreiras naturais).

Alto nível, e não esfregar cabotinamente a ponta dos dedos na periferia do movimento sindical à guisa de estar colado às massas e ao movimento operário, ou desfraldando bandeiras em pátios escolares em prol de abaixo-assinados a favor dos sem-terra, em *masquerades* de uma reforma agrária do asfalto.

2 – Metapolítica

Vivemos hoje o mundo da revolução perdida e repudiada, não a perda (negação) do que se passou no Leste europeu – mundo da impossibilidade e da perversão da ótica revolucionária –, mas o mundo perdido da necessidade e possibilidade da transformação.

Já passou de há muito o tempo em que um Victor Hugo podia imaginar que “entrai um rio e tereis a inundação; barrai o futuro e tereis revoluções”.

Com o atual desenvolvimento capitalista, os 150 anos de derrotas da perspectiva do trabalho que culminaram com a perversidade da tentativa do Leste europeu – e a destituição do homem –, a frase de V. Hugo tornou-se pueril.

Para manter a alternativa socialista com sentido é preciso radicalizar, aprofundar até as raízes o conhecimento da realidade e das possibilidades que ela contém – compreender que a luta é contra a propriedade dos meios de produção e contra o estado, e não pela estatização da economia e a perfectibilização do estado e do regime democrático.

Há que ter confiança e otimismo, mas com ideias claras e não utópicas, ainda que apenas genéricas, sem se deixar desesperar diante da estupidez humana, historicamente compreendida (ver: Voltaire *in*: Ferrater Mora, *Dicionário de filosofia* v. II. B. Aires: Ed. Sudamericana, p. 918).

A questão, hoje, não se esgota no reconhecimento de que a revolução não está na linha do horizonte prático, nem que o capital, refulgente, consolidou a prorrogação de sua utilidade histórica, mas indagar, diante da miséria material, que se amplia, e da miséria espiritual, já universalizada (já contando, inclusive, com o discurso justificatório da desrazão contemporânea), se pode ser eterno o conformismo diante do mal-estar da humanidade, do mal-estar indisfarçável de cada individualidade, do apodrecimento radical de toda individualidade, pois no processo da individuação capitalista são indissociáveis o enriquecimento e o apodrecimento da individualidade, pois sem o apodrecimento ela não subsiste no quadro vigente. A crítica é a luta contra o apodrecimento e não pode se limitar à suposta “crítica radical”, que só leva à desolação. Só pode ser entendida como crítica radical aquela que se autotranscende, que vai para além dela, que por seu valor se confirma na prática.

Prática radical é *metapolítica* pois alcança a raiz da política.

A prática radical principia pela crítica radical a toda prática desenvolvida nos últimos 150 anos. E como a radicalidade, a raiz do homem, é o próprio homem, a crítica radical tem de partir da crítica à individualidade atual, para chegar à crítica-revolucionária que revoluciona os próprios indivíduos.

É preciso necessariamente afirmar a metapolítica como prática radical – única radicalmente com sentido na atualidade, mesmo porque só

ela permite articular uma prática política defensiva (na transição para a globalização) e abrir as portas para o enunciado da revolução social.

Em lugar do oposicionismo politicista atual – pautado no estatismo econômico, na perfectibilização do estado e à espera da explosão dos sem-trabalho –, ascender ao *status* de oposição proponente que, reconhecendo e criticando as leis do desenvolvimento do capital, por isso mesmo, na ordem presente do capital globalizado e sob o impacto contraditório dos novos índices de produtividade proporcionados pelo desenvolvimento de ponta das forças produtivas, aponta na direção da propriedade e produção [sociais].

Práticas defensivas não se confundem com oposicionismo politicista, pois as políticas defensivas podem estar inseridas na articulação global das práticas, guiadas pela boa teoria e a metapolítica. Assim, por exemplo, luta pelo emprego, defesa salarial e condições de trabalho estariam informadas por aquelas e não seriam confundidas com o DISTRIBUTIVISMO, tal como há anos vem ocorrendo.

Crítica radical é a crítica da política: no caso brasileiro engloba o governo, para além deste o poder político constituído, bem como as próprias oposições. Só isso é radical. Não a indiferença cética, mas a tomada de posição contra a política, o desenvolvimento da metapolítica, que evita a ilusão, socialmente desmobilizante, e a corrupção imediata, incontornável na prática política tal qual é e não pode ser mudada. Onde o estado pudesse ser perfeito ele seria inútil e enquanto tal um peso, um ônus, um desperdício pernicioso.

À época de Marx, a superação da economia política foi a condição de possibilidade do pensamento científico, o acesso para o exame de rigor da sociabilidade.

Hoje, para o mesmo fim, é necessário renovar a superação da política, que Marx efetuara na transição ao seu pensamento original (1843/1844). A superação da política é a condição necessária da reposição do imperativo da revolução social.

Rejeição de todos os partidos e equivalentes³ porque se assume uma posição radical pela perspectiva do trabalho, radicalidade que obriga inclusive a reconhecer e compreender o debilitamento estrutural do proletariado fabril ou tradicional.

Será necessário explicar muito bem essa questão, porque é necessário não deixar que se confunda metapolítica com desmobilização, recusa à participação política ou até mesmo à adesão partidária. Negação da participação que os cabotinos alardeiam para legitimar seu comprazimento

³ Evidentemente, como se pode notar pelas passagens subsequentes, esta afirmação se refere às condições atuais de específica depleção no espectro partidário.

em “usar e ser usado” pelos grupos de conveniência autoproclamados de esquerda.

A política não é um atributo necessário do ser social, mas contingente no seu processo de autoidentificação.

A prioridade nas formações sociais é, pois, “um sistema de laços materiais entre os homens, determinado pelas necessidades e o modo de produção (...) mesmo sem que exista ainda qualquer absurdo político ou religioso que contribua também para unir os homens” (“L’Idéologie allemande”, *Oeuvres* t. III, p. 1.061). O modo de cooperação ou estado social – o modo de cooperação é ele mesmo uma “força produtiva” (“L’Idéologie allemande”, p. 1.060). O conjunto das forças produtivas acessíveis ao homem determina o estado social (“L’Idéologie allemande”, p. 1.060).

O “modo de cooperação” compõe a base insuprimível das formas de sociabilidade – matriz da totalidade da existência social.

Não há política radical, pois todo ato político é um meio, que não possui finalidade intrínseca, mas é o instrumento de um conteúdo, ou seja, de um objetivo externo a ela. Exceção feita aos processos e atos políticos que, ao se realizarem, visam inclusive à sua autodissolução, isto é, só é radical o ato metapolítico. Donde, a radicalidade é a identidade da metapolítica.

Metapolítica como natureza de uma forma de atuação política que visa a superar, revolucionariamente, a política e a base social que a engendra. Nesse sentido, radical como raiz, e a raiz do homem é o homem.

“A classe laboriosa substituirá, no curso de seu desenvolvimento, a antiga sociedade civil por uma associação que excluirá as classes e seu antagonismo e não haverá mais poder político propriamente dito, já que o poder político é o resumo oficial do antagonismo na sociedade civil” (*A miséria da filosofia*, p. 160).

A prática radical não pode ser uma simples política de oposição – este é o simples jogo institucional democrático levado à perfeição (situação x oposição), que subentende alternância de poder sob o mesmo sistema material de existência. Isso é o limite não desprezível da democracia, a liberdade limitada da vida limitada do capital, mas não a prática radical, que visa à e se identifica pela república social do trabalho. Só o potencial emancipatório da lógica humano-societária do trabalho – mais importante hoje do que em qualquer momento do passado – pode estabelecer tais diretrizes – e só o trabalho oferece a estrutura estratégica para todos os movimentos particulares na defesa com sucesso de seus alvos específicos (ver Mészáros, *O poder da ideologia*).

Isso é esquerda. E não existe atualmente.

3 – Prática radical e individuação social

A prática radical tem de levar em consideração as relações entre indivíduo e gênero, ou seja, a questão metapolítica da organização e do poder comunais.

“A troca, tanto da atividade humana dentro da própria produção, quanto de produtos humanos uns pelos outros, é equivalente à atividade genérica e espírito genérico, o modo de existência realmente consciente e verdadeiro do que é atividade social e gozo social. Desde que a natureza humana é a verdadeira comunidade dos homens, ao manifestar sua natureza os homens criam, produzem, a comunidade humana, a entidade social que não é um poder universal abstrato oposto aos indivíduos singulares, mas a natureza essencial de cada indivíduo, sua própria atividade, sua própria vida, seu próprio espírito, sua própria riqueza.” (Marx, “Sobre James Mill” [1844], *Collected Works* v. 3, pp. 216-17 – texto imediatamente anterior aos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* – ligar o texto à VI Tese *Ad Feuerbach*)

Tendo em vista que “o homem é o que faz e como o faz” (Marx, *A ideologia alemã*), e que não pode ser concebido de outro modo, a não ser recaindo em mitos e supostos naturalistas ou transcendentais, os processos de individuação, reconhecidos na qualidade de sínteses máximas de todas as ordens de determinação, impõem-se como tema e esfera privilegiados na percepção e delineamento das perspectivas de futuro. Isso implica a análise exaustiva da relação fundante e matrizadora entre formas de sociabilidade e individuação, e só por esta via podem ser concretamente examinados.

Assim, a recuperação de perspectivas revolucionárias depende da delucidação do processo formativo da individualidade, de modo que a *história real e ideal ou concreta e reflexiva da formação do humano* constitui a base – para o entendimento e a escolha teleológica possível – do tracejamento que divisa e projeta o passo para além dos limites e das mazelas atuais.

A individualidade ou processo de individuação, considerados na sua efetividade de sínteses máximas das formas de sociabilidade (“a essência humana é o conjunto das relações sociais” – VI Tese *Ad Feuerbach*), contém em si o efeito substantivo de todas as formas e meios que pautam – estruturam e movem – o emaranhado da existência social, ou seja, individualidade é a síntese máxima da produção social, em outros termos – a sociabilidade se realiza e se confirma na individualidade – e pela qualidade desta pode ser avaliada, ou melhor, o critério por excelência da avaliação qualitativa das formas de sociabilidade é o caráter da individuação por ela engendrada, pelos tipos de indivíduo que ela fabrica, pela escala

dessa produção, pelos limites que impõe a ele e por toda sorte de possibilidades e constrangimentos que estabelece.

De sorte que o desvendamento da individuação e de suas qualificações e desclassificações históricas, no andamento contraditório de sua infinita marcha constitutiva (intensiva e extensiva), demanda a delucidação efetiva de todos os patamares ou mediações das formas de interatividade social. Explicar o homem é entender um resultado social pela compreensão da sociedade na unidade das instâncias que a integram.

Presente nas distintas formas de sociabilidade, posto e repostado com impulsões variáveis, mais ou menos indutoras ou restritivas, o processo de individuação é, positiva e negativamente, revolucionário. Em sua positividade estrutural de longo curso, gera, alarga e qualifica o complexo categorial do humano, realiza em dada medida a potência desse ser aberto; em suas vicissitudes concretas, no curso efetivo de tempos históricos precisos, apresenta-se contraditoriamente, não só como restrito mas corruptor de latências contidas na figura dessa “abertura” em vir a ser. Tal como referida por Marx, a individuação tem se dado na forma da alienação – edifica, faz emergir, bem como entorpece e desnatura.

Sob essas dimensões, positivas e negativas, a individualidade é, pois, estabilidade evanescente, compelida à mudança, a metamorfoses constantes, por vezes rápidas e imperiosas, em outras, de modo mais lento e voluntário, de sorte que individuação é sempre assentamento tensionado, para o qual mutação e diferenciação são dinâmicas permanentes. Desde a simples diversidade de papéis que todo indivíduo encarna no dia a dia de sua existência cotidiana até as mutações dramáticas que dele são exigidas seja por inflexões da sociedade civil, seja nos passos da participação política. Tudo isso compreendido em formas sociais que alargam ou estreitam, exaltam ou sepultam toda ordem de valores, e ainda sob a dinâmica compreendida e propugnada pelo existir, sentir e pensar dos indivíduos, de suas satisfações e repulsas, em suma, à propensão de vir a ser mais – de se autogerir.

Como ninguém traz amarrado ao peito o embornal de sua essência, essa se faz, desfaz e refaz no revolucionamento permanente de ser indivíduo, por dinâmica intrínseca e extrínseca a ele.

“A transformação em larga escala dos homens para criação em massa da consciência comunista”, a supressão de todas as classes (*A ideologia alemã*, Grijalbo, pp. 107-9 !!!).

“As circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias.” (*A ideologia alemã*, p. 57)

A produção material como essencial na universalização da individualidade (*Manuscritos de [18]44*, Éditions Sociales, p. 64).

“É precisamente no fato de elaborar o mundo objetivo que o homem começa a se fazer um ser genérico. Essa produção é sua vida genérica ativa. Graças a esta produção, a natureza aparece como sua obra e sua realidade. O objeto do trabalho é, portanto, a objetivação da vida genérica do homem: pois este não se espelha a si mesmo somente de modo intelectual, como na consciência, mas também ativamente, realmente, contemplando-se em um mundo que ele mesmo criou. Deste modo, enquanto que o trabalho alienado despoja o homem de sua produção, ele o despoja de sua vida genérica, sua verdadeira objetividade genérica [objetividade social], assim como, degradando ao nível de um meio a atividade própria, a atividade livre, o trabalho alienado faz da vida genérica do homem o meio de sua existência física.” (*Manuscritos de [18]44*, p. 64).

“As relações de dependência (a princípio inteiramente espontâneas) são as primeiras formas sociais em que se desenvolve a capacidade produtiva humana, ainda que em grau reduzido e em pontos isolados. A independência das pessoas fundada na dependência objetiva é a segunda grande forma. É a forma em que, pela primeira vez, é formado um sistema geral de metabolismo social, de necessidades multilaterais, de relações e capacidades universais. A livre individualidade, fundada no desenvolvimento universal dos indivíduos que subordinam sua produtividade social, comunal como sua riqueza social, constitui o terceiro estágio. O segundo estágio cria as condições para o terceiro.” (*Grundrisse*, Penguin, p. 610). (Tomar também trecho de *O capital*, v. III, t. 2, ed. Abril, p. 273.)

“A história do desenvolvimento das forças produtivas é a história do desenvolvimento das forças dos indivíduos mesmos.” (Marx, *A ideologia alemã*, Rubel, pp. 1.115-7)

As forças produtivas e relações sociais constituem “o duplo princípio do desenvolvimento do indivíduo” (Marx, *Grundrisse*, Rubel, p. 307).

A riqueza é identificada como “a apropriação pelo homem de sua própria força produtiva universal, a inteligência e o domínio da natureza pelo conjunto da sociedade – em suma, o desabrochar do indivíduo social” (Marx, *Grundrisse*, Rubel, p. 306).

3.1 – Contra o coletivismo

“O coletivismo não é mais do que a duplicação (...) do intercâmbio egoísta” (*Grundrisse*, ed. alemã, p. 156; Ed. Siglo XXI, p. 183).

A vida individual não tem a finalidade da realização coletiva, nem a finalidade de cada um é a realização do outro.

Mas os outros são partes fundamentais da minha riqueza, forças sociais que reconheço como forças pessoais, numa reciprocidade que vai à exaustão. É a interdependência para a confirmação máxima de cada indivíduo.

Cada um tem a finalidade de realizar a si mesmo, mas enquanto tal necessita dos outros e tanto mais se realiza como indivíduo quanto mais seja capaz de incorporar, como suas próprias forças pessoais, a globalidade das forças sociais constituída por todas as outras individualidades.

3.2 – Quadro atual da individuação

“O limite do capital aparece na constatação de que todo o seu desenvolvimento se desenrola de maneira antagônica e de que a eclosão das forças produtivas, da riqueza geral etc., do saber etc., manifesta-se de tal maneira que o indivíduo trabalhador aliena-se, ele mesmo, vinculando-se às condições que lhe foram impostas não para o enriquecer, mas para servir ao enriquecimento de outrem, às expensas de sua miséria.” (Marx, *Grundrisse*, Rubel, p. 253)

Num mundo invertido, as ideias congruentes com ele têm de refletir e consagrar (ou fazer a denúncia crítica dele) essa inversão, ou seja, a inversão do mundo é o complexo categorial efetivo do falso socialmente necessário.

Donde, cabe, necessariamente, determinar a inversão: produção da riqueza -> desprodução do homem; domínio da natureza pelo homem -> perda de domínio do homem sobre si. Ou seja, o homem estabeleceu a soberania sobre a natureza, mas perdeu o domínio sobre si mesmo, sobre sua vida.

Os homens desenvolveram suas forças essenciais em relação aos objetos da natureza, mas não foram capazes ainda de desenvolver suas forças essenciais relativas a si mesmos, ou seja, em relação à sociabilidade.

Objetiva e subjetivamente, no que tange à sua autoconstrução, vale dizer, no que se refere às formas de cooperação, às relações sociais, isto é, à sua essência, perdeu todas as ilusões, abandonou todos os sonhos e se conforma à impotência na forma da ética e do imaginário.

O homem – único ser que não é *dado* pela natureza, que não vem dado, não é completo naturalmente.

O homem como ser impotente é o homem necessário ao império do capital que completou seu domínio contraditório, inclusive por isso. A superação dos limites e não o conformismo com estes é que é autoconstrução.

Ceder às pulsões e ao imaginário é renunciar aos atributos, à potência do ser autoposto e se render e se conformar à impotência do homem apropriado à ordem do capital autoposto.

Os homens, os indivíduos, vão sendo paulatinamente devorados pela lógica do capital – da cisão entre público e privado (o efetivo aqui é falar entre se reconhecer pelo gênero ou se pôr fora dele) até a desestruturação radical da individualidade autoposta. A cisão entre público e privado é, de fato, a cisão dos homens entre si, a contraposição de todos contra todos.

A falta de caráter, como traço necessário da individualidade atual, corresponde à lógica do capital autoexpandido. O homem sem caráter como a individualidade que corresponde às necessidades da ordem do capital; incapacitado de se autopor, de se autoedificar enquanto homem, ou seja, de se confirmar em suas potencialidades.

Homem atual guiado/norteado pela competição da safadeza.

O homem para o qual valores e dignidade não têm mais significado, pelos quais não pode se reger, porque se as considera se exclui do mundo efetivo.

Na atualidade, as demandas individuais são cada vez mais mesquinamente práticas e imediatistas, sob o império da redução de todo interesse a simples interesse pessoal.

Hoje, pode-se dizer dos indivíduos em geral o que Marx disse a propósito de Stirner: “Orgulha-se da sua própria individualidade miserável e da sua própria miséria.” (*A ideologia alemã*, v. II, p. 113)

3.3 – Teorias da justificação da depleção

O que mais assusta as correntes predominantes (as mais difundidas e aceitas, a psicologia contemporânea ou as filosofias de desconstrução) é que, para além dos lineamentos da metafísica clássica, o homem se evidencie como o produtor de si mesmo, pois isso obriga a reconhecer os seus atos como decisivos e responsáveis, deixando de saber como sustentar então seus vícios mais amados (maldade natural).

Entendidos como produtores de si próprios, os homens não podem mais admitir a cômoda concepção para a qual a natureza é responsabilizada

pela maldade dos homens (ver Marx, *Manuscritos de [18]44*, Ed. Abril, p. 15).

Ao lado da teoria da maldade natural, tem-se o espírito do EUDEMONISMO, doutrina em que a felicidade individual ou coletiva é fundamento da conduta humana moral, isto é, que são moralmente boas as condutas que levam à felicidade. O eudemonismo substituiu o espírito de sacrifício do passado, ou seja, a substituição de um erro incômodo por outro mais cômodo, sem se elevar.

A fragmentação do mundo moderno em face da coesão antiga.

A ironia romântica na obra de Schlegel, segundo Szondi, era fruto de uma elaborada meditação filosófica acerca da história. O tema não era original de Schlegel, pois lamentar a fragmentação do mundo moderno, à luz da coesão da Antiguidade, era assunto de todos, de Schiller ao jovem Hegel. Cisão, desmembramento, atomização, são indícios da “aliança” moderna, como era dito, que Schlegel enfeixou sob o signo da reflexão, que separa e isola, condenando o sujeito moderno à consciência, o que pode não ser um avanço em relação à integridade substancial do homem antigo. A novidade de Schlegel não deve ser procurada na afirmação de que a modernidade é esse enorme girar em falso do entendimento emancipado, mas no reconhecimento de que a demanda de unificação talvez não esteja destinada a encontrar satisfação. Até lá, resta o expediente da ironia. Escreve Szondi: “O sujeito da ironia romântica é, assim, o homem isolado, que se tornou seu próprio objeto, e privado pela consciência do poder de agir. Ele aspira à unidade e à infinitude, mas o mundo aparece-lhe fissurado e finito. O que chamamos ironia é a tentativa de suportar sua situação crítica pelo recuo e pela inversão.” (Arantes, P., *op. cit.*, p. 222)

Afinal, quem é esse homem moderno cujo destino é a consciência que lhe tolhe o poder de agir? Hamlet, o primeiro intelectual da literatura moderna. (...) *Quando se pensa a originalidade da Idade Moderna nos termos de uma fusão irrecorrível entre vida do espírito e alienação, é natural que o seu protagonista máximo seja encarnado por um intelectual.* (...) Enfim, um humanista irresoluto: nisto precisamente reside a ironia, nessa existência malograda, porém altamente intelectualizada, nessa ausência de vontade inteiriça e caráter uno. Szondi fala antes da marginalidade social do homem culto na “miséria alemã” do que no isolamento do homem moderno. *O mecanismo compensatório da ironia – toda ela distância e interversão – é uma carapaça protetora de interesse local. A ironia é uma das formas fundamentais da existência malograda*

do intelectual alemão. Ironia é antes de tudo “disfarce e fingimento” (Id., pp. 222-4).

O mundo burguês (a ordem do capital e do capital atrofico) se tornou espiritualmente insuportável porque se converteu no reino da indignidade. E a luta de todos contra todos, que na Renascença foi a cratera de onde irrompeu incandescente a afirmação de todas as possibilidades, redundou na aporia – morte ou impostura.

De outra parte, só restou o conformismo da amoralidade. A destituição do homem como modo único de liberdade, a liberdade negativa de não ser, isto é, a presença da individualidade na forma mais mesquinha de alienação. Todavia, nessa desvalia, resta o mal-estar íntimo do irrealizado, de ser apenas por não ser, que a ironia ou o cinismo são incapazes de camuflar para o próprio cínico, donde a sensação de vácuo, de má consciência e de desconfiança da própria impostura. Essa fraqueza e platitude não suportam olhar para o espelho, por isso, de costas, procuram arrebutá-lo a pedradas.

A supressão da individualidade real, reduzida à subjetividade na modernidade (indivíduo isolado no capitalismo e também no coletivismo do pseudossocialismo), faz pretender a recuperação de um padrão antigo.

Nisso tudo pode-se ver uma luta pela individuação, que na modernidade (capitalismo e sua pseudonegação no socialismo real) só poderia emergir na forma da alienação. A individualidade é a afirmação por sua negação – afirmação subjetiva e sua negação objetiva, indivíduo isolado no capital e coletivismo no pseudossocialismo, ambos negam objetivamente sua entidade ou entificação objetiva, ou seja, sua qualidade de indivíduo social.

Tanto no indivíduo isolado como no coletivizado é negada sua individuação social: ambos são apenas mobilizados subjetivamente – para a felicidade individual no primeiro, e para a felicidade coletiva no segundo – enquanto objetivamente são trucidados/suprimidos.

Exaltação da subjetividade do indivíduo isolado que na prática social nega a sociabilidade – a conexão com o outro. Exaltação da subjetividade no coletivismo que na prática social nega a individualidade.

As individualidades aparecem como presença absoluta, precisamente porque se tornam irrelevantes.

Dito à la Nelson Rodrigues: “o ser humano é de classe média” (e dito à la Kurz – o indivíduo é irrelevante).

Isso parece ser todo o centro do pensamento atual e também da pseudoesquerda. Não é mera coincidência a convergência atual entre a depleção radical da individualidade e a morte da esquerda organizada

enquanto esquerda. Estes são aspectos correlatos do quadro atual, marcado pelo futuro ausente, e para a grande maioria por um conformismo satisfeito – aspirações da maioria ficam ao limite do “ter” da lógica do capital.

Irrelevância dos conteúdos e a supremacia da forma (fonte última disso é a forma mercadoria).

Na cultura – o alto nível como forma, tendendo à redução absoluta do conteúdo; qualquer tema é válido.

O mesmo na pseudoesquerda: o progressismo como forma, a agitação como prática, o valor político como conteúdo, o nominalismo como conteúdo, o clichê como conteúdo.

A homogeneização dos indivíduos, das ideias e dos valores pela banalização das opiniões e das paixões (com seu implícito da natural desorganização psíquica etc.) é dada, ao fundo ou na raiz, pela sociabilidade da troca de valores, em que todos aparecem como iguais e em competição (cf. Alves, A. J. L., *A Individualidade nos Grundrisse de Karl Marx*, cap. III, p. 78). Indivíduos de valor igual e substituíveis (Alves, p. 80).

Tudo aparece enquanto relações e valores pessoais: interesses, ideias, verdades etc. iguais. O que é verdade, mas a verdade na forma da alienação, na forma da alienação do processo de criação e afirmação da individualidade.

Na ordem do capital, os indivíduos aparecem em equivalência originária.

Vontade individual como pura aparência na ordem do capital. Agora é o valor (de troca), não mais a comunidade antiga (da primitiva à feudal) que exerce a coerção (Alves, p. 79). Na ordem do capital, portanto, o que se dá é o confronto entre indivíduos indiferentes (Alves, p. 79). Igualdade social no capital é a anulação da própria individualidade (Alves, p. 81). Portanto, verdade e falsidade são equivalentes.

A troca de valores, ou seja, a “conexão entre coisas neutras”, matriz dos indivíduos indiferentes, e da homogeneização entre opiniões, ideias e valores, fundamento concreto do igualitarismo burguês, todavia – é melhor do que o quadro pré-capitalista.

A esquerda hoje precisa se centrar na “irrelevância do indivíduo”, o produto síntese da lógica do capital: forma e conteúdo da lógica do capital.

Ter caráter é negar a legitimidade da lógica do capital.

3.4 – *Indivíduo e revolução*

A revolução social como possibilidade real, posta pela lógica onímoda do trabalho, não é a afirmação de uma classe – dita universal, mas a afirmação universal do homem. Não é afirmação do proletariado como classe universal, mas da sua condição de classe negada, de uma classe que não é uma classe da sociedade civil; é essa condição de classe negada – que não reivindica nenhum privilégio histórico, mas a simples condição humana – que é a mediação para a afirmação da universalidade humana dos indivíduos universalizados.

Isso não implica o céu na terra, a ausência absoluta de entraves sociais, de estranhamentos, no prosseguimento infinito da humanização daí para frente, não significa a supressão definitiva de toda ordem de empecilhos na universalização dos indivíduos de uma vez por todas, mas que a vida humano-societária é uma luta infinita contra os estranhamentos, ou seja, essa luta coincide com a infinitude do processo de hominização.

Mas, em cada época e em todos os momentos de uma época histórica dada, certo tipo de estranhamento em especial constitui o entrave fundamental a ser objetivamente aniquilado: hoje, a propriedade privada dos bens de produção e o estado – é preciso considerar em concreto esse aspecto, para não raciocinar, supor, nem levar outros à suposição de que se trata de uma utopia, o que é sempre uma fragilização.

O marxismo não cuidou disso, e em certas vertentes, do marxismo vulgar ao altamente sofisticado, até mesmo se contrapôs a isso sob alegações diversas: desde um abstrato coletivismo, que na ação levou a práticas abomináveis, até pundonores anti-humanistas cultivados em nome da crítica radical ou do rigor científico. Vieses que não só não condizem com a reflexão marxiana, mas que desarmam em relação ao centro nervoso da questão revolucionária, bem compreendida como necessidade e possibilidade do processo histórico de entificação das formas de individuação, que são mais ricas e complexas do que qualquer outra formação social, inclusive as classes, que pertencem desde logo aos limites e obstáculos da individuação, dos quais é preciso se emancipar. (As classes são meios da revolução, não seu fim.) Uma sociedade sem classes é possibilidade objetiva e télos; sem processos de individuação, um disparate aberrante, cuja ignorância, promovida pela ênfase das classes, já se fez fanatismo prático, que a reflexão deve exorcizar.

“A história social dos homens é sempre a história de seu desenvolvimento individual, tenham ou não consciência disso.” (Marx, Carta a Annenkov, 12/1846, p. 207)

“Toda a história não é mais do que uma transformação contínua da natureza humana.” (Marx, *A miséria da filosofia*, p. 138)

“Na atividade revolucionária, a modificação das condições exteriores e a modificação de si mesmo coincidem.” (Marx, *A ideologia alemã*, Rubel, p. 1.182, in Teixeira, P. T. F., *A individualidade humana na obra marxiana de 1843 a 1848*)

“A concorrência isola os indivíduos uns dos outros (...) apesar de os aglutinar.” (Marx, *A ideologia alemã*, Grijalbo, p. 96)

A necessidade para além das necessidades elementares ou vitais é o primeiro ato histórico (ver Marx, *A ideologia alemã*, p. 40).

A revolução não pode ser o culto da miséria do homem destituído, mas tem de partir das dimensões afirmativas – apropriação da natureza. “Adquirindo novas forças produtivas, os homens transformam o seu modo de produção (...) transformam todas as relações sociais.” (Marx, *Miséria da filosofia*, Segunda Observação, p. 105)

O dilema é – e a teoria tem de o refletir – a afirmação do homem social ou a afirmação do capital.

É isso que liga a prática radical à emancipação humana.

A revolução é passível de ser posta não pela perspectiva e dinâmica da pobreza, mas do prisma e da dinâmica (desenvolvimento das forças produtivas e da aspiração da autenticidade das individualidades) da universalização dos indivíduos, da emancipação humana.

A questão é – como se articula a universalização das individualidades com as configurações das categorias sociais produzidas pelo desenvolvimento das forças produtivas. Sem a figura da categoria social, a universalização da individualidade é uma determinação abstrata.

Marx pode ter se enganado sobre a forma da revolução e a identificação de seu agente, mas acertou em cheio sobre seu objetivo fundamental – a emancipação humana. Revolução é: derrubada e modificação do “poder do modo de produção e de intercâmbio anterior e da estrutura social” (Marx, *A ideologia alemã*, Grijalbo, p. 68).

[Revolução é] reapropriação das potências produtivas sociais pelos indivíduos associados⁴.

A revolução não pode ser vista pelo retrovisor.

⁴ Esta fórmula ou similares com o mesmo conteúdo são usadas por Marx desde 1844 até *O capital* para designar a revolução social, a emancipação humana.

Não é cultivando as cruces do passado que a revolução poderá ser reposta no foco teórico do presente e no horizonte prático do futuro.

A revolução deve tirar poesia do futuro, não do passado.

(Ver Marx, *18 Brumário*, Abril Cultural, p. 331.)

A falta de teoria na esquerda é mais aguda que no passado.

A “esquerda” não tem plataforma teórico-política que a aglutine e mobilize, nem nacional nem mundialmente.

A distribuição não é a questão-chave (ver Marx, *Crítica do Programa de Gotha*, Éditions Sociales, p. 233).

O socialismo do ponto de vista nacional é de Lassalle (*Crítica do Programa de Gotha*, p. 234).

A organização da classe operária em seu próprio país (campo imediato de suas lutas) não é por seu conteúdo, mas por sua forma (*Crítica do Programa de Gotha*, p. 235).

Cooperativas independentes – criação independente dos trabalhadores não protegidas nem pelo governo, nem pela burguesia (*Crítica do Programa de Gotha*, p. 238).

Pé servil no estado, superstição democrática (*Crítica do Programa de Gotha*, p. 241).

4 – Revolução social: personificação histórica versus lógica do trabalho

Há que compreender que a revolução – a desobstrução e o recentramento da atividade crítico-prática nos processos de autoconstrução humano-societária, culminando na reconversão por inteiro do metabolismo social – é infinitamente mais importante que qualquer categoria social, ou seja, dito com todas as letras: *a revolução universal ou emancipação humana é mais importante que qualquer um de seus agentes reais ou imaginários, inclusive mais importante do que aquele que até aqui foi mais reconhecido e valorizado – o proletariado*, em especial quando evidências largamente acumuladas apontam que sua esperada função histórica não se cumpriu, nem mais poderá ser cumprida na forma e sob a encarnação que, no passado e com razão, foi-lhe conferida (forma do processo que cumpriria e encarnação dele como agente).

A sustentação da necessidade da revolução não se dá mais, inclusive nunca se deu em Marx, para quem o proletariado sempre foi meio e não fim, por invocação de uma figura específica da esfera do trabalho, mas é esta ou, mais precisamente, sua lógica onímota que tem de ser resgatada e preservada como fonte de perspectiva de futuro. Donde a importância da identificação de suas parcelas mais avançadas, plataforma da ilação de futuro, suas possibilidades de assumir e desempenhar a função de agente, não deixando de examinar a integração de todos os setores do trabalho como os vetores energéticos da força social global necessária para a efetuação das transformações radicais integrantes de uma nova configuração da mundanidade humana. O que está em jogo, pois, não é o simples futuro de uma classe, mas o devir do gênero humano considerado na sua concreta configuração de infinitude de indivíduos.

A análise politicista do século embaralhou e confundiu o agente, o meio, na figura do proletariado, com a finalidade, o desenvolvimento humano do gênero – o universal concreto dos homens. As derrotas e impasses dos últimos 150 anos – duração de toda a história “proletária” –, com ênfase particular nas vicissitudes atuais do universo do trabalho, induzem ao menos, se o propósito for a sustentação da revolução, à necessidade de desfazer as confusões e os mitos criados para tornar possível o resguardo e a revitalização da propositura da revolução como necessidade vital dos homens, e não como mesquinha classista e partidária com que os descaminhos de um século largamente contraditório a corrompeu até a morte.

Assim reconhecida, a revolução social, como possibilidade real, posta pela lógica onímota do trabalho, não é a afirmação de uma classe, dita universal, mas a afirmação universal do homem. Não é a afirmação do proletariado como classe universal, mas da universalidade da negação de sua condição de classe, de classe que não é mais uma classe da sociedade civil etc. É essa condição de classe negada, da negação universal da classe do trabalho – que não reivindica nenhum privilégio histórico, mas a simples condição humana – que se configura como mediação para a afirmação da universalidade humana dos indivíduos progressivamente universalizados pelo desenvolvimento das forças produtivas, mas de um desenvolvimento dado [até aqui] na forma da alienação – na forma da desapropriação de si.

Temos, em suma, o seguinte processo contraditório: 1) universalização do homem, “enriquecimento da essência/natureza humana” pelo desenvolvimento das forças produtivas; 2) mas enriquecimento da essência humana na forma da alienação, ou seja, pela desapropriação material e espiritual do agente da atividade vital.

A revolução marxiana não concebe a elevação de uma classe ao poder, mas a liberação da humanidade de todas as classes.

“Afim de contas, a sociedade não encontrará seu equilíbrio, a não ser no dia em que ela gire em torno do trabalho, seu sol.” (“Apêndice” de [18]75 às *Revelações sobre o processo dos comunistas...*, Rubel, Política, I, p. 648)

No *Manifesto comunista*: “Uma vez que, no curso do desenvolvimento, tenham desaparecido as diferenças de classe e se tenha concentrado toda a produção nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perderá seu caráter político. O poder político, propriamente falando, é a violência organizada de uma classe para a opressão da outra. Se na luta contra a burguesia o proletariado se constitui indefectivelmente em classe; se mediante a revolução se converte em classe dominante e, enquanto classe dominante, suprime pela força as velhas relações de produção, suprime, ao mesmo tempo que estas relações de produção, as condições para a existência do antagonismo de classe e das classes em geral e, portanto, sua própria dominação como classe.” (Ed. Progresso, p. 50)

Classe universal é um conceito hegeliano, tal como se vê no § 303 e nos parágrafos anteriores da *Filosofia do direito* (Ed. Martins Fontes, p. 276 e Edhasa, p. 389). Marx transcreve como – “*Der Allgemeine*” e também “*Der allgemeine Stand*”.

Mostrar que é uma impropriedade absoluta transladar esse termo para o universo marxiano, a propósito da identificação ou qualificação do proletariado ou qualquer outra categoria social da esfera do trabalho, pois, enquanto a hegeliana classe universal designa uma entidade que “inclui em sua determinação de modo imediato ter o universal como fim de sua atividade essencial, no exercício do governo”, e enquanto tal é permanente e assim deve ser compreendida e mantida (peça fundamental do poder governamental), para Marx o proletariado só se realiza como negação da negação, ou seja, ao dissolver todas as classes da sociedade, dissolve a si próprio, seja porque reorganiza pela raiz a estrutura social, seja porque suprime o estado, de sorte que sua “universalidade” é a dissolução universal das formas de dominação, e não ser o agente de uma dada forma de dominação. Não é universal em si por sua positividade, mas negativamente por sua função dissolutora de todas as classes. O que é a outra face da universalidade de sua miséria que a torna uma classe que não é classe (cf. Marx, “Introdução” à *Crítica à Filosofia do direito de Hegel*).

O proletariado como classe mística, na esteira do ser hegeliano como “substância mística” (Marx) tem sua sagração teórica em *História e consciência de classe* enquanto sujeito/objeto idênticos.

Já na “Introdução” [18]43-4, Marx deixa claro que proletariado não é classe universal (classe que não é mais classe... etc.), mas esfera universal “por seus sofrimentos”. Onde se encontra, pois, a possibilidade positiva da emancipação alemã? Resposta: “na formação de uma classe cujas cadeias são radicais, de uma classe da sociedade burguesa que não é nenhuma classe dessa sociedade, de uma categoria que é a dissolução de todas as categorias, uma esfera que possui caráter universal por seus sofrimentos universais e que não reivindica um direito particular (...). *Essa dissolução da sociedade, encarada como uma categoria social particular, é o proletariado*”.

Só universal porque universalmente negado. Só negativamente universal. Só universal por sua exclusão.

O proletariado, estritamente como classe dos trabalhadores urbano-industriais, não foi propriamente vencido em seus 150 anos de lutas, mas simplesmente não foi capaz de se realizar como a dupla negação prevista por Marx. Materializou-se apenas enquanto primeira negação, enquanto expressão da pobreza e da opressão, só como figura da exploração capitalista, lutou apenas como vítima da miséria. Jamais se materializou como negação da negação, aquele que, ao negar a própria negatividade e se autossuprimir, suprime a miséria espiritual e material de modo universal. Foi simplesmente incapaz de lutar como a negação da negação.

Ou seja, negação da negação:

1) O trabalhador enquanto tal é socialmente negado, é uma classe que já não é classe, como tal é miséria material e espiritual – o negado, o excluído da forma de sociabilidade, para a qual só conta como força de trabalho, uma mercadoria medida pelo valor, em suma e literalmente – é excluído do gênero humano. Enquanto tal se debate em lutas por salário e por condições e possibilidades de trabalho; nessas lutas se agita como mercadoria em torno de seu valor e pelas possibilidades e condições de seu uso. Não visa à lógica produtora de sua miserabilidade sub-humana, mas apenas aos efeitos mais imediatos dessa condição: é uma luta sobre efeitos, por mitigá-los e resistir à desvalorização.

2) Só é negação da negação ao se voltar contra as causas, a condição que o produz como miséria material e espiritual.

3) O proletariado contém apenas a possibilidade de ser a negação da negação, que lhe é conferida de modo intrínseco e ineliminável pela lógica onímoda do trabalho. Essa potência ou propriedade não é uma particularidade autônoma e exclusiva do proletariado, ou de qualquer outro contingente temporário do trabalho alienado. Os contingentes de ponta em geral podem ter a possibilidade de encarnar essa potência, mas não a realizam obrigatoriamente. Nem por isso, pelo fracasso desse ou

daquele agente concreto, essa possibilidade desaparece. É um bem potencial das formas mais avançadas do trabalho, não de um de seus agentes em especial, que se mantenha para sempre como categoria particular. Uma potência universal do trabalho que, enquanto tal, se conserva para além da era do capital como êmulo constante da revolução permanente do homem na infinitude de sua humanização. Latência nas formas do desenvolvimento das forças produtivas do gênero, que pode ser encarnada, na sucessão histórica, por agentes distintos, cuja identidade será sempre a do contingente que trabalha com a tecnologia de ponta.

Proletariado é o produto mais autêntico da grande indústria. (Ver Marx, *Crítica ao Programa de Gotha*, p. 234)

(A questão hoje é divisar o produto mais autêntico do novo patamar da forma de produção do capital. A pergunta hoje é: o que é hoje a grande indústria, qual a base de sua criação do valor, e quem é seu “produto mais autêntico”?)

“Fazeis com a palavra *proletariado* o mesmo que os democratas fazem com a palavra *povo*: a converteis em objeto de adoração.” (Trecho da ata da última reunião londrinense da Liga dos Comunistas, in *Biografia do Manifesto*, p. 481, e *Cartas filosóficas*, p. 61)

A negação da negação subentende caráter, retidão etc. etc. O baixo nível em teoria corresponde à baixaria na prática, à prática cavilosa e amesquinhada dos que se contentam em vender opúsculos na franja do sindicalismo cutista.

O baixo clero toma o proletariado como mito, perdendo assim a oportunidade de reconhecer, se for o caso, que uma certa forma de vanguarda do trabalho – uma das expressões no polo técnico da atividade vital – está em dissolução, e de indagar qual a forma emergente da linha de frente do trabalho, e se esta contém ou pode vir a conter os traços potenciais para a dissolução do sistema do capital. Ser radical é isso e não a reiteração de um mito impotente para a revolução.

Para o baixo clero vale a formulação de *Talleyrand*: “o que eles fizeram (e estão fazendo) é pior do que um crime, é um erro”.

Certa esquerda acadêmica organizada oferece, sem peias, seu tabuleiro de refugos históricos.

O proletariado hoje se encontra: em processo de redução numérica; superado como agente tecnológico de ponta; humano-societariamente desmoralizado e intimidado pelo desemprego crescente; sindicalmente em

refluxo defensivo e historicamente desmoralizado pela perversidade do extinto processo soviético.

Se essa é a figura do titã da revolução, estamos diante de um poder redentor da *miséria cristã*, não em face do devir humano do homem tematizado com empenho racional por Marx.

Hoje, pensar a revolução – afirmar seu imperativo – é necessariamente pensar também quem vai substituir o proletário como agente histórico, ou na humanidade como novo agente.

Hoje, ao não apontar no proletariado a determinação de sua atuação com as forças produtivas mais avançadas, qualquer assalariado pode vir a ser vanguarda de classe, justamente porque não oferece perspectiva de futuro, pois esta deixou de ser considerada, basta a democracia.

Donde, é uma mágica tola se referir ao proletariado, envergonhadamente, por meio de perífrases genéricas e rombudas, que ocultam ou disfarçam sua identidade, mas conservam sua pretendida santidade – isso não passa de um jogo oportunista da cegueira teórica e do oportunismo da incompetência.

Sacralização do proletariado. (Para negação da negação ver Marx, *A ideologia alemã*, Ed. Grijalbo, pp. 107-9)

Para justificar o desaparecimento do proletariado, lembrar Marx quando diz que a apreensão positiva do existente subentende compreender seu desaparecimento. (*O capital*, “Posfácio” da segunda edição, Ed. Abril, p. 21)

Assim, se quiserem chamar de proletariado os novos contingentes de ponta da lógica onímoda do trabalho, paciência, não são os nomes que decidem da natureza das coisas, mas não é uma ideia propriamente feliz, nem como homenagem a um lutador vencido. Se os mais renitentes ou saudosos assim o quiserem, o termo pode ser conservado, contanto que retenha a noção fundamental de significar trabalhador que opera por meio das forças produtivas de ponta.

A questão do proletariado não esgota a problemática e as perspectivas da revolução. A tarefa de desvendar as possibilidades e os caminhos revolucionários estão adiante de nós e não atrás de nós.

Do ponto de vista revolucionário, é muito mais elevado e fértil questionar a figura do proletariado do que insistir na sua afirmação mítica como objeto de adoração, numa prece cuja natureza, como em toda a prece, não pode deixar de ser conservadora.

4.1 – Forças produtivas e lógica do trabalho

É curioso e sintomático, a maioria dos comentadores sempre apontou para a dimensão civilizatória do capital em suas reconhecidas contradições sistêmicas, mas agora, ao tempo da globalização e do desenvolvimento tecnológico sem precedentes que está em curso e que matriza desdobramentos infinitos, essa referência não só vem cessando de ser feita, como até mesmo passou a ser negada. Seja em sua forma mais simples, como “nexo estrutural entre crescimento da produção e progresso social e cultural”, seja em sua grandeza essencial como nexo entre “desenvolvimento das forças produtivas e enriquecimento da natureza humana”, para aludir de modo taxativo e sumário a uma das teses centrais de Marx.

A razão disso é: economia como fator/economicismo e politicismo. Globalização reduzida à especulação financeira, à política e à ideologia. Isto condiciona a ignorar o fundamental: o desenvolvimento das forças produtivas e *a fortiori* o enriquecimento da essência humana.

No plano teórico é consequência da ignorância, na esquerda, do pensamento de Marx, e a absorção do desconstrutivismo antitecnológico. No plano real: falência do nacional-estatismo e a derrocada do Leste europeu.

TODAVIA: “As relações sociais estão intimamente ligadas às forças produtivas. Adquirindo novas forças produtivas, os homens transformam o seu modo de produção e, ao transformá-lo, alterando a maneira de ganhar a sua vida, eles transformam todas as relações sociais. O moinho movido pelo braço humano nos dá a sociedade com o suserano; o moinho a vapor, a sociedade com o capitalista industrial. Os mesmos homens que estabelecem as relações sociais de acordo com a sua produtividade material produzem, também, os princípios, as ideias, as categorias de acordo com suas relações sociais. Assim, estas ideias, estas categorias são tão pouco eternas quanto as relações que exprimem. São *produtos históricos e transitórios*. Há um movimento contínuo de crescimento das forças produtivas, de destruição das relações sociais, de formação das ideias: de imutável só existe a abstração do movimento – *mors immortalis*.” (Marx, *A miséria da filosofia*, p. 106) Sinteticamente, a determinação estruturante da sociabilidade provém das forças produtivas.

“Não é o que se faz, mas como, com que meios de trabalho se faz, é o que distingue as épocas econômicas. Os meios de trabalho não são só medidores do grau de desenvolvimento da força de trabalho humana, mas também indicadores das condições sociais nas quais se trabalha.” (Marx, *O capital*, Ed. Abril, Cap. V, p. 151)

“A natureza não constrói nem locomotivas (...). Esses são produtos da indústria humana, dos materiais naturais transformados em órgãos da vontade humana para dominar a natureza ou para nela realizar-se. São órgãos do cérebro humano criados pela mão do homem; é a potência materializada do saber. *O desenvolvimento do capital fixo mostra a que ponto o conjunto dos conhecimentos tornou-se uma potência produtora imediata, a que ponto as condições do progresso vital da sociedade estão submetidas a seu controle e transformadas segundo suas normas, a que ponto as forças produtivas adquiriram não apenas um aspecto científico, mas se tornaram órgãos da prática social e do processo real de existência.*” (p. 307) (Donde), “*o desenvolvimento da ciência, como enriquecimento simultaneamente teórico e prático, não é senão um aspecto, uma manifestação do desenvolvimento das forças produtivas do homem, isto é, da riqueza*” (p. 252), porquanto a ciência é “*a forma mais sólida da riqueza, forma na qual a riqueza é, conjuntamente, o produto e o produtor*” (p. 252) (Marx, *Grundrisse*, Rubel, V. II).

A ciência é “a forma mais sólida da riqueza, onde tal riqueza é, conjuntamente, o produto e o produtor” (Marx, *Grundrisse*, p. 252).

“O desenvolvimento da ciência, como enriquecimento simultaneamente teórico e prático, não é senão um aspecto, uma manifestação do desenvolvimento das forças produtivas do homem, isto é, da riqueza.” (Marx, *Grundrisse*, p. 252)

A riqueza social “são os produtos da indústria humana, os materiais naturais transformados em órgãos da vontade humana para dominar a natureza ou para nela se realizar; são os órgãos do cérebro humano criados pela mão do homem; é a potência materializada do saber” (Marx, *Grundrisse*, p. 307).

A riqueza é identificada como “a apropriação pelo homem de sua própria força produtiva universal, a inteligência e o domínio da natureza pelo conjunto da sociedade – em suma, o desabrochar do indivíduo social” (Marx, *Grundrisse*, p. 306).

“(...) sendo a verdadeira riqueza a plena potência produtiva de todos os indivíduos” (Marx, *Grundrisse*, p. 308).

“O trabalho se organiza, divide-se de maneira diferente, segundo os instrumentos de que dispõe. O moinho manual supõe uma outra divisão do trabalho que o moinho a vapor. É, portanto, chocar-se de frente com a

história querer começar pela divisão do trabalho em geral, para chegar, em seguida, a um instrumento específico de produção, as máquinas.” (Marx, *A miséria da filosofia*, Rubel, I, p. 99)

“À medida que a divisão do trabalho se acentua, reconhece-se com maior evidência o quanto as forças produtivas de uma nação se expandiram. Toda nova força produtiva, não sendo um simples alargamento das forças produtivas já conhecidas, ocasiona um novo aperfeiçoamento da divisão do trabalho.” (Marx, *A ideologia alemã*, Rubel, III, p. 1.085)

Divisão do trabalho e propriedade são expressões idênticas; disso decorre que o desenvolvimento das forças produtivas ocasiona mudanças na organização do trabalho e na apropriação dos produtos, ou seja, na propriedade privada, que, “em cada época histórica, desenvolveu-se diferentemente e em uma série de relações sociais inteiramente diversas” (Marx, *A miséria da filosofia*, Rubel, I, p. 118). Essas transformações históricas implicam “uma transformação total do modo de produção mesmo, cujas premissas repousam sobre uma certa evolução da indústria, do comércio e da ciência, em uma palavra, das forças produtivas” (Marx, *Grundrisse*, Rubel, p. 231).

“O trabalho vivo modifica o material mediante a realização neste – uma modificação que é determinada pela finalidade do trabalho e por sua atividade finalista (uma modificação que não é como no objeto inerte o pôr de forma enquanto exterior à substância, simples aparência fugaz de sua existência), o material receberá assim uma forma determinada, transformação da substância que se submete à finalidade do trabalho.” (Marx, *Elementos fundamentais...*, Siglo XXI, p. 306)

Trabalho cria ser (Marx, *Elementos fundamentais...*, p. 240).

Trabalho como modificação substancial (Marx, *Elementos fundamentais...*, p. 306).

Trabalho como fogo vivo, formador (Marx, *Elementos fundamentais...*, p. 307).

Com o desenvolvimento sem paralelo das forças produtivas e sua irradiação planetária, não se realiza mais tão somente uma nova etapa da acumulação capitalista, mas, na vigência prolongada da ordem do capital e de suas contradições inerentes, insuprimíveis e radicalizadas, manifesta-se uma nova forma de existência humana em todos os seus níveis e compartimentos.

A humanidade já enveredou pelo domínio biológico do gênero e do planeta, ou seja, está no limiar do domínio da vida. Isso confirma a potência infinita do trabalho, cada vez mais humano por sua potência – abrangência e produtividade, diversidade de seus objetos e graus de eficiência, e também pela qualificação de sua subjetividade cognitiva e proponente.

A clonagem de Dolly e Polly (cordeiro com genes humanos) confirmam a potência infinita do trabalho do homem social. A partir dessa revolução dá para estimar os limites estreitos, materiais e espirituais, das *personae* do trabalho quando adstritas à condição proletária: restrito em sua força produtiva e particularizado no estrangulamento da luta pela sobrevivência. Só pode ou tende a ser, compreensivelmente, ávido por consumo e interesseiro em suas práticas cotidianas.

Diante da revolução tecnológica, ou seja, do desenvolvimento da potência do trabalho humano, a propriedade privada dos meios de produção, o estado e a política aparecem como anacronismos insuportáveis, mastodontes historicamente vencidos que entulham as vias do desenvolvimento humano-societário. Em suma, o mundo e as formas de existência que se desenham à nossa frente estão para além dos paradigmas do *burguês* e do *proletário*, aquele inteiramente superado enquanto utilidade histórica – hoje é evidente, irreversivelmente, que o conhecimento impulsiona mais a produção do que o lucro, que o saber tomou o lugar da propriedade como fator decisivo e dinâmico da produção e reprodução da base material da vida; vale dizer, a força motriz do espírito empreendedor, gestada pelo interesse ou egoísmo pessoal, que foi o ardil responsável pela mais fantástica produção de riqueza (e pobreza) dos últimos 600 anos da história humana, mostra, por fim, sua estreiteza e mesquinhez, a finitude de seu alcance, diante da amplitude sem fronteiras das possibilidades de realização do saber, um empreendimento por natureza supraindividual e cooperativo, ou seja, intrinsecamente social, cujo lucro inerente é a irradiação universal de benefícios. Está posto em evidência, não importa que em contexto dolorosamente contraditório, que a cooperação é superior à competição, não apenas como valor moral, porém, material e produtivamente. Assim, a humanidade principia ou pode começar a aprender de forma irreversível – embora derramando ainda muito sangue, e outra não tem sido nunca, infelizmente, a via de seu aprendizado no curso da história (ou, a rigor, até aqui de sua pré-história) – que a força produtiva da cooperação, em todos os níveis da vida, é mais digna e fundamental, mais produtiva e rentável do que a competição.

Essa lição ainda um tanto velada – que o novo liberalismo não tem como apreender, porque está para além dos limites de sua racionalidade, e que a social-democracia também só é capaz de incorporar muito limitadamente, apenas na forma abstrata de princípio e proclamação éticas,

porque está submersa no mesmo padrão estreito e superado de razão, a que é posta e reiterada pela lógica do capital – é intrinsecamente uma lição da lógica universal do trabalho, e só por esta pode ser intimamente compreendida e posta como o norte de suas lutas, como a bandeira de um novo mundo que só as legiões do trabalho podem realizar, mas que veio à tona no campo adverso do capital, como não poderia deixar de ser, dado que a reflexão ideal só pode ser um resultado *post festum*, posto e confirmado pelas determinações da base material da realidade histórica.

Donde o futuro humano, se futuro houver, será posto pela possibilidade emergente das perspectivas da síntese do saber – a fusão entre o melhor e mais avançado do saber científico-tecnológico e o mais agudo e universal do saber humanista, ou seja, da aglutinação natural entre o saber do mundo e o saber de si. Hoje, o homem já está se tornando o demiurgo da natureza, falta se converter no demiurgo de si mesmo.

Numa palavra, *capacidade ilimitada de produção material*, domínio da vida de seu próprio gênero e do planeta, e *humanismo*, no sentido de capacidade de produção do humano. Em síntese, capacidade de produção da vida, inclusive da genuína vida consciente.

Força produtiva é em substância capacidade humana de configuração do mundo e, retroativamente, por efeito dessa efetivação, plataforma do próprio desenvolvimento humano: “O homem é o que faz e como faz” (Marx, *A ideologia alemã*), aí incluídas suas formas de consciência, ou seja, do complexo de suas manifestações sensoriais, afetivas e racionais.

Donde, a revolução social do homem que produz com máquinas a vapor é distinta da revolução do homem que produz por meio de artefatos elétricos. A revolução social da humanidade que tem por instrumentos a eletrônica e a biotecnologia implica elevação e complexidades, antes de tudo espirituais, da individualidade humana revolucionária nunca dantes cogitadas, nem muito menos exigidas. Todo pensamento revolucionário até aqui foi matizado pelos estágios primários do desenvolvimento da capacitação humana de efetivação material e de realização de si mesmo, enquanto tais são a lógica do passado, que não mais leva à inteligibilidade do presente nem muito menos ao horizonte possível do futuro.

O nível atual de desenvolvimento das forças produtivas está em contradição com as relações sociais de produção (relações de propriedade no plano jurídico), engendradas pela lógica da propriedade privada em sua forma histórica mais evoluída – o sistema de controle e ordenação do capital. Ou seja, a capacidade humana alcançada para a produção de seu mundo próprio é superior e mais potente do que a organização social que

os homens permanecem obrigados a tolerar, contra a qual se debatem. As relações sociais, a partir das quais aquela capacidade foi produzida, não são capazes de conter e tirar proveito de sua realização, enquanto tais para se conservarem ferem de morte a própria humanidade, tornam letal a sua maior realização: a) aniquila parte da própria humanidade, dos produtores da realização; b) aniquila a autoprodução da individualidade, acentua a alienação (do produto, do trabalho, do gênero); c) agora a dispensa do próprio trabalho (alienado).

Os homens desenvolveram sua capacidade de produzir, de se apropriar produtivamente da natureza, ou seja, suas forças vitais de efetuação de mundo, mas ainda não alcançaram o desenvolvimento de suas forças vitais necessárias à produção de si mesmos, sua forma máxima de produção. Sabem lidar e moldar os predicados do ser natural, mas não as categorias do ser social.

De outra parte, a crítica e as oposições atuais ao sistema do capital estão destituídas do propósito de sua negação:

- a) oposições não concebem como o negar,
- b) estas estão destituídas de senso real, objetivo e racional, pois não entendem a atualidade e pensam com a lógica do passado sem mesmo a ter compreendido.

O desenvolvimento das forças produtivas, no grau já alcançado, repercute sobre a sociedade política de duas maneiras desiguais e contraditórias:

a) Põe em evidência mais do que nunca a fundamentabilidade e a natureza determinante da sociedade civil sobre a sociedade política. E tanto mais é assim quanto mais desenvolvida e civilizada é a sociedade civil:

i) a emergência das organizações não-governamentais, apesar dos defeitos, distorções e corrupções, próprias à sua infância, constitui uma evidência, mesmo que pálida, disso. As ONG são entidades não-governamentais na forma da alienação;

ii) redução das soberanias nacionais por efeito da legalidade planetária das novas formas da cadeia produtiva. A política se encolhe e se ajusta a ela.

Para a GLOBALIZAÇÃO:

a) Enumerar e reconhecer de forma precisa e dramática os males de transição no processo de globalização. Fazer seu registro e mostrar que as oposições não souberam até aqui assumir essa luta.

b) Fim da via colonial: a lógica e as possibilidades do desenvolvimento autônomo capitalista desapareceram, mesmo como simples modernização subordinada, se restrito à dinâmica no interior das fronteiras nacionais,

pois no perímetro destas só resta o latejamento de problemas, não mais a dinâmica das soluções. Na globalização as diferenças não desaparecem, é o que dramatiza a transição, mas não a susta. Todavia, a globalização na forma da alienação barra estruturalmente o saber humanista.

Aqui é preciso falar principiando pelas formas particulares de objetivação do capital.

c) Imperialismo, real ao menos como forma ou instrumento da formação do mercado mundial. Período da acumulação e expansão capitalista em que a formação do mercado mundial tem caráter forçado e impositivo, pois realizado sob desenvolvimento ainda limitado das forças produtivas, conferindo por isso mesmo papel relevante às forças extraeconômicas. Seus diferentes momentos, as diversas e sucessivas faces da expansão do capitalismo: em sua primeira etapa foi francamente predador, uma espécie de acumulação primitiva do imperialismo. O fato de que não seja mais predador (ao menos como o foi à época de seu advento) não significa que promova a igualdade entre as nações e povos.

Em etapas posteriores, a predação muda de configuração nos degraus sucessivos da emergência, constituição do mercado mundial. A automação de seu funcionamento, tornando-se atraente para seus irmãos subalternos. Para nós é essa subalternidade que interessa determinar e compreender. O que se torna impossível quando o complexo fenomênico é negado ou dado como extinto. Entre vários aspectos do neoliberalismo está precisamente aquele que se compraz em ficar nos limites da subsunção.

O neoliberalismo e a globalização como ideologias estão mortos há mais de uma década (Reagan/Thatcher), mas a globalização é imperecível como lógica do capital.

A globalização como efeito da acumulação de capital principiou com a formação dos estados nacionais a partir das cidades-estado. Do Renascimento aos dias atuais tivemos, então, estados nacionais, colonização, imperialismo, e agora a expansão alcança a circunscrição de todo o espaço planetário. Quem estiver ou ficar fora deixa de existir, pois tenderá a regredir e degenerar.

A globalização não é uma política, nem a prática política tem força e capacidade para engendrar a globalização e as forças produtivas que, mais do que tudo, subjazem ao processo, a política não é capaz de engendrar ou de se contrapor à globalização. Por isso a política, na transição para a globalização, ou se torna seu agente inteligente ou brutal, ou se manifesta como agente perturbador de curto fôlego.

Estado é o coadjuvante da globalização, tal como o é sempre em relação aos protagonistas dominantes da sociedade civil, enquanto tal precisa “representar” também as classes subalternas, incluí-las nos processos democráticos, o que não significa nunca fazer uma política de sua

perspectiva; isso não compreende mecanicidade na representação efetiva dos dominantes.

Globalização é apenas o nome corrente de uma fase específica de um processo histórico fundamental, ou seja, é a designação da forma atual do desenvolvimento do capital. Onde, exorcizar o termo é uma perfeita inutilidade, pois o estágio presente resulta e dá prosseguimento às determinações da lógica inerente a esse modo de produção. Fase que se caracteriza pela extensão planetária da acumulação ou reprodução ampliada, tendo por impulsão os progressos científico-tecnológicos, que elevaram as forças produtivas a níveis sem paralelo – a chamada terceira revolução tecnológica, liderada pela informática e a bioengenharia. Portanto, o momento de chegada do movimento globalizador do capital, que vem provendo a articulação e a integração das economias nacionais desde as últimas décadas do século passado, sob a prevalência de modos e formas diversas em cada um de seus períodos anteriores.

O processo de instauração da economia globalizada, tal como ocorreu nas etapas precedentes, mas de maneira especialmente aguda e profunda, é um tempo gerador de enormes problemas e graves tensões. Esse é um dos aspectos mais evidentes e dolorosos do período de transição entre o momento da economia pré-globalizada e a face efetivada de sua globalização. Dores e comprometimentos que ferem de modo brutal a grande maioria dos segmentos sociais do trabalho assalariado (desemprego e aumento da pobreza, inclusive no chamado primeiro mundo) ao longo da transição que compreende a irradiação mundial, em escala diversa e combinada, das novas tecnologias e a plena configuração mundial dos mercados, ou seja, o estabelecimento do *mercado mundial*, para o qual, diz Marx, o capital tende desde o princípio.

O capital, sob suas frações menos desenvolvidas e dinâmicas, privado ou estatal, também é afetado e padece, mas isso com toda razão não chega, propriamente, a sensibilizar ninguém, a não ser seus proprietários – e estes que se danem!, mas o que importa é que seu desaparecimento não diminui a força nem perturba o rumo e a velocidade da globalização. Caducam mesmo por força desta, que é impiedosa também com as expressões mais frágeis e menos autênticas de sua própria substância. Assim foi nas anteriores reconfigurações decisivas do sistema do capital, assim vem ocorrendo agora, e nada pode evitar esses efeitos, perenes alguns, outros talvez temporários, sob o império da lógica que os produz.

Todavia, tensões e comprometimentos dilacerantes, ainda que impotentes, geram reações, e estas poderiam ser elevadas a força política, na medida em que compreendam a lógica fundamental dos acontecimentos e não a pretendam simplesmente contrariar, mas tirar proveito das contradições políticas da marcha de sua complexa transição. Força política

que seria posta a navegar no mar encrespado de correlações de força desfavoráveis, nas quais não poderia ser jamais hegemônica, mas bastante expressiva para deslocar um pouco o epicentro das decisões, de modo que as maiorias desfavorecidas fossem menos sacrificadas. É tudo que podem almejar, e não é pouco, uma vez reconhecida a desfavorabilidade geral do momento.

A mais característica consequência da globalização é a formação de blocos regionais, como forma de equacionar uma melhor integração ao processo global.

Disso resulta a “hegemonia diluída ou compartilhada” em lugar do mundo bipolar do quadro anterior; “a redução dos espaços e da soberania dos estados nacionais, pois não é mais possível viver e pensar segundo categorias exclusiva ou predominantemente nacionais”; perigos e soluções estão igualmente globalizados – não dá para tratá-los em escala puramente nacional; imperativos sociais (?) são eliminados em proveito de critérios puramente econômicos, lastimam as oposições e até mesmo a boa-fé do capital assustado, que, até ele, considera um risco assistir à globalização do desemprego e miséria, temendo a resposta de milhões com base no desespero. Esse é o limite da boa-fé do capital, ultrapassado o otimismo linear de anos atrás. O pior é que essa resposta, no mínimo improvável, um temor distante até mesmo para o capital de boa-fé, é tudo que tem de mais aparentemente radical à esquerda sem rumo, que também se assusta com ela.

A “crise estrutural” (não será isso uma redundância?) do capital desembocou na globalização e por elevação a novo patamar de produção pelas tecnologias de ponta. Ou melhor, dada a escala atingida no período pré- globalização, os limites ficaram estreitos e tudo parecia ter entrado em crise, quadro do qual o capital saiu com a globalização e as novas tecnologias.

CRISE OU CATÁSTROFE?

Kurz e Mészáros confundem crise com catástrofe, contradição com autodestruição, natureza contraditória do capital com lógica autodestrutiva.

O cerne do problema está na questão da acumulação ampliada. Esta tem limites ou contradições intensificadas?

É a antiga discussão Hilferding/Rosa Luxemburgo.

A tematização marxiana do capital tem por núcleo sua contraditoriedade, não sua autodestrutividade. O capital é uma contradição

insuperável, não uma ordem autodestrutiva, como quer Kurz. Sua contradição abre a possibilidade de sua superação, mas esta tem de ser efetivada por agentes sociais interessados, não é automaticamente induzida por sua lógica interna, que abre a possibilidade da superação, mas não a realiza por conta própria.

A metáfora sobre a superação da divisão social do trabalho.

A metáfora de Marx sobre o homem que é pescador de manhã, caçador à tarde etc. é simplesmente uma alusão a uma questão fundamental e incontornável: a reintegração da unidade humana a seu desenvolvimento multilateral. Não se trata da manifestação de uma aspiração utópica de reencontro com um paraíso originário – simples e igualitário. Não é suposta a personalidade politécnica (isto sim, no mundo complexo, uma inviabilidade), mas a referida metáfora alude sim ou assim deve ser entendida como referência à – necessidade insuprimível de reintegração do outro como força pessoal, portanto, da força social reconhecida com incorporação individual (portanto, é uma questão relativa às formas sociais de cooperação); não se trata, pois, de uma solução técnica para compor o indivíduo como uma unidade ou singularidade politécnica, mas da formulação e efetivação de uma ordenação societária que concretize os outros (as forças sociais) para cada um como seu patrimônio pessoal.

Em uma palavra, a metáfora diz respeito às formas de cooperação, a uma dada forma de cooperação dos indivíduos – não mais um contra todos, mas as forças de todos como propriedade ou atualização de cada um. Isto compreende hoje – supressão do que separa todos de todos, ou seja, a propriedade privada dos meios de produção e as formas de dominação política, isto é, o estado.

Sobre isso não só é possível, mas é estritamente necessário discutir. Não só criticar o fetichismo da mercadoria, mas superar o complexo econômico-político que o produz e reproduz.

A superação da divisão do trabalho deve ser pensada, necessariamente, como forma comunal de produção e consumo.

A crise total do pós-capitalismo⁵

Da mesma forma que, diante do perfil parafalimentar da economia privada, a teoria da perenidade do capital não é mais do que prática de sabujos ou conformismo onanista, a *glasnost* e a *perestroika* são o colapso do onanismo do “socialismo real”.

De fato, as formas atuais da sociabilidade do capital, em suas duas modalidades – privada e estatal, estão constrangidas à atividade bíblica de Onã. Todavia, com diferenças fundamentais: enquanto no *Ocidente* o *vício solitário* é espiritual, por influxo mesmo da extrema fertilidade material – a destrutividade do capital superproduzido; no *Oriente*, a condenação é literalmente ao coito interrompido do *capital estagnado*.

Em outro lugar – Da razão do mundo ao mundo sem razão (*in Marx Hoje*, v. I) – tratei de entender o drama da experiência soviética e seus correlatos de outros quadrantes geográficos para além da insustentabilidade dos diagnósticos que se movem pelos registros do *capitalismo de estado*, da *revolução degenerada* ou, o pior de todos, do *totalitarismo burocrático*. O entendimento recaiu na determinação de um *quadro regido pelo capital*, mas cuja forma de sociabilidade *descartara o capitalismo*.

Dito de maneira um pouco menos breve: a tragédia dos países pós-capitalistas dá origem a uma figura histórica imprevista – uma formação social que desmanchou pela *revolução política* as formas capitalistas de estruturação e dominação sociais (aliás, atípicas e incipientes), mas que foi incapaz, constrangida pelo seu baixo padrão de produção e reprodução materiais da vida, de ascender à *revolução social* propriamente dita e por meio desta efetivar a arquitetônica de uma sociedade articulada para além da lógica do capital. A legalidade deste “paradoxo” concreto tem por núcleo, pois, a impossibilidade imanente ou a barragem intrínseca do trânsito entre o estatuto organizador do capital e o estatuto organizador do trabalho. E sobre o trabalho é que, precisamente, recai o ônus fundamental do impasse, facultando a identificação da assinalada vigência do capital. Não mais (deveria ser óbvio, mas não o é, por exemplo, para os que fazem o diagnóstico do capitalismo de estado) na forma de propriedade privada, mas também não na de *propriedade social* – de propriedade virtual de todos os produtores. Sua apropriação-gestionária, pela fração diretiva do complexo social, faz dele um *capital coletivo/não-social* (como o chamei, por falta de expressão mais sintética, no texto referido), o que repõe o problema crucial das relações entre *trabalho vivo* e *trabalho morto*

⁵ Excerto de: CHASIN, J. A sucessão na crise e a crise na esquerda. *Revista Ensaio*, São Paulo, Ensaio, n. 17/18, pp. 10-25, 1989.

(capital). É bem sabido que é próprio da vigência do capital que o *trabalho vivo* seja regido pelo *trabalho morto*; para tanto, o capitalismo dispõe de toda a organização social (sociedade civil e sociedade política) feita a sua imagem e semelhança. O que caracteriza a transição para além do capital é precisamente a inversão dos termos dessa equação: o *trabalho vivo* passa à condição de regente do *trabalho morto*. Mudança estrutural decisiva que não veio a ocorrer nos processos sofridos pelos países pós-capitalistas. Onde, a permanência nestes, sob forma peculiar, do capital – canga da atividade humana sensível, práxis, trabalho vivo, canga atada aos cordéis do estado, assim, e por isso mesmo, hipertrofiado. Evidências, capital e estado, de uma revolução política auspiciosa que não encontrou o caminho da revolução social, repetindo com isso o defeito maior das revoluções burguesas. Isto perfaz, em paralelo, a verificação dolorosa de uma tese marxiana, tão essencial quanto esquecida, especialmente pelo turvo politicismo contemporâneo: à *revolução política* cabem apenas as *tarefas negativas*, a limpeza do terreno, a demolição do que deve morrer; enquanto que os *encargos construtivos*, a edificação da nova sociabilidade, dependem exclusivamente da *revolução social*.

Mas, se no bloco pseudossocialista o *trabalho vivo* é vítima da mais abjeta contrafação, nele também o *capital* não conheceu seus dias mais brilhantes.

As formações pós-capitalistas, a par da subsunção do trabalho vivo ao trabalho morto, são *politicamente* constrangidas a consagrar e a tentar exercitar (sem o que perderiam todo fundamento), em exacerbada contradição com a primeira determinante, uma feição social solidária e não-competitiva, ordenada pelas necessidades do trabalhador, isto é, uma sociabilidade que não seja (des)ordenada pelo valor de troca. Onde, portanto, estejam assegurados, em princípio, ao conjunto dos trabalhadores, vale dizer de toda a população, os meios de subsistência em sua gama fundamental de componentes (trabalho, moradia, saúde, educação etc.). Contradição extrema, que resulta em algo extravagante – o reino do capital na ausência do chão social do mercado.

Livre do mercado, o trabalhador poderá ser um indivíduo livre, entre individualidades livres, *se e somente se* tiver acesso efetivo aos meios de subsistência e em escala crescente, que corresponda à ampliação e à renovação de seu gradiente de necessidades humanas (materiais e espirituais), próprias à construção de sua personalidade e, simultaneamente – *sine qua non* –, se exercer a responsabilidade social da autodeterminação do trabalho. É do que consiste, em seu fulcro, a “organização livre dos trabalhadores livres”, ou seja: a sociabilidade ordenada pelo trabalho vivo, ou, como Marx a chamou, “a sociedade humana ou a humanidade social” (X *Tese Ad Feuerbach*).

Já é um truísmo admitir que, nessa transição da ordem do capital para a ordem do trabalho, haja um roteiro de graus e níveis a percorrer. E disso o pseudossocialismo alimentou ilusões, montou justificativas e arquitetou farsas, algumas cômicas, outras hediondas, numa escalada de falsificações tão brutais que o fizeram emparelhar, quando não suplantar, a fábrica de alucinações do capitalismo.

O que importa, aqui, é que a geratriz desse autoengano e dessa mentira é que não ocorria, nem poderia estar ocorrendo, uma transição para o socialismo, mas um processo inusitado de acumulação de capital, mais especificamente um processo de formação de capital industrial, sob gestão político-estatal-partidária. Formação e acumulação que, vencidos estágios primários, foram se revelando extremamente problemáticos e insuficientes.

O esclarecimento dessa precariedade conduz ao entendimento da *glasnost* e da *perestroika*, e ao mesmo tempo à inexistência de qualquer razão para depositar sobre elas qualquer esperança de redenção do socialismo, mesmo festejando o alívio da opressão que proporcionam.

Já foi configurado que superar a lógica do capital compreende a unidade de um movimento formado pelo atendimento das necessidades fundamentais e da autodeterminação do trabalho. Os dois aspectos, totalmente convergentes e inseparáveis, implicam a existência (ou criação) de bases materiais que sustentem essa dupla prática cotidiana.

Bases inexistentes na Revolução Russa, que *matrizou*, para o nosso século, os *processos de passagem*, carecendo por inteiro dos pressupostos materiais requeridos. Hoje, para alguns, isto pode soar como uma novidade, não o era para Lênin e outros personagens de importância, que tinham efetivo conhecimento do problema, tanto que cifravam a *solução* da Revolução Russa pela eclosão da revolução alemã, ou seja, de um país industrial desenvolvido, diapasão que provinha da própria visualização marxiana da questão. Dificuldade irremovível, que não leva à estapafúrdia ponderação de que, então, a revolução não deveria ter sido feita; quando mais não seja, porque não havia para a velha Rússia a perspectiva de uma “solução” pela via do crescimento capitalista. A tragédia da Revolução Russa, tragédia autêntica de toda a humanidade, quer se queira ou não – e só os muito tolos podem dar de ombros, está precisamente no imperativo de fazer uma revolução que não pode ser realizada.

Sem bases para sustentar a *revolução social* pretendida, e mesmo atado – inclusive voluntária e deliberadamente, ainda que na maioria das vezes e em ampla extensão de forma bárbara – aos fundamentos e compromissos da *revolução política* realizada, o pós-capitalismo sucumbiu, num intrincado processo de vicissitudes, em que rolou e rola o mais fantástico emaranhado de contradições, à precariedade de seu solo material.

De início o panorama é razoavelmente claro: *garantir a subsistência* é escopo, palavra de ordem, esperança e promessa, mas a tarefa efetiva é promover a acumulação que, em outras partes, fora obra própria e natural do capitalismo. *Realizar*, portanto, o *pressuposto incontornável*, sem o qual, de maneira ainda mais rude, também a autodeterminação do trabalho não é mais do que fantasia grotesca.

Realização do pressuposto material, por consequência, na adversidade de uma tensão que dilacera e contrapõe a garantia de subsistência, a sociabilidade isenta de competição, o trabalho não medido pelo valor, ao imperativo sem alternativa de o reduzir ao valor mínimo exatamente para destinar o máximo de excedente (sempre inferior ao necessário) à obra de constituição do pressuposto, em benefício, por princípio, do próprio trabalho. Em verdade, uma coação do trabalho que é, pelo lado mais *nobre* do problema, contraposição radical à autodeterminação do trabalho.

Não importa que o excedente não seja apropriado de forma privada pelas vias de mercado, mas que seja trabalho morto que escapa por inteiro ao controle do trabalho vivo, e que funciona em relação a este com a força e a lógica do capital. Precisamente porque não há uma plethora de apropriações privadas, o dispositivo apropriador-gestonário, formado pelos segmentos superiores e privilegiados do partido, do planejamento central e da administração, numa palavra simplificadora – o estado cresce, se agiganta e complexifica em suas crescentes inter-relações. É, pois, a apropriação do trabalho morto, nas condições descritas, que gera o monstro; não o inverso – uma “burocracia totalitária”, de gênese e de reprodução meramente “política”, o que é uma vazia indeterminação, que oprimiria, à custa de seu estatismo instrumental, e por pouco mais do que um prato de lentilhas, visto que a *nomenklatura* não se apodera individualmente de bens de produção, não tem acesso a eles na forma de propriedade privada, nem se verifica a acumulação pessoal de riquezas faraônicas, como acontece em simples ditaduras das repúblicas bananeiras, nem ainda os cargos conquistados e exercidos, mesmo com despotismo, são convertidos em bens hereditários. Considerações estas que não eliminam a presença de facilidades, vantagens e privilégios de monta, progressivamente consolidados e ampliados; em suma, não elidem a formação de um estatuto de *interesses criados*, específico e orgânico, que distingue e destaca esse setor social, particularmente pelo desnível em relação às maiorias, cujo padrão é medíocre ou sofrível. Precisar tais aspectos evita o paralelo fácil e impróprio com a *locupletagem* pura e simples, típica de círculos governamentais no capitalismo, e principalmente descarta o reducionismo simplório, que faz dos prosaicos privilégios materiais dos burocratas a malha de fundo e explicativa da opressão estatal pós-capitalista. Em

verdade, explicações dessa ordem subestimam a magnitude da opressão e a complexidade do problema que ela manifesta, integraliza e diversifica, tornando ainda mais aguda a contrafação do conjunto dessa forma societária.

Depois, os momentos subsequentes – vencidos certos obstáculos e objetivos, sempre parcialmente e de maneira comprometida com as raízes não superadas do processo originário (e o golpe de vista totalizador não pode descartar as relações internacionais, que incluem competição e guerra), se menos claros porque mais complexos, não são por isso, como estrutura problemática de fundo, uma entificação de qualidade essencialmente distinta.

Importa notar, em que pesem seus diferentes graus de intensidade, correlatos à diversidade dos níveis sucessivos de desenvolvimento, que se trata permanentemente de uma acumulação na ambiguidade de uma formação social que *politicamente* suprimiu o ordenamento concorrencial da sociabilidade. Uma extração e acumulação de riqueza que exercita, portanto, a desconexão entre mercado e força de trabalho. Ou seja, que postula a libertação da força de trabalho da subordinação às carências, da opressão das necessidades fundamentais que, na lógica do mercado, a constroem ao comportamento de mercadoria que se vende pelo seu valor de produção. Produção e reprodução de força de trabalho deixam, então, de ser determinadas e medidas pelo seu valor, ou ainda ponderadas pelo uso que delas faça o capital, o trabalho morto apropriado coletivamente mas não socialmente.

Sim, “quem não trabalha, não come”, mas este princípio, na regência do capital sem mercado, fica reduzido à condição de *slogan*, vagamente repressivo e vagamente ético, dependendo de circunstância e entonação. E, visto que não pode haver império da autodeterminação do trabalho, em razão do baixo patamar do sistema produtivo, o que resulta e se manifesta é a liberdade irresponsável da iliberdade, que nenhuma coação extraeconômica, por mais virulenta que seja, é capaz de vencer; coação, aliás, que, mesmo vitoriosa, na essência está vencida de antemão. Livre do mercado, mas escrava do trabalho morto, a força de trabalho é reduzida à irresponsabilidade, coisa fechada sobre si mesma, tanto menos responsável quanto mais insatisfeita, isto é, quanto menos tenha a perder, sem que, por outro lado, perca o embrutecimento em situação mais favorável, uma vez que falecem aqui todas as bases para uma nova eticidade. Ponto de inflexão, em suma, dos *estranhamentos* que vicejam no solo e subsolo do pós-capitalismo. Liberdade irresponsável da iliberdade, cuja fisionomia, determinação e reforço são completados pela supressão da pluralidade dos apropriadores, pois, com o desaparecimento das *personae* do capital (sem o que não teria havido sequer a *revolução política*), cessa o desperdício da

concorrência, *alma mater* da prática do capital privado, mas também, o que é o mesmo – a luta para devorar, mas não ser devorado, o que constrange ao *esforço de ser melhor e mais forte*, a ser o *mais igual*, dentre os iguais. O capital no pseudossocialismo não se bate, nem tem com quem se bater. Tanto quanto a força do trabalho, goza a iliberdade de sua irresponsabilidade; lerdo e pesado, reitera os círculos viciosos da insuficiência numa espiral de estagnação.

Decerto, trata-se de *um mundo do capital* – monstruoso e fantasmagórico: o universo do capital sem mercado. *Capital estagnante*, que não gerou o pressuposto material pretendido, mas a carapaça de granito que hoje entulha, pela força de seu fracasso, os caminhos que podem ir para além do capital.

O capital único – ausência de capitais em concorrência, sem o que, vale repetir, não teria havido sequer a *revolução política*, a eliminação da categoria social dos proprietários privados e sua forma de dominação estatal – e a iliberdade tutelada da força de trabalho, a sociabilidade *institucionalmente* liberada, mas não econômica e socialmente liberta, ou seja, livre de direito, mas não de fato, sem o que, seja também repetido, pereceria o *fundamento político* do empreendimento revolucionário –, ambos, vetores fundamentais que são da formação social pós-capitalista, proporcionam, em seu entrelaçamento e complexificação, um sistema do capital sem medida capitalista. Isto é, sob regência do trabalho morto, mas sem a medida do valor, seja para a força de trabalho, seja para o movimento do capital coletivo/não-social, a desmedida, a arbitrariedade se impõe, toma e cobre todo o espaço. De modo que, no interior do quadro de agudas insuficiências materiais ou, posteriormente, de constantes desencontros e desequilíbrios, em que tudo se passa, a exploração do trabalho tende a ser compelida para o ilimitado, da mesma forma que na efetuação ela se inclina para o insuficiente, polos de uma mesma incongruência, que tem a outra face no comprometimento do desempenho de conjunto desse capital estatal global, por si só entregue à desparametração, já que não se confronta com nenhum outro e é regido extraeconomicamente.

A resultante de tudo é o descompasso, o elementarmente contraditório, a inorganicidade do capital coletivo/não-social, sua inferioridade produtiva, seu caráter degenerado e degenerativo. Impessoal, sem ser social; coletivo, sem ser universal; gerido sem posse e apropriado na forma evanescente de um espectro, desgarrado de toda a direção e escapa de toda responsabilidade, a não ser da impostura sonâmbula da burocracia. Tropeça, então, sobre si próprio, vive aos trambolhões, desconexo, trôpego, e por suas dobras e fissuras vão se depositando todas as ferrugens, inclusive a poeira corrosiva da corrupção.

Mutilação, todavia, que não se restringe à dinâmica econômica do pseudossocialismo, mas que alcança e desfigura o conjunto de todas as dimensões humano-societárias que o integram. Desde logo porque desmente, nas condições reais da existência, o *suposto político* de assegurar a resolução das carências humanas de base e, por consequência, a renovação e ampliação do elenco de novas necessidades pelas quais o homem produz a si mesmo material e espiritualmente. Assim, desatendido nos pressupostos de sua autoconstrução e inviabilizado o exercício da autodeterminação do trabalho, a entificação da existência humana prossegue subsumida ao trabalho morto. Não se verifica, nem se pode verificar, o trânsito para a *regência do trabalho vivo*, ou seja, a sociabilidade vigente é incapaz de assumir o *valor de uso* – necessidade humana autêntica – como padrão de intercâmbio, como lógica ordenadora da convivência. Razão pela qual reproduz, em graus distintos, a miséria física e espiritual, desnaturando, tal como no capitalismo, a atividade humana fundamental – a construção do próprio homem.

Numa palavra, a tragédia do pseudossocialismo é a encarnação real de uma verdade sabida há 150 anos. Marx, n’*A ideologia alemã*, exatamente a propósito da superação da ordem do capital, faz ver que isto exige “um mundo efetivo de riquezas e cultura”, ou seja, que “um alto grau de desenvolvimento (...) é um pressuposto prático absolutamente necessário, mesmo porque, sem ele, apenas a *miséria* se generalizaria e, portanto, com a carência recomençaria também a luta pelo necessário e, por força, toda a velha merda retornaria...”.

Que fazer diante do retorno da imundície?

Apesar de muitas lições antigas, – submersa na dupla imundície contemporânea, a humanidade, nos dois hemisférios do capital, simplesmente vasculha o lixo da história.

Na exata medida em que a supressão *política* dos apropriadores e a instauração, igualmente *política*, da iliberdade da força de trabalho deram origem ao capital sem mercado, a *glasnost* e a *perestroika* são, *economicamente*, a busca do mercado pelo *capital do Leste*.

A crise explícita e confessa do pseudossocialismo é matizada pela incapacidade do capital coletivo/não-social de realizar a acumulação ampliada, na magnitude, velocidade e ritmo requeridos paulatinamente pela formação social a que está integrado, seja do ponto de vista do atendimento ao consumo de suas populações, seja do prisma das exigências intrínsecas ao desenvolvimento das forças produtivas, que se agudizam a partir de certos níveis, em particular quando estão em jogo comparações e rivalidades entre blocos internacionais. O conjunto dos países pós-

capitalistas perde, assim, ao mesmo tempo, a batalha interna do desenvolvimento e a competição tecnológica em nível mundial.

Em adversidade intestina e de contexto, o crescimento econômico do sistema, desde sempre embaraçado e inconsistente, frustrador de expectativas ao longo de muitas e sofridas décadas, vinha denunciando, de há muito, seus estreitos limites estruturais e explicitando a incorrigibilidade de seu emperramento e findou por se tornar tão inaceitável quanto a contrafação sufocante do regime político e a mesquinhez da atmosfera espiritual, que envolvem e isolam a formação como uma bolha alvar de mentiras.

Os acontecimentos dos últimos poucos anos, que portam inclusive a inesperada confissão voluntária da crise, envoltos na aura e no alarde da *glasnost* e da *perestroika*, não são, todavia, mais do que a exibição do atestado de fracasso, econômico e político, da experiência iniciada em [19]17 e que se repetiu em alguns lugares, bem como a tentativa de enfrentar o colapso do “socialismo real” com subprodutos ou derivações econômicas do próprio fracasso e a velha maquiagem política dos sucedâneos formais.

Para uma breve descrição dos eventos, em nada redutora, basta constatar que ao binômio – desastre econômico, falência política – têm correspondido reformas inestruturais que estão na lógica do capital e da sua conduta política. Em face do monumental problema econômico, da China à Polônia, tendo por centro dilemático a União Soviética, o apelo uníssono é aos famigerados *mecanismos de mercado* e, sincronicamente, diante do colapso do paquidérmico aparato político, o remédio é buscado na velha cesta de *costuras institucionais do liberalismo*.

Mecanismos de mercado e formalização da liberdade são, precisamente, o espírito e as armas do capitalismo, encaixam como a mão e a luva. O direito de irrestrito deslocamento, por exemplo, na estarrecedora obviedade, hoje, do que assegura, é grandioso, mas também aquele que, na organização societária do mercado, dá cobertura igualmente, e pelas suas raízes, ao passeio compulsório pela “praça das trocas”, onde a imensa maioria dos cidadãos é medida e comprada pelo valor de produção de suas energias materiais e espirituais. Ou, como diz Marx nos *Grundrisse*:

Na livre concorrência não são os indivíduos que são postos como livres, mas o que é posto como livre é o capital. Quando a produção fundada no capital é a forma necessária e, portanto, a mais adequada ao desenvolvimento da força produtiva social, o movimento dos indivíduos, no marco das condições puras do capital, se apresenta como a liberdade dos mesmos, liberdade que, todavia, também é afirmada dogmaticamente, enquanto tal, por uma constante

reflexão sobre as barreiras derrubadas pela livre concorrência. (Capítulo do Capital, Siglo XXI, v. 2, p. 167)

Essas considerações tocam nos pontos cruciais da questão e levam a identificar a essência real e virtual da *glasnost* e da *perestroika*.

Do que consistem, em suma, os tão propalados *mecanismos de mercado*, cujos poderes e virtudes passaram a ser vistos como capazes de operar milagres, a não ser da bolorenta lógica da concorrência, do estatuto da colisão determinada pelos interesses? O que são tais “recursos” senão as próprias engrenagens letais de uma forma de sociabilidade que regula o intercâmbio, as interconexões dos homens entre si, ou seja, a sociedade em seu conjunto, pela razão *competitiva*, pelo estatuto feroz que toma por reles fundamento, em última análise, uma ameaça sombria – a virtualidade da inanição? Não se trata, numa palavra, dos mecanismos da “barbárie como lepra da civilização”, tantas vezes aludida por Marx?

Não resta nem poderia restar a menor dúvida, bastando algumas linhas de Marx para deixar inteiramente configurada a espinha dorsal da questão. Lê-se, também nos *Grundrisse*:

A livre concorrência é a relação do capital consigo mesmo como outro capital, vale dizer, o comportamento real do capital enquanto capital. As leis internas do capital – que nos pródromos históricos de seu desenvolvimento aparecem somente como tendências – tão somente agora são postas como leis; a produção fundada no capital somente se põe em sua forma adequada na medida e enquanto se desenvolve a livre concorrência, dado que esta é o desenvolvimento livre do modo de produção fundado no capital; o desenvolvimento livre de suas condições e de si mesmo enquanto processo que continuamente reproduz essas condições. (p. 167)

E, pouco mais à frente, prossegue a argumentação no mesmo rumo:

A livre concorrência é o desenvolvimento real do capital. Através dela se põe como necessidade exterior para cada capital o que corresponde à natureza do capital, ao modo de produção fundado no capital, o que corresponde ao conceito do capital. A coerção recíproca que nela exercem os capitais entre si, sobre o trabalho etc. (a concorrência dos trabalhadores entre si não é mais que outra forma da concorrência entre os capitais) é o desenvolvimento *livre*, e ao

mesmo tempo *real*, da riqueza enquanto capital. (p. 168)

E, por fim, uma passagem explícita ao extremo sobre a inequívoca fundamentabilidade da concorrência para *atuação e reatuação* do capital enquanto tal: “O que repousa na natureza do capital só será realmente externado, como necessidade exterior, através da concorrência, o que não é senão que os diversos capitais impõem, entre si e a si mesmos, as determinações imanentes do capital.” (Dietz Verlag, p. 545)

Dessa síntese analítica, cujo sedimento ontológico vale a pena deixar assinalado de passagem, o autor desdobra duas especificações fundamentais, que são decisivas para o exame e a crítica do pós-capitalismo em *débâcle*.

A primeira diz respeito ao laço determinativo entre *capital* e *livre concorrência*. Esta é o meio próprio do capital, só através dela é que o conteúdo de sua natureza se objetiva, contudo, não é ela que faz germinar o capital, mas o contrário:

O domínio do capital é o pressuposto da livre concorrência... Por conseguinte, nenhuma categoria da economia burguesa, nem mesmo a primeira, a saber, a determinação do valor, realiza-se graças à livre concorrência, isto é, através do processo real do capital, que se apresenta como interação recíproca dos capitais entre si e de todas as outras relações de produção e intercâmbio determinadas pelo capital. (p. 169)

A segunda questão, vinculada à anterior, versa sobre a liberdade humana. Para Marx, é precisamente a inversão dos termos na relação anterior que conduz à

inércia de considerar a livre concorrência o desenvolvimento último da liberdade humana, e a negação da livre concorrência = negação da liberdade individual e da produção social fundada na liberdade individual. Trata-se somente não mais do que do desenvolvimento livre sobre uma base limitada, a base da dominação do capital. Esse tipo de liberdade individual é, enfim, a supressão de toda a liberdade individual e a sujeição total da individualidade às condições sociais que assumem a forma de poderes objetivos, inclusive de coisas poderosíssimas, de coisas independentes dos próprios indivíduos que se relacionam entre si. (...) Pretender que a livre concorrência é a última forma do desenvolvimento

das forças produtivas, portanto, da liberdade humana, é afirmar que o reino da burguesia é o fim da história mundial: eis, por certo, uma ideia agradável para os arrivistas de ontem e de anteontem (p. 169).

O capital do “Leste” – único, desprovido politicamente do leque de apropriadores privados, que traçam o perímetro da arena da concorrência, e acumulando à custa da iliberdade do trabalho, estatuída também politicamente sobre o solo infértil da miséria – é o *capital fora de seu meio*, incapaz de se pôr em sua “forma adequada”, de “externar o que repousa em sua natureza”, pois carece da “relação consigo mesmo como outro capital”, da livre concorrência, em que a *pluralidade dos capitais exerce coerção recíproca entre si e sobre o trabalho*, quando exercita os jogos do valor.

O capital coletivo/não-social é o capital fora do seu reino – a sociabilidade do capitalismo, algo como o capital em seus pródromos, quando suas “leis internas aparecem somente como tendências”. Em seu estrangulamento atual, enquanto capital e enquanto largo processo que objetivou o capital industrial, em que pesem todas as suas limitações e incongruências, não pode simplesmente ter sua *acumulação realizada* posta em igualdade como o colapso do pseudossocialismo. Este faliu como transição socialista, como itinerário para além do capital; falência não meramente política, porém econômica – da base material de produção e reprodução da vida, contudo, mesmo assim, isto não zera o acumulado industrial e do complexo econômico em seu todo. O estrangulamento, assim, é a asfixia de um dado capital, na dinâmica de sua geração e desenvolvimento. Sua crise atual, portanto, é também a expressão de suas agudas necessidades atuais, na lógica de seu crescimento. Em outros termos, sua crise total exprime, de qualquer modo, as energias e tendências de seu estágio de evolução enquanto capital. Nesse sentido valem, para o quadro em exame, com os devidos ajustamentos e precisões concretas, as palavras de Marx a respeito do comportamento em geral do capital enquanto processo autoconstitutivo: “Enquanto o capital é débil, procura se apoiar nas muletas de um modo de produção desaparecido ou em via de desaparecimento; tão logo se sinta forte, ele se desembaraça dessas muletas e se põe em conformidade com suas próprias leis.” (p. 168) Ou seja, que é próprio ao capital o empuxo para a realização de sua identidade e, por conseguinte, o empenho para a ultrapassagem dos impedimentos que o tolham. Marx refere a questão, por exemplo, tratando da supressão do corporativismo à época de sua gênese: “O aspecto histórico da negação do regime corporativo etc., por parte do capital e através da livre concorrência, não significa outra coisa senão que o capital, suficientemente fortalecido, derrubou, graças ao modo de intercâmbio que lhe é adequado, as barreiras

históricas que estorvavam e refreavam o movimento adequado à sua natureza.” (p. 167)

Perfilando, então, a crise do pseudossocialismo pelos traços do desenvolvimento de seu capital, aflora que a introdução dos *mecanismos de mercado* na economia do pós-capitalismo corresponde, para muito além de qualquer artificialismo ditado pelas circunstâncias, a premências do *capital único* pela derrubada dos obstáculos que o restringem, que impedem seu verdadeiro desenvolvimento enquanto capital. Portanto, não se trata, hoje, nem há qualquer possibilidade de que venha a se tratar amanhã, de uma iniciativa que venha a aperfeiçoar o socialismo. Pelo contrário, em primeiro lugar porque não se pode aperfeiçoar o que não existe – o processo de transição socialista; em segundo porque, quanto mais efetiva for a reforma pretendida, tanto mais a *iliberdade do trabalho* simplesmente cederá lugar à *escravidão do trabalho livre*, medido pelo valor por meio da concorrência processada no mercado; em terceiro, e em suma: aperfeiçoamento do capital – proporcionado pela ressurreição da concorrência, no caso, exclusivamente como coerção sobre o trabalho, pois é desprezível, ao menos por um longo tempo, a pluralização dos apropriadores – é uma confrontação ignóbil como *teoria e prática socialistas*.

Ignomínia que oscila entre a tragédia e a comédia, quando se levam em conta formulações de Vadim Medvedev, presidente da Comissão Ideológica do Comitê Central do PC da União Soviética, veiculadas muito recentemente pela imprensa, mencionando a publicação de seu livro *A revolução continua: sociedade soviética em condições de reestruturação*.

Sua fórmula é primorosa e, em suma, está resumida na tese de que “O mercado, se se eliminam as distorções do lucro, é uma das mais importantes conquistas da civilização humana”. Não há que se ater ao lado mais risível do enunciado, pois, como verdadeira contradição nos termos, encerra, com grande aproximação, o que poderia ser chamado de *verdade consciente*, de finalidade precípua da operação que pretende socorrer a economia pós-capitalista com *estímulos de mercado*, ao menos no que concerne à maioria dos países em causa, especialmente a União Soviética.

Vista em seu significado extremo, a propositura de Medvedev não visa, de fato, à criação de uma efetiva pluralidade de capitais, dado o óbvio de que o pressuposto da diversidade de apropriadores privados é precisamente a garantia de sua movimentação lucrativa no mercado. De modo que, neste caso, a livre concorrência de mercado, a “recíproca coerção dos capitais entre si e sobre o trabalho”, manifesta-se exclusivamente como coerção sobre o trabalho, coerção econômica do *capital único* sobre a *pluralidade universal dos trabalhadores*. Ou seja, a formação social que foi incapaz de gerar o *pressuposto material* necessário à transição socialista cancela o seu decreto político da *sociedade solidária* de 70 anos atrás e

reintroduz o princípio de que a força de trabalho é paga pela eficiência, isto é, enquanto mercadoria ímpar capacitada a produzir mais valor do que o seu próprio. Volteio que consumiu três quartos de um século para chegar ao “segredo” conhecido e praticado pelo capitalismo desde sempre, com a agravante de não abrir mão da forma coletiva/não-social de apropriação-gestionária do excedente, sobre a qual, pedra angular da questão, não diz uma palavra, mantendo a funesta e perversa identidade, clamorosamente falsa e falsificante, entre estatismo e socialismo.

Tomada a fórmula de Medvedev numa acepção mais branda, nada se altera quanto à coerção unilateral sobre o trabalho, no que tange a ser medido pelo valor, entre as fronteiras da *sociedade de carência*, pressuposto e limite da sociabilidade capitalista, fora da qual a coerção econômica perde seu fundamento, pois, na estrutura de seu funcionamento, a verdade de que *a carência é a razão de ser do trabalho* é duplamente corrompida, pela redução das carências às carências elementares e pela desfiguração e identificação do trabalho puramente a meio de subsistência. Ou, em termos muito mais simples: não há trabalho quando não há carência, então, quem não trabalha não come. Trata-se, enfim, do “desenvolvimento livre sobre uma base limitada, a base da dominação do capital” – “liberdade individual que é a supressão de toda a liberdade individual”, para empregar, mais uma vez, os expressivos termos de Marx.

A diferença, tomada a fórmula de Medvedev em sentido abrandado, incide sobre a questão da *pluralidade de apropriadores*, na medida em que “distorções do lucro” não signifique eliminação, mas tolerância de *lucro moderado*. Algo absurdo como *lucro justo*, que identifica a negatividade deste não pela sua natureza, mas pela quantidade, por excessos ou índices de exagero que tende a manifestar e que devem ser coibidos. Essa clivagem moralista entre o bom e o mau lucro admitiria, então, em certo número e para determinadas áreas de atividade, apropriadores modestos e obedientes, que aceitariam de bom grado a coerção do grande capital estatal, que lhes ditaria o padrão de lucratividade, da mesma forma que dita o valor do trabalho. Em resumo, um enclave do pequeno capitalismo civilizado, uma velha quimera pequeno-burguesa, no interior da marcha do “socialismo reestruturado”. Dispositivo que suprimiria deficiências na produção de bens de consumo, seria instrumento auxiliar na regulação do valor do trabalho, mas não ofereceria perigo algum para a estrutura dominante do capital coletivo/não-social, mais uma vez inteiramente salvaguardado, ele que constitui o nó górdio de toda a problemática concreta.

Que essa utopia mesquinha possa promover alívios imediatos, em face da evidente desagregação do sistema, é apenas a dimensão circunstancial da questão. Nem é preciso recusar *in limine* essa eventual

eficiência contingencial para compreender que todo o investimento de reestruturação vai em direção ao polo oposto àquele em que estão situadas as condições para uma transição socialista.

O *império imoderado* do valor no mercado de trabalho e o *império moderado* do lucro no mercado de bens de consumo aliam a tirania a um voto piedoso, no interior do desencadeamento de um processo em que os parâmetros da privatização, ainda que setorial e restrita, e os correlatos instrumentos de mercado no enquadramento do trabalho, cada um a seu modo, acentuam e generalizam a *regência do capital*, conferindo teor e aura *privatista* à intervenção corretiva. Em suma, ela se define por soluções próprias ao campo da *propriedade privada*, ao invés de buscar a superação do capital coletivo/não-social pela constituição da *propriedade social*, condição de possibilidade da autodeterminação do trabalho, base, portanto, da liberdade individual para além da *iliberdade do trabalho*, assentada sobre o *capital único*, e também da *supressão de toda a liberdade individual*, assentada sobre a plataforma da dominação do *capital privado*. Por fim, não deve faltar também o registro de que a *glasnost* e a *perestroika* – em suas diversas configurações pelos países do pseudossocialismo, em alguns de forma mais aguda e aberta, como exemplificam a Polônia e a Hungria, em outros, apenas virtualmente – abrem os caminhos, pela primeira vez na história, para a reconversão ao capitalismo das formações sociais pós-capitalistas.

Em perfeita consonância com as reformas econômicas e também no espírito das equações próprias às formas sociais privatistas é que a desagregação política do bloco pós-capitalista está sendo enfrentada.

Registrada e aplaudida a ruptura da carapaça tirânica do colosso estatal-partidário, que se fez acompanhar pela implantação de dispositivos formais das liberdades públicas, importa agregar não só a crítica destes limites, mas, em especial, do caráter da direção tomada pelos *corretivos* nesse plano.

É decisivo constatar a homologia entre a opção pelos dispositivos de mercado na organização da sociedade econômica e as garantias formais, na organização da sociedade política. O acoplamento, tanto positiva como negativamente, revela sua congruência. Não pode haver forma societária competitiva, por mais restrita que seja, que não implique presença, participação e negociação na *praça das trocas*, por mais estreito que seja seu formato, e, por extensão, o assentamento formal e geral da *praça livre*, por mais acanhada, igualmente, que possa ser. Mesmo porque, no caso, a conquista ou concessão das liberdades políticas substitui o *decreto político*, nunca materializado, do princípio da *sociedade solidária*. Aquele precisamente que pretendeu, por simples vontade política, a exclusão da estrutura social competitiva, seja pela dissolução da pluralidade dos

apropriadores, seja desembaraçando o trabalho da aferição pelo valor. Agora a competição é readmitida, trabalho e apropriadores terão, igualitariamente, de se autoproteger, em especial contra *o grande apropriador*, na *arena livre* da política, pelo exercício dos seus estatutos formais. Inequivocamente, Marx tem razão: “Na livre concorrência não são os indivíduos que são postos como livres, mas o que é posto como livre é o capital.” Sob regência do capital, quando a produção nele fundada é a forma necessária, *o movimento dos indivíduos se apresenta como a liberdade dos indivíduos*, isto é, apresenta-se como o “desenvolvimento livre sobre uma base limitada”, as liberdades limitadas da forma livre da cidadania, que sucumbe ao poder das coisas; enfim, trata-se de um tipo de liberdade individual que é a “supressão de toda liberdade individual e a sujeição total da individualidade às condições sociais que assumem a forma de poderes objetivos”.

Há décadas os impasses do pós-capitalismo estão postos, e desde princípios dos anos [19]80, com a *Comuna de Gdansk*, ficou irrevogavelmente patente que não havia qualquer transição socialista em curso.

A demora tão grande para o afloramento dessa evidência (cuja admissão generalizada está muito longe de já ter se dado) prende-se a um complexo infinito de razões, proporcional à importância inexcedível, crucial para o desenvolvimento da humanidade, posta pelo imperativo da superação do capital e de sua forma de sociabilidade. Impossível ensaiar aqui até mesmo a mais elementar relação de motivos, entre autênticos e espúrios, que produziram e reiteram esse retardo do entendimento. No entanto, desde há um quarto de século era visível que, nas tentativas eventuais de superar seus dilemas, o pseudossocialismo teria de se pautar ao menos pelo parâmetro de que a solução buscada não se encontraria nem na reafirmação do “socialismo” como identidade do atraso sectário e dogmático nem na capitulação sem reservas às formas econômicas e políticas do capitalismo.

A força da realidade rompeu, pela crise explosiva, a possibilidade da simples reiteração do atraso sectário e dogmático, mas o vigor da lógica do capital e a completa falta de vigor teórico, em meio à mais extraordinária confusão ideológica mundial, conduziu, nos confrontos de todo o tipo com o mundo da iniciativa privada, à capitulação integral aos referenciais do capitalismo, tal como a *glasnost* e a *perestroika* e seus similares tornam palpável em suas especificações concretas de cada lugar.

Por escandaloso que seja, não faltam os que ainda conseguem alimentar *esperanças socialistas* pelos acontecimentos do Leste. Não se remete com isso apenas ao velho *seguidismo* de indivíduos e grêmios, mas a organismos tradicionalmente mais críticos, que conseguem devisar, na

esteira de teses antigas, desfocadas pelo tempo, prenúncios no Leste de breves *revoluções políticas*, que não de redimir o “estado operário degenerado”. O mais grave, para além da quimera esdrúxula, é precisamente essa fé antimarxiana na política, em particular a fé política no estado e na volúpia castradora de torná-lo perfeito.

Em verdade, entre os componentes de maior relevo do desastre do pós-capitalismo está precisamente o *excesso de política*, a política excedendo seus limites e substituindo desastrosamente as tarefas da *revolução social*, estancada e inviabilizada pela ausência de sustentação material, o que tornou impossível a construção de um novo universo societário, para além da lógica do capital e das formas e arbitrariedades da política, enfim superada porque, então, reduzida à inutilidade.

É fundamental compreender, até pelas frustrações máximas desse século [XX], que a transição socialista não tem por identidade um *ato* ou *processo político*. Não se reduz ou resume a eventos dessa natureza, nem se expressa ou realiza pela essência destes. Ao longo dos 900, a história profunda dos países que enveredaram pela ruptura com o capitalismo, em razão mesmo de seu ponto de partida – quadros nacionais de baixo padrão de desenvolvimento material, que impediram a projeção e a consecução de um novo patamar de sociabilidade –, foi uma história da *prevalência do político*, de uma aposta política no político, no princípio involuntária e depois, pelo enredamento das situações criadas, irreversível e assumida, ao limite mesmo da bestialidade; por fim, hoje, a desagregação de toda a experiência é a própria história do fracasso da política. Fieira interminável de eventos, que se distribuem por toda a gama que vai do heroico ao abjeto, para cuja exemplificação basta referir, sumariamente, tomadas de posição e ocorrências recentes. Desde, talvez, a mais simples ou banal, representada pela reação cubana às mudanças soviéticas, consubstanciada em nítida manifestação de *dogmatismo defensivo*, na rejeição meramente política que ofereceu à “nova linha”, sem que pudesse almejar com isso qualquer efeito internacional, e nem mesmo a intangibilidade de seus procedimentos internos. Posição política igualmente estéril, enquanto afirmação socialista, ademais de fantástica, tendo em vista o êxodo de seus cidadãos, é a da Alemanha Oriental, na reafirmação inflexível e insensível de seus postulados sectários. Exatamente por se tratar da menos malsucedida economia do Leste, ressalta a vacuidade, ao limite, da própria política da truculência. Todavia, o exemplo mais completo do que se quer ilustrar fica por conta da China, que tem exercido, ao longo dos 40 anos de sua revolução, a própria exacerbação da vontade política, da fé na política: basta pensar na insanidade da assim chamada Revolução Cultural. Quando, há poucos anos, antecipando-se à *perestroika*, lançou-se à “modernização” econômica por meio dos mecanismos de mercado, mas não adotou a

liberdade formalizada dos direitos públicos, o que corresponde, em grande medida, ao fato de que o desenvolvimento de seu capital coletivo/não-social seja inferior ao soviético, traduziu com isso a arraigada convicção, tomada como pressuposto, à semelhança de tantos outros momentos de sua história, de que a transição socialista seja uma sucessão arbitrária de atos políticos, decisões de poder que *reinventam* o mundo. *Tian An Men*, celestial *praça das trocas* e infernal *praça de guerra*, é apenas uma ilustração abominável de reinvenção. Mas o exemplo mais nefando e odioso dessa fé política continua nas mãos dos bandidos do Khmer Vermelho, pela trucidação de dois milhões de cidadãos, no propósito de transformá-los em camponeses, o mesmo que foi feito por Stálin, muito antes, quando decidiu transformar camponeses em comunistas.

Na exata medida em que a construção da sociedade socialista não é uma reinvenção do mundo, a política não é a argamassa com que são moldáveis seus fundamentos.

Por isso, o “socialismo real” é a *falsificação política* do socialismo, o velamento politicista da inviabilidade material da revolução social. Hoje, reduzido objetivamente a frangalhos, mas *politicamente* reafirmado em sua “reestruturação”, bloqueia as aspirações socialistas pela monstruosidade de suas façanhas políticas.

Por decorrência, na atualidade, o traçado de um projeto socialista passa necessariamente pelo reconhecimento de que a história, até aqui, não conheceu qualquer transição socialista, e que a abertura de novos caminhos principia pela ruptura com toda forma de crítica complacente ao pós-capitalismo, pois, em sua transigência, acomoda ambiguidades e uma espessa nostalgia conformista, o culto sofrido de uma derrota inconfessa e o desengano recalcado de esperanças e devoções; ou seja, a crítica complacente do pseudossocialismo é uma ideologia voltada para o passado.

Marx, hoje: da razão do mundo ao mundo sem razão⁶

Decerto, é muito difícil dizer: mudemos as coisas, busquemos novas possibilidades, tentemos transformar os partidos, discutir, fazer análises, tentemos compreender a nova estrutura social, elaborar novos programas econômicos. Pode ser difícil: mas tudo isso é necessário, não há alternativa. Como também é necessário saber que há coisas que não podem ser feitas do dia para a noite.

Agnes Heller, *Para mudar a vida*

Sem mito e sem mística, da morte de Marx aos dias atuais verte um século de inaudita complexificação: do homem, da história, da sociedade, em suma, do *ser social*.

Sociabilidade implexa, por cujos gomos e condutos expande a figura política e intelectual do filósofo alemão; ao mesmo tempo, de diversos modos, é contestada e combatida com sutileza e ferocidade crescentes.

Marginando a centúria de 1883 a 1983: fins dos anos 800, pouco mais de uma década após a erupção e a derrocada da Comuna de Paris, do nascimento de Lênin, da unificação nacional alemã e da conclusão do mesmo processo na Itália; cinco anos antes da abolição da escravatura e seis antes da Proclamação da República no Brasil; mais de três décadas antes da Revolução Bolchevique e quase um século depois da Revolução Francesa; 50 anos antes da ascendência de Hitler e 35 depois do massacre operário, em junho, nas barricadas de Paris; quase duas décadas depois da *Syllabus errorum* de Pio IX e nove antes da morte de Allende; dois anos antes do nascimento de Lukács e quase 70 depois da queda de Napoleão e 75 depois da publicação do *Fausto*; mais de um século depois do aparecimento d'*A riqueza das nações* e menos de uma década antes da *Rerum novarum*; cerca de 70 depois da publicação da *Ciência da lógica* de Hegel, mais de 60 antes de Hiroshima e em torno de 90 antes de Medellín e Puebla; cerca de 20 depois da criação da I Internacional e quase 100 antes do estupro da Comuna de Gdansk.

Da morte de Marx ao presente, uma centena de anos ata a Comuna de Paris à Comuna de Gdansk. Ambas, sem condução marxista, prenunciam, nas suas derrotas, o advento de novas histórias, nada estranhas à prospectiva marxiana.

⁶ Publicado originalmente na revista *Nova Escrita Ensaio*, São Paulo, Escrita, n. 11/12, pp. 7-47, 1983.

De Paris a Gdansk, um enredado histórico sem paralelo, mas não só enquanto processo exuberante da universalização do capitalismo e da ruptura da sua hegemonia sob a emergência de um sistema de acumulação pós-capitalista: o itinerário de uma Comuna a outra totaliza uma complexificação da sociabilidade posta em crise radical. No todo, um mundo em crise – pela crise geral de suas partes, eis a concreção em que se dá o transcurso do centenário de Marx.

O exame, hoje, da herança marxiana, no próprio atendimento à posição crítica e metodológica desta, não se esgota no plano do saber e da prática revolucionária a respeito do capitalismo, mas compreende, de modo necessário e decisivo, a grave problemática oriunda das formações que, simultaneamente, não efetivam nem o capitalismo nem o socialismo, bem como o estudo urgente da *razão social* de um conjunto de posições teórico-políticas que propalam a chamada “crise do marxismo”. A certa altura, Lênin deparou com uma questão do mesmo talhe: por que alguns buscavam, por exemplo, “completar” Marx com as teorias de Mach? O fenômeno, na atualidade mais intrincado, esparrama-se por um leque maior e por uma gama que chega à tonalidade da pura negação de Marx. Por que “completar” ou “refundir” Marx com Sartre, Heidegger, Husserl, ou então com Kant, ou até mesmo, no extremo, dá-lo ceticamente como moribundo para trazer-lhe a cânfora “radical” de tisanas políticas e epistemológicas vencidas?

Ortodoxa e não dogmaticamente (por nenhuma má-fé seja lícito confundir estes termos), é genuíno resgatar e retrabalhar para a dialética marxiana tudo quanto haja sido, com pertinência e validade, percebido e aflorado por correntes distintas dela, e outra não é a atitude de Marx ao instaurar e levar à frente sua concepção epistêmica. Contudo, não é disto que se tata aqui. Remete-se ao que diz respeito a acréscimos e *reordenações*, a supressões e *remanejamentos* em vários níveis, de maneira que fica alterada a própria integridade ontológica e lógica da propositura marxiana e, por consequência, suas expressões políticas (que seja inverso o sentido da determinação, na raiz genética sotoposta às mediações, não é aqui relevante). E tudo no suposto, não demonstrado, de que o *logos* marxiano carecesse de fôlego intrínseco para sua congênita expansão e desenvolvimento filosófico/científico. De um polo a outro, para “acudi-lo” ou sufocá-lo, a prática das “colagens” ou “composições”, multiplicável ao infinito, tem sido engalanada acriticamente com o cariz da *renovação*, da prática teórica *livre* e *avançada*, à custa, ainda que não apenas, mas em especial, da corrosão e do tolhimento do próprio saber marxiano e de seu ilimitado potencial de ampliação e desdobramento marxista. Revelando natural e sintomática preferência pelos “rebentos ilegítimos”, as “colagens”, em gritante desmentido ao seu orgulhoso “vanguardismo”, nutrem e engordam obstinado *preconceito*

até mesmo contra os *possíveis* “filhos legítimos” do patrimônio marxiano, para não falar de eventuais descendentes já paridos.

Posto e reposto o drama do *socialismo de acumulação* (*atual, real*, ou como se queira), hoje toda manifestação de *desconfiança autêntica* é legítima. Toda *inquirição genuína* está na ordem do dia. *Desconfiança* e *inquirição* para as quais nenhuma dimensão do teórico ou do político fica excluída ou interdita. Tanto quanto, de outra parte, é imperativo, com igual força, recusar toda negação banal, sub-reptícia ou “irritadiça” da herança intelectual marxiana, bem como de seu genuíno potencial de desenvolvimento marxista.

Em suma, a corrosão da herança marxiana corre por conta, em especial, de dois agentes: 1) *a crise global do movimento comunista*, resultante, em primeiríssimo lugar, da falência do *socialismo de acumulação*, com todas as suas mazelas, destacadas aqui as suas muito justamente execradas contrafações teóricas; 2) de uma *postura intelectual* recrudesciente, oriunda e alimentada pela dupla crise do mundo contemporâneo. Atitude teórica que, na tessitura das “colagens” ou “composições”, alcança, em alguns casos, fino e elevado padrão reflexivo, cujos produtos, em certo número, merecem verdadeiro respeito e exigem exame detido, ademais de não serem passíveis de mero descarte com a simples mirada de indignação displicente de quem, a contragosto, vê-se obrigado a olhar para “flores do mal”, nem o fascínio e a arrogância destas é passível de legítimo e eficiente combate a não ser por meio de fascínio maior e arrogância *redobrada*, nascida esta do que possa ser a própria ultrapassagem da arrogância: a *convicção da certeza*, que aceita o desafio de se *pôr* e de se *expor* às provas de verificação.

Não cabe mais, pois, silenciar: hoje, a grande moda filistina não é falar de Marx, mas contra Marx. Desde o afetado “*grand monde de l'esprit*” até o círculo abafado dos “*pauvre d'esprit*”, a grande curtição é desvaliar o patrimônio político e intelectual marxiano.

Há que desvelar que toda uma ironia de nervo à flor da pele, voltada hoje contra o marxismo (pense-se antes no efetivável do que no efetivado), provenha, pelo menos em parte, da alternativa tornada impossível de simplesmente ignorar ou descartar, em qualquer área ou nível, o ideário marxiano. Erriça-se a contrapartida da simulação, em especial, o exasperante *aparentar para si mesmo* que as “generosas” (ah! quanta piedade) teses de Marx são, no mínimo, *problemáticas*, ao menos *insuficientes*, em todo caso *carentes de revitalizações híbridas*. Tudo em clima de *velaturas do espírito*, transpassadas pelo desfile em fibrilação das pretensas *demandas de “rigor”* (aliás, trata-se de tema em declínio...) que, em fastio, nunca se dão por atendidas (em verdade, nunca demasiadas, quando não pretensas); a enevoar quase tudo, acre nostalgia pela “*certeza*”, dada, a um tempo, como *perdida* e *impossível*. O requebrado, em suma, na ginga que vai do desdém ao mistificante; independente da nobreza de propósitos: *ideologia* (no pior

sentido) *do rigor e da certeza*, a levantar muralhas a mais ao exercício legítimo e necessário do próprio rigor e da própria certeza, sem os quais o marxismo insubside (como já o tornou mais do que evidente a contrafação staliniana), razão pela qual é – e tem de ser – o mais radical de seus postulantes.

O sarcasmo, hoje, que ceticiza o marxismo, contudo, tem como pré-juízo a depreciação de *toda* certeza, antes da própria desvaliação do marxismo, pois, ao tempo que corre, não apenas qualquer certeza traz algo ponderável do percurso cognitivo desenhado pelo saber marxiano, como o *indeterminado*, nas condições da dupla crise contemporânea, assumiu a qualidade de moldura e substância da “liberdade”. Onde, como é palpável em dadas praças e círculos, um certo gosto, ora mundano ora raivoso, pelo “fracasso” ou pela “impossibilidade” do saber; uma espécie de deleite corrompido, que por si só traduz mais do que as meras conjecturas sobre a opacidade intransponível das coisas ou sobre a igualmente intransponível limitação do entendimento.

Do útero apavorante da dupla crise contemporânea brota o “terror da certeza” e a “revolta do dessaber”, perversão da legenda socrática, como a exorcizar o devir pelo cancelamento da razão.

Na bruma deste fim de século, quando é tão erudito e prestigioso fazer passar, sobre as passarelas científico-filosóficas, um novo ceticismo que, embora não nasça nem se destine, em *linha reta*, apenas e para a neutralização de Marx, contra este lança todo seu poder de fogo, quando tantos *apostam* contra a letra e o espírito marxiano, seja-me permitido, isto ao menos – *aposta por aposta* – fazer a minha em benefício de Marx. Aqui fica: a favor do *saber* que faculta e do gesto necessário que deste redundará.

Agora, princípio.

I – A dupla barbárie

A complexificação da sociabilidade – nas formas emanadas dos últimos 100 anos, tal como demarcados, para além das simbologias, pelas erupções e derrotas pressagas das Comunas de Paris e Gdansk – acabou por desbordar em crises sem precedentes – do *capitalismo* e do *socialismo real*, o que redundará numa entificação da contemporaneidade tecida e involucrada por uma crise global e universal, que submete a generalidade das latitudes e longitudes – geográficas e ideológicas.

Quase a um só tempo, por roteiros diversos, porém conexos, os dois sistemas mundiais ultrapassaram os limites de possibilidade para prosseguir velando com credibilidade seus impasses, e têm estreitadas as condições para continuar com resultados estáveis os jogos de dilação e deslocamento de suas contradições específicas.

Postos em crise indisfarçável, exibem com brutalidade os perfis de uma dupla barbárie.

A barbárie é, em primeiro lugar, a *barbárie do capitalismo*, em especial a do *capitalismo avançado*, no geral mais antiga e um tanto melhor conhecida. É, em segundo lugar, a *barbárie do socialismo atual*, ou seja, a “*miséria*” do *socialismo de acumulação*.

Em delineamento sumário – à semelhança da fórmula marxiana de “*miséria alemã*” (originariamente sintetizada para designar processo e resultantes da objetivação capitalista retardatária, conciliada a vetores sociais da formação a ela precedente), refundida para efeito de transposição a um quadro pós-capitalista – “*miséria*” do *socialismo de acumulação* remete ao conjunto de eventos e problemas que redundam das tentativas de transição ao socialismo, quando efetivadas, como todas o foram até hoje, a partir de países atrasados. Os chamados *elos débeis* da cadeia capitalista, condicionantes de largos processos imperativos de acumulação econômica que, em países desenvolvidos, transcorrem normalmente sob dominação capitalista. Transições que evidenciam, à saturação, não apenas fracasso estrutural na montagem da formação socialista, como se manifestam também enquanto espaços históricos da produção e da reiteração ampliada da ofensa social e da alienação, ou seja, reajustando os tempos verbais de um vaticínio d’A *ideologia alemã*: “Com a *carência* recomeça novamente a luta pelo necessário e toda imundície anterior é restabelecida”.

Barbáries, em suma, gestadas ambas, em suas diversidades, por momentos distintos da mesma lógica perversa do *capital*.

1) No primeiro caso, na crise atual do capitalismo hipermaduro, o desenho que se mostra, do tópico ao profundo, é a do colosso desgovernado/desgovernante. Complexo movente/movido que, pelo seu próprio estatuto, roeu seus controles e devorou seu nexos. No gigantismo de sua hipermaturidade perdeu a proporcionalidade interna, e com ela os recursos compensatórios que era capaz de engendrar em fases anteriores. Hoje, os vasos comunicantes em que o sistema se repõe co-exibem a simultaneidade de uma perturbação estrutural permanente e irreversível, a despeito de ele conservar, ainda que essencialmente de forma manipulatória, a capacidade de recorrer a reciclagens periódicas. Reduzidas, por certo, à condição de atos da pura gerência continuada de uma crise ininterrupta. A descompensação intrínseca já parece obrigar o próprio circuito imperialista a confundir, em clima de 2001, a colunas do *Deve* e do *Haver*, fazendo do sagrado *livro-caixa* peça profana de museu.

Tomo de Giannotti a tônica da *medida* (sem que isto compreenda, de imediato, outras adesões, em especial por sua contextura fenomenológica) e com ela medei-o: “Quando a medida deixa de funcionar, o sistema entra em crise.” (*Trabalho e reflexão/Entrevista ao Folhetim*)

Mediação a Marx, para determinadas considerações nos *Grundrisse*, atinentes ao desenvolvimento das forças produtivas em fase avançada da acumulação capitalista.

A dado ponto, tendo em vista o enorme incremento qualitativo/quantitativo dos *meios de produção*, a contribuição do *trabalho vivo* se tornaria inexpressiva. Então, valeria dizer que estava cancelada, por força do próprio desenvolvimento capitalista, a lógica do valor-trabalho. A sociedade capitalista como um todo – trocas mercantis, incluindo a relação capital/trabalho – não mais se mediria pela lei do valor. Nem a produtividade do trabalho nem a distribuição da riqueza a teriam mais por parâmetro. O que viria a dar no próprio *cancelamento* do sistema, pois no que poderia consistir a valorização do capital sem a presença ativa da lógica do valor? Ou seria a realização do *sonho de ouro* das *personae* do capital: a criação infinita de riqueza, sem a presença incômoda e perigosa dos agentes do trabalho? Adviria, pois, o fim do capitalismo pela mediação de suas melhores qualidades, não mais pela saturação de suas maiores deficiências? O fim do capitalismo seria, então, o *fim do trabalho*, não mais a *desalienação do trabalho* e a sua conversão em “primeira necessidade”?

Se por mera derivação abstrata se chega à possibilidade do “sonho de ouro”, isolando e dando curso unilateral a uma única determinação, o que importa é que ao se retomar, pelo talhe marxiano, a lógica do real, a imbricação concretante das múltiplas determinações põe em evidência que as *personae* do capital não disporiam do *tempo* (aliás, dele já não dispõem) nem da *linearidade histórica* (nunca existente) necessárias para a efetivação de seu mais caro desejo. E mesmo, *ab absurdo*, se destes viessem a dispor, só transformariam o “sonho” em realidade, dado o estatuto do *desenvolvimento desigual*, sob a forma de uma única e restrita associação das *personae do capital*, ou seja, sob a forma de um monopólio único, que não poderia ser outra coisa do que o próprio *estado*. De modo que o exercício rígido de uma ilação genérica, equivalência lógica de uma ilusão de classe, pode “levar” o capital à beira da felicidade máxima; mas, em concomitância com o auge do delírio, o “sonho dourado” se converte no “pior dos pesadelos”, à medida que só pode vir à luz sob uma encarnação que dissolve o *capital privado* (o que não significa a dissolução do próprio *capital*).

A superação não mais do *trabalho alienado*, mas a supressão do próprio trabalho, como hipótese extravagante que exagera a linha de tendência real, que vai reduzindo a contribuição do *trabalho vivo*, em face do extraordinário desenvolvimento dos *meios de produção*, conduziria, todavia, no resumo concreto de uma situação histórica real, não só à supressão do *capital privado*, mas teria também de arcar com o suposto objetivo de uma difusão universal, ou seja, com a socialização dos meios de produção, que atingiram o mais alto

grau de desenvolvimento. Isto, ou a mais absurda e/ou sangrenta das escatologias.

As *personae* do capital são, porém, menos “temerárias” e “sonhadoras”, e muito mais fiéis à sua “autenticidade”. Muito mais estreitamente *personae* do capital do que *personae* de alguma lógica inovadora.

A contrapartida concreta, não sonhadora, do capital é, rigorosamente, a que está a se desenrolar sob nossas vistas, na forma da maior e mais geral de suas crises.

Ao inverso de qualquer escandalosa difusão dos meios de produção mais avançados, o capital, em sua lógica mais genuína, os concentra e monopoliza.

Mas esta monopolização não é apenas a simples reiteração de um privilégio antigo, engendra um privilégio novo. Na atualidade, com a conversão dos resultados da atividade científica em força produtiva, a *tendência* aventada nos *Grundrisse* ganha corpo. É a alta tecnologia (microeletrônica/automação etc.) a contribuir de modo determinante na criação da riqueza, reduzindo de forma drástica a participação do trabalho vivo. Desta vez (arco com o pleonismo) os *monopólios monopolizam* uma arma especial: um “escape relativo” à lei do valor. A monopolização (*certos* setores e *certas* empresas, privadas e estatais; *estas* e não mais *outras*) conquista um privilégio único – menor sujeição à lógica do valor-trabalho – impossível de ser partilhado, sob pena de desaparecer, não apenas enquanto privilégio, o que seria o óbvio, mas, se dissolvido enquanto privilégio e, portanto, expandido como lógica geral do sistema, desapareceria com o irreversível desaparecimento do próprio sistema.

Enquanto esta lógica de “exceção” opera – e, para que opere, todo restante do sistema continua e tem de continuar “regularmente” sob a lógica do valor, sem o que toda valorização tenderia ao insignificante e a *realização* do capital monopolista seria impossível – na forma do capitalismo contemporâneo, porém, o aspecto mais avançado mostra seu lado de dependência da conservação do aspecto mais atrasado. Ou seja, a tendência ao “rompimento” monopolista da lei do valor se dá no quadro da necessidade da sua conservação.

Basta, no entanto, para que fique convulsionada toda a regulação pela lei do valor, ou seja: o conjunto do sistema fica desgovernado em todas as suas faces, na medida em que estas perdem a proporcionalidade contraditória que as integrava e as mantinha “solidárias”.

Tome-se a questão por outro ângulo.

Tecnicamente, nada impediria, se não de imediato, pelo menos em pouco tempo, que toda demanda mundial de *valores de uso* fosse satisfeita. Todavia, assiste-se a um quadro completamente diverso: prossegue e se acentua o paralelismo entre a produção cada vez mais fabulosa da riqueza e da

não menos fabulosa produção de pobreza e miséria. As excetuações, ainda assim desiguais, nos países centrais, e as temporárias em outras partes, integram e não alteram a tendência global no médio e no longo prazos. É suficiente pensar na produção alargada da miséria nos países periféricos, em especial depois dos breves surtos de expansão que marcam a sua processualidade econômica.

Hoje, que desproporção (sustento mais um pleonasmo) gera e acentua tal desproporcionalidade?

Os recursos da nova tecnologia e o consequente “escape relativo” da lei do valor redobram a capacidade de *produção e sucção* do capital monopolista centrado nos países hegemônicos, a uma taxa muito superior à capacidade de *absorção e reprodução* (dentro das regras do jogo) dos países periféricos. Tão maior que as reciclagens *modernizadoras* se esgotam em tempo extremamente curto.

A descompensação monumental entre as partes, a desigualdade irremovível entre os componentes é tal que, em qualquer dos momentos do ciclo, pelo menos uma das partes, ou ambas (centro e periferia) ao mesmo tempo (como na atualidade) são tomadas e atravessadas por crises de caráter estrutural.

O circuito internacional do capitalismo é tomado pelas consequências do superdesenvolvimento e monopolização do incremento tecnológico, que des governam a lei do valor, de tal sorte que o fluxo entre os vasos comunicantes do sistema deixa de funcionar apenas em mão única, no deslocamento das contradições do centro à periferia, passando a um trânsito de mão dupla, obviamente desigual. Bastante, porém, para recambiar ao centro, sob forma modificada, contradições que a periferia estava destinada, em fases anteriores, a “assimilar” por completo. Nesse regurgitamento de contradições multiplicadas, o circuito inteiro apresenta a face de um sistema que parece ter perdido a capacidade de reter seu nexos, e cuja “mercadoria” mais abundante passa a ser a própria *crise*.

Na desproporcionalidade estrutural alargada que se instaura (agigantado de qualidade nova da desigualdade própria e intrínseca ao sistema do capital), já não é possível a difusão da produtividade média do trabalho, o que vai implodindo, por exacerbação, os laços contraditórios que antes coeriam o sistema, de maneira que ele passa a ostentar toda sorte de desequilíbrios e instabilidades. Julgando ter “domesticado” a lei do valor e estar próximo da realização do “sonho dourado”, a monopolização do incremento tecnológico, de fato, pelo transtorno e constrangimento da lógica do valor, endoidece a todo o sistema. Supondo, talvez, ter encontrado a panaceia universal, o sistema só faz agudizar de modo vulcânico o conjunto de suas contradições.

Reencontra-se, talvez inesperadamente para alguns, a tacada essencial de Lênin no *Imperialismo*.

Aliás, guardadas as especificidades, a discussão, hoje, sobre o *capitalismo avançado* reproduz as linhas de tendência da polêmica travada nas primeiras décadas do século, a respeito da natureza do imperialismo. À época, não faltou a ideia de um *superimperialismo*, que ultrapassaria o caráter contraditório do capitalismo, instaurando mesmo um novo modo racional de produção, da mesma maneira que, hoje, independentemente de continuidade ou descontinuidade no nível das teses, não deixa de aparecer a teoria de que o monopólio da tecnologia avançada ensina ao capital a maneira eficaz de “domar” a lei do valor.

Como uma diferença essencial: se os antigos adeptos do *superimperialismo* ainda podiam imaginar uma transfiguração racional do capitalismo, na atualidade não se manifesta qualquer perspectiva crítica que deixe de proclamar categoricamente que é – a *barbárie*, e não qualquer forma de conversão do capital, que rebrota das melhores qualidades do capitalismo. Tudo em perfeita conformidade com a genuína lógica do capital, na moldura estupefaciente do capitalismo avançado. Concluindo com uma fórmula de Giannotti: “Cada ato que repõe o capital no universo dos objetos reflexionantes é um ato de barbárie”.

2 – *A lógica do capital*, que matriza a barbárie do capitalismo contemporâneo, é responsável também pela *barbárie do socialismo de acumulação*.

No fulcro da determinabilidade marxiana, retomada e explicitada por I. Mészáros (Parte 1 do artigo integrado na coletânea *Marx hoje*), *Capital* e *Capitalismo* não são idênticos, ou melhor, *distinguem-se*.

O *capital* aparece e entra em rota de efetivação sob várias formas particulares, no curso da sua processualidade histórica. *Comercial* ou *mercantil*, *monetário* ou *usurário*, *industrial* ou *básico* são exemplos clássicos, que frequentam os textos marxianos, ocupados em rastrear as especificidades de cada um deles e das transições que conduzem de um a outro.

No que mais importava a Marx, tratava-se de determinar o itinerário que pode levar ao *capital industrial*, e com este à objetivação do *capitalismo verdadeiro*.

Formas distintas, pois, de *capital*, em formações sociais diversas do *capitalismo*, antecedem e não coincidem com o *capital industrial* e o *capitalismo*, tanto quanto estas duas últimas categorias não se confundem.

Enquanto o *capital comercial* e o *capital usurário* são formas econômicas pré-capitalistas, só atuantes no processo de circulação, em que realizam a captação do excedente por meio de trocas não-equivalentes, o *capital industrial*, e apenas este, domina o processo de *produção* gerador de sobreproduto.

De um modo todo genérico, pois, o capital se põe como forma de captação do excedente mercantil, e *numa* essencial objetificação particularizadora – capital industrial – como agente dominante da própria *produção* de mercadorias.

É “qualquer coisa” (Marx) que, a partir de um *dado momento*, está diretamente envolvido com a *apropriação* e, *momento subsequente*, com a própria produção da riqueza. Vale estampar, mais uma vez, a primeira frase de *O capital*: “A riqueza das sociedades em que domina o modo de produção capitalista aparece como uma ‘imensa coleção de mercadorias’...”.

De modo que há uma produção capitalista de *mercadorias* (produtos) e uma produção de *produtos* (mercadorias), distinta da primeira, que a antecede. Geneticamente:

Produção de mercadorias e circulação de mercadorias podem ocorrer embora a grande massa de produtos, orientada diretamente ao autoconsumo, não se transforme em mercadoria e portanto o processo de produção social ainda esteja muito longe de estar dominado em toda a sua extensão e profundidade pelo valor de troca. A representação do produto como mercadoria supõe uma divisão de trabalho tão desenvolvida dentro da sociedade que a separação entre o valor de uso e o valor de troca, que apenas principia no escambo direto, já se tenha completado. Tal estágio de desenvolvimento é, porém, comum às formações socioeconômicas historicamente as mais diversas. (*O capital*, IV, 3)

Das formas “antediluvianas” (Marx) de *capital* (comercial, usurário) à sua forma *básica* (Marx) – industrial – vai um itinerário de avassalamento: da mera apropriação dos produtos, na circulação, à apropriação da própria *energia* que produz – força de trabalho (convertida em mercadoria).

Desfetichizada em nível crítico, no seu ponto de maturidade, a forma *básica* é desvelada como relação social de produção que subordina o trabalho assalariado ao trabalho acumulado. Em suma, na máxima generalidade de sua forma *acabada*, o capital é uma relação social de dominação fundamental e matrizadora.

Efetiva-se o *capitalismo* pela encarnação das *personae* do capital: proprietários *privados*, postos em *concorrência*.

Pensando na transição para o socialismo, diz Mészáros com toda propriedade: “O capital e a produção de mercadorias não só *precedem*, mas também necessariamente *sobrevivem* ao capitalismo”, e isto como uma “questão da interioridade das determinações estruturais”. De modo que:

A dimensão histórica do capital e da produção de mercadorias não está confinada ao passado, esclarecendo a transição dinâmica das formações pré-capitalistas para o capitalismo, mas manifesta suas necessárias implicações práticas para o presente e o futuro, preconfigurando os objetivos compulsórios e as determinantes inevitáveis da fase *pós-capitalista* de desenvolvimento.

Ou seja, no transcurso da fase pós-capitalista, mesmo quando compreendida no quadro mais favorável possível para a *transição socialista*, não se opera o desaparecimento repentino e fulminante da lógica do capital. Com peso estrutural – valor, mercadoria, mercado etc. etc. – continuam a integrar a composição do aparato econômico-social, cuja transfiguração cabal não é empreendimento simples nem linear e cujo sentido é precisamente a radical superação da *regência do capital*, na tessitura da formação nascente, que vem à luz, na imediatidade apenas do rompimento de linhas dominantes da entificação do *capitalismo*. E só a plena superação do *capital* é o ingresso na “nova forma histórica” de que falava Marx. Refletindo sobre o “caráter fetichista da mercadoria”, portanto dos *valores* que velam, pela regência do capital, as relações dos homens com as coisas e dos homens entre si, Marx precisa no que consiste a efetiva superação da regência do capital:

A figura do processo social da vida, isto é, do processo da produção material, apenas se desprenderá do seu místico véu nebuloso quando, como produto de homens livremente socializados, ela ficar sob seu controle consciente e planejado. Para tanto, porém, requer-se uma base material da sociedade ou uma série de condições materiais de existência, que, por sua vez, são o produto natural de uma evolução histórica longa e penosa. (*O capital*, I, 4)

No desenho, a distinção é nítida: 1) sob a *regência do capital*, temos “uma sociedade de produtores de mercadorias, cuja relação social geral de produção consiste em relacionar-se com seus produtos como mercadorias, portanto, como valores, e nessa forma reificada relacionar mutuamente seus trabalhos privados como trabalho humano igual”; 2) ao passo que, superando o *capital*, põe-se

uma associação de homens livres, que trabalham com meios de produção comunais e despendem suas numerosas forças de trabalho individuais conscientemente como uma única força social de trabalho. (...) O produto total da associação é um produto social. Parte desse produto serve novamente

como meio de produção. Ela permanece social. Mas parte é consumida pelos sócios como meios de subsistência. Por isso, tem de ser distribuída entre eles. O modo dessa distribuição variará com a espécie particular do próprio organismo social de produção e o correspondente nível de desenvolvimento histórico dos produtores. Só para fazer um paralelo com a produção de mercadorias, pressupomos que a parte de cada produtor nos meios de subsistência seja determinada pelo seu tempo de trabalho. O tempo de trabalho desempenharia, portanto, duplo papel. Sua distribuição socialmente planejada regula a proporção correta das diferentes funções de trabalho conforme as diversas necessidades. Por outro lado, o tempo de trabalho serve simultaneamente de medida de participação individual dos produtores no trabalho comum e, por isso, também na parte a ser consumida individualmente do produto comum. As relações sociais dos homens com seus trabalhos e seus produtos de trabalho continuam aqui transparentemente simples, tanto na produção quanto na distribuição (*O capital*, I, 4).

Vale o registro de que a *opacidade* e a *transparência* da “coisa” social são, um como o outro, determinações sociais, e não coágulos extra-históricos, que demarcam a possibilidade ou a impossibilidade perenes do acesso cognitivo, além de ficar grifado que a presença ou não da *regência do capital* é que faz a *distinção essencial* entre as “formas históricas”, da mesma maneira que consubstancia ou não a possibilidade objetiva de um desenvolvimento autêntico do homem e da razão.

Dado que a *regência do capital* ultrapassa a vigência do *capitalismo*, mesmo nas condições mais favoráveis para a transição socialista, ou seja, na moldura dos países capitalistas *desenvolvidos*, não é nada difícil de convir que a problemática se agiganta e agudiza com toda brutalidade quando entram em cena, como até agora entraram com exclusividade, os países historicamente retardados e retardatários.

Tem sido descuidado que *transição socialista é essencialmente* caminho, não ainda uma maneira de produzir já “cristalizada”, portanto, itinerário complexo e multifacético entre dois “pontos”; trânsito que se põe antes na dependência compulsória de seu ponto de partida do que de seu ponto de chegada. *Ponto de chegada*, todavia, que é inconfundível na expressão de Marx, aparentemente vaga, quando indica que a “nova forma histórica” é

aquela que “supera o estado de coisas atual”, pois a “forma” a ser ultrapassada é a que

cria capital, ou seja, aquele tipo de propriedade que explora o trabalho assalariado e que só pode aumentar sob a condição de produzir novo trabalho assalariado, a fim de explorá-lo novamente. (...) O capital é um produto coletivo e só pode ser posto em movimento pelos esforços combinados de muitos membros da sociedade ou, em última instância, pelos esforços combinados de todos os seus membros. O capital é, portanto, uma força social e não pessoal. Portanto, quando se converte o capital em propriedade comum, em propriedade de todos os membros da sociedade, não é a propriedade pessoal que se transforma em social. Muda-se apenas o caráter social da propriedade, que perde a sua vinculação de classe (*Manifesto*, II).

A sobrevivência “petrificada” ou o surgimento, na fase pós-capitalista, de alguma forma de *propriedade não comum* (social) do capital é a *irrealização* da “nova forma histórica”. Pois, neste caso, o *capital, força social que cria riqueza* é, de algum modo, sempre grave e decisivo, desviado da posse e gestão de seus genuínos criadores e em prejuízo, voluntário ou involuntário, destes.

Na sociedade burguesa, o trabalho vivo é apenas um meio de aumentar o trabalho acumulado. Na sociedade comunista, o trabalho acumulado é apenas um meio de ampliar, de enriquecer, de promover a existência do trabalhador. Por conseguinte, na sociedade burguesa o passado domina o presente; na sociedade comunista, o presente domina o passado. Na sociedade burguesa o capital é independente e tem individualidade, enquanto a pessoa é dependente e não tem individualidade própria. (*Manifesto*, II)

O trânsito de um polo a outro é, pois, um confronto entre o presente, não apenas no sentido alusivo e genérico, mas na determinação rigorosa de *presente* enquanto *trabalho vivo*, e o *passado* enquanto *trabalho acumulado*. Ou seja, a tensão entre o domínio sobrevivente da mercadoria e a *potência* da dominação do produtor, que principia a se converter em *ato* na interioridade de uma contradição modificada, porém ainda não resolvida. Presente e passado que se põe e repõe na transição socialista por meio de um emaranhado espetacular, mesmo quando o trânsito, e é deste que designadamente se fala, diz respeito a países de modo de produção capitalista desenvolvido.

Ora, o que não terá de ser visto e dito, quando a jornada principia e compulsoriamente fica na dependência de um quadro de atraso manifesto em todos os planos específicos da formação econômico-social?

Em tais condições, tanto mais pesa e determina o passado, tanto menos pode e efetiva o presente. O guante do *trabalho morto* jugula o *trabalho vivo*. “*Le mort saisit le vif!*” (O morto se apodera do vivo!), diz Marx no “Prefácio” à primeira edição de *O capital*.

“O morto se apodera do vivo”, eis a legenda profana e sintética das transições “socialistas” do nosso século.

Convém aditar aos fragmentos de *O capital* e do *Manifesto*, já estampados, que remetem à superação da *regência do capital* pela sua apropriação *comum* e controle *social* consciente, e às “condições materiais da existência” que os facultam, a tão célebre quanto esquecida passagem d’A *ideologia alemã*, que versa precisamente sobre os supostos concretos da revolução; são eles: a)

é necessário a massa da humanidade como massa totalmente “destituída de propriedade”; e que se encontre, ao mesmo tempo, em contradição com um mundo de riquezas e de cultura existente de fato – coisas que pressupõem, em ambos os casos, um grande incremento da força produtiva, ou seja, um alto grau de seu desenvolvimento; por outro lado, este desenvolvimento das forças produtivas (que contém simultaneamente uma verdadeira existência humana empírica, dada num plano *histórico-mundial* e não na vida puramente local dos homens) é um pressuposto prático, absolutamente necessário, porque, sem ele, apenas generalizar-se-ia a escassez e, portanto, com a *carência*, recomençaria novamente a luta pelo necessário e toda a imundície anterior seria restabelecida;

b) apenas com este desenvolvimento universal de forças produtivas dá-se um intercâmbio *universal* dos homens, em virtude do qual, de um lado, o fenômeno da massa “destituída de propriedade” se produz simultaneamente em todos os povos (concorrência universal), fazendo com que cada um deles dependa das revoluções dos outros (...). Empiricamente, o comunismo é apenas possível como ato dos povos dominantes “súbita” e simultaneamente, o que pressupõe o desenvolvimento universal da força

produtiva e o intercâmbio mundial conectado com o comunismo. (*A ideologia alemã*, A, 1)

Os pressupostos são, portanto: 1) “amplo grau de desenvolvimento das forças produtivas”/“mundo de riquezas (material e cultural)”; 2) “interdependência, simultaneidade internacional das revoluções”; 3) “efetivação da revolução pela iniciativa dos povos dominantes”. Em suma, a possibilidade concreta da superação da *regência do capital* dar-se-ia por uma transição socialista mundial, desencadeada simultaneamente e sob hegemonia dos países ricos e dominantes.

Caso contrário: a) “com a carência, ocorreria o restabelecimento da imundície anterior”; ademais de que: b) “toda ampliação do intercâmbio superaria o comunismo local” (*A ideologia alemã*).

A história mundial do desenvolvimento do capital, pelo deslocamento das contradições do centro para a periferia, induziu a ruptura da hegemonia capitalista pelo lado menos promissor e mais problemático, redundando em duas graves questões: nenhuma transição socialista foi materializada até hoje, e está criada uma linha de força e tendência histórica, que sustenta e condiciona o prosseguimento da ruptura com o *capitalismo* pela mesma via.

Via que rompe da periferia e do atraso do sistema, descende dos chamados *elos débeis* da cadeia capitalista.

Não importa, aqui, o inventário dos lances singularizantes de que foram feitos os processos reiterados ao longo de quase sete décadas, mas a *matriz* do ponto de partida, a linha compulsória de desdobramentos a que deu origem e o caráter da resultante constituída.

Atraso, pobreza e solidão não conduzem ao socialismo. Nem se torna econômica e politicamente resolutive para tal propósito a conversão desses predicados desfavoráveis em lema moralista. Tal qual a palavra de ordem maoísta (em nada contrária ao espírito mais profundo do stalinismo), que exorta a “contar com as próprias forças”. Nesta mera subversão voluntarista das palavras, todavia, está embutida a *necessidade* real e cruel que a anima e torna impostergável: *criar riqueza* – proceder a uma acumulação que a formação econômico-social anterior não realizara e que, portanto, não poderia ser tomada como “dote” pelo novo estado de coisas que forcejava por afirmar-se. Lênin, numa de suas descrições da questão, assim se expressou:

Devido ao desenvolvimento dos acontecimentos militares, devido ao desenvolvimento dos acontecimentos políticos, devido ao desenvolvimento do capitalismo no antigo Ocidente culto e ao desenvolvimento das condições sociais e políticas das colônias, tivemos de ser os primeiros a abrir uma brecha no velho mundo burguês, num momento em que o nosso país era economicamente, senão o mais

atrasado, pelo menos um dos países mais atrasados (...). Agora o povo e toda a massa de trabalhadores veem que o essencial para eles consiste em serem ajudados praticamente em sua extrema miséria e fome, e que lhes mostrem que realmente se verifica uma melhora necessária para o camponês, adequada a seus costumes. O camponês conhece o mercado e conhece o comércio. Não pudemos implantar a distribuição comunista direta. Faltavam para isso as fábricas e a maquinaria para elas. (*Discurso*, XI Congresso do PC Russo, março/[19]22)

Afinal, do que é feito semelhante atraso e pobreza?

Em essência, de retardamento histórico do desenvolvimento do capital, designadamente do *capital industrial*. Na imediação, incipiência, fragilidade e distorção no crescimento das forças produtivas. Do que resulta uma posição pouco significativa e sempre subalterna no intercâmbio internacional. Onde, um diapasão *localista* da existência social, política e cultural. Em suma, sociabilidade estreita e acanhada, tolhida e amesquinhada em todos os seus âmbitos.

Romper esta canga é acima de tudo dismantelar a estrutura do atraso, é despertar e impulsionar as energias da acumulação material. Sem as quais não passa de voto piedoso de toda mistificação pretender uma entificação superior das formas políticas e culturais da sociabilidade.

E isto – rompimento do atraso e criação de riqueza – num contexto especialíssimo, pois dentro dele era *impossível*, sob a forma do *capitalismo*, promover semelhante convulsão da estrutura econômico-social estabelecida, não fora o próprio retardo e a fraqueza da objetivação capitalista a razão fundamental (agregados os interesses capitalistas internacionalmente hegemônicos) da sustentação e reprodução do atraso que se tratava e tinha de romper.

Paradoxalmente, mas paradoxo histórico, o que vale dizer, aparente – isto é, situação nova e inesperada, e só plenamente inteligível bem mais tarde –, o imperativo concreto era desenvolver o *capital básico*, excluía a formação social do *capitalismo*. Incremento urgente e máximo possível do capital industrial, negada de antemão a formação social à qual ele tende a dar origem. Negação, porém, advinda primariamente da própria realidade, só depois assumida e reforçada pela teleologia revolucionária.

Mas o que é passível de objetivação, como forma de sociabilidade, quando para desenvolver o *capital industrial* é preciso recusar e ultrapassar o *capitalismo*?

Na polaridade conhecida, ao capital básico *privado* corresponde o *capitalismo*, do mesmo modo que ao capital básico *social* corresponde o

comunismo. Ou seja, o capital, força gerada socialmente, é apropriado no *capitalismo* por uma *pluralidade de personae do capital*, enquanto no *comunismo* ele é apropriado pela *universalidade de seus produtores*. Neste caso, perde seu caráter de força de dominação, deixando, então, de *reger* os homens e a sociedade para passar a ser *regido* conscientemente pelos seus produtores. Em suma, no modo de produção comunista desaparece a *regência do capital* e advém a consciente *regência dos trabalhadores*, livremente associados.

De maneira que, irrecorrivelmente, a transição para o socialismo não pode ser outra coisa que o itinerário da *regência do capital* para a *regência dos homens*. Um afastamento, de fato, mais ou menos rápido, da *regência do capital*, tanto quanto uma concreta aproximação, mais ou menos rápida, da *regência dos trabalhadores*.

No capitalismo e, tanto mais, no comunismo verifica-se, pois, o pressuposto do “mundo de riquezas e de cultura” de que fala Marx. Exatamente o contrário do que se passa nas condições específicas do *elo débil*: aí o *pressuposto inexistente*. Ora, se a chave da questão é a forma da apropriação do capital, como ter a posse *social* dele, se não está devidamente criado – e o próprio imperativo é a sua criação? O que poderia vir a ser a propriedade *social* do capital, nas condições de *atraso*, se não a perversa subdivisão da miséria? Subdivisão ainda mais agudamente precária se considerado, como é preciso, o fato de que todo o esforço está condicionado pela necessidade da criação urgente e ampliada da riqueza, o que implica, sem alternativa, uma alta taxa de reaplicação – como *meio de produção* – do magro produto efetivado.

De maneira que, em situações de atraso, “generalizar-se-ia a escassez e, portanto, com a *carência*, recomençaria novamente a luta pelo necessário e toda a imundície anterior seria restabelecida”.

Conclusivamente, nas condições em que se entifica o *elo débil*, a propriedade *social*, do capital é inútil e/ou impossível.

Nesta acumulação *pós-capitalista*, que é formação e incremento do capital industrial, *interditadas* as formas *privada e social* da propriedade do capital, emerge um “apropriação” *coletiva/não-social*, que tem seu ponto de inflexão, arranque e reiteração numa *gestão* igualmente *coletiva/não-social*, dado que uma gestão de caráter *social* é duplamente impossível, nas condições próprias do *elo débil*, pois o *atraso* é também “miséria” social, cultural e política, além de que seja impensável uma gestão universal sem a propriedade universal do capital.

Sui generis, essa gestão/“apropriação” *coletiva/não-social* tem por corpo um complexo dispositivo *partidário/estatal/administrativo* que *funcionalmente* mantém e reitera nesta formação pós-capitalista a *regência do capital*.

Grifo o *funcionalmente*, pois parece-me secundário, nunca porém insignificante, que com o decurso do tempo tenha o referido aparato desenvolvido *interesses próprios*. Mas numa especificidade que torna ingênuo pensar seus integrantes com os atributos, ainda caricatos, das *personae* do capital. E qualquer incursão por essa linha, na sua debilidade analógica, pode desviar da questão essencial e decisiva: a lógica de uma formação *pós-capitalista* que, sem burgueses e sem capitalismo, reitera a *regência do capital*. Regência da qual o *aparato*, isto sim, é função, ainda que também (e isto é apenas o outro lado da mesma moeda) seu fiel guardião, inclusive ideológico. Mas há que lembrar que nem toda *guarda é posse*. Se assim não fosse, os eunucos nunca teriam existido.

Pode ser divertido chamar os burocratas em questão de eunucos da regência do capital. Mas vale mais compreender que, na subsunção a tal regência, as formações sociais (das quais eles são categoria privilegiada) mantêm e reproduzem aspectos decisivos da estruturação social que tem no valor, no mercado, no trabalho assalariado etc. suas dimensões básicas. De tal modo e peso que o mundo da *fetichização* da mercadoria impera e com ele toda pletora da alienação, da qual os eunucos são apenas uma das expressões mais visíveis e detestáveis.

Não custa reiterar, para precisar um pouco mais.

Na medida em que é flagrado, na processualidade histórica do *capital*, um capital *pré-capitalista* e, ainda, com maior pertinência, um capital *pós-capitalista*, determina-se o *capitalismo* enquanto uma formação social específica, que se põe e repõe sob a hegemonia do capital *privado*; o *comunismo*, como sistema de relações sociais de produção do capital *social*, regido conscientemente pela universalidade de seus produtores; sendo a identidade do “*socialismo*” de *acumulação* (autodenominado de socialismo real) a forma de uma sociabilidade do pós-capitalismo, que se objetiva sob a regência do capital *coletivo/não-social* ou *estatal*, ainda que esta última designação possa, em certa medida, estreitar e indeterminar a especificidade do fenômeno.

Nas discussões sobre o *capitalismo de estado*, no XI Congresso do PC Russo (março/abril-1922), Preobrajensky afirmou que “o capitalismo de estado é o capitalismo, e que só assim se o pode e deve compreender”. Lênin retrucou que isto era escolasticismo e argumentou:

o capitalismo de estado é um capitalismo inesperado ao extremo, absolutamente não previsto por ninguém; porque ninguém podia prever que o proletariado chegaria ao poder num dos países menos desenvolvidos, que intentaria primeiro organizar a grande produção e distribuição para os camponeses e depois, ao não cumprir esta tarefa, em consequência

das condições culturais, incorporaria a ela o capitalismo. Jamais se havia previsto nada disso, porém é um fato absolutamente indiscutível (*Discurso*, 28 de março).

Menos de dois anos depois (tempo durante o qual sua atividade declinou acentuadamente), Lênin viria a falecer, quando toda essa questão ainda mal havia-se desdobrado. Contudo, parece-me que teria sido mais feliz se, desde então, tivesse falado em *capital estatal* do que em capitalismo de estado. Todavia, isto teria sido praticamente impossível, pois, à época (NEP), principiavam a ser criadas as “sociedades mistas”, os “trustes do estado”, dos quais participavam capitalistas privados – russos e estrangeiros – e comunistas; e o que designei por *capital estatal* (coletivo/não-social) estava apenas em germe e dificilmente (para não dizer que era impossível) poderia ser visualizado. De sorte que, para Lênin, a distinção entre capital e capitalismo só tinha existência histórica passada. Vale para ele, pois, quanto à questão do *capital estatal*, o mesmo que ele disse com relação a Marx no que tange ao capitalismo de estado: “Nem sequer a Marx ocorreu dizer uma única palavra sobre esse assunto e morreu sem deixar nem uma citação precisa, nem indicações irrefutáveis. Por isso temos agora de nos esforçar por ir adiante sozinhos” (*Discurso*, 27 de março).

Minha tematização, portanto, não pretende, pelo menos aqui, a polêmica com a tese de Lênin, mesmo porque ele analisa um evento que entende necessariamente transitório e que se encontrava em estado embrionário, enquanto eu tento abordar um fenômeno de longa duração e obviamente estabilizado. Em outros termos, o capitalismo de estado pode ser, e é, um momento importante na formação do *capital coletivo/não-social*, mas não é todo o problema: valeria dizer que o capitalismo de estado foi possível exatamente porque, na configuração do elo débil que recusa, e tem de recusar, o *capitalismo* e está literalmente impedido de transitar para o *capital social*, a *regência do capital*, naturalmente presente, principia a se especificar em *capital coletivo/não-social*.

Na vigência do *capitalismo*, o capital atende de modo absoluto à sua própria lógica de acumulação, quedando subjugadas a ela as necessidades sociais em geral – “o trabalho vivo é apenas um meio de aumentar o trabalho acumulado”. Onde, a simultaneidade de um “mundo de riqueza” e a “massa da humanidade como massa totalmente ‘destituída de propriedade’”. Conquanto, nas formações do *pós-capitalismo*, haja uma dimensão anticapitalista limitada, dado o desaparecimento das *personae* do capital e do caráter concorrencial que as entrelaça, ao mesmo tempo em que deixa de ser *necessária a produção da miséria*, o sistema “permanece no interior dos parâmetros do capital” (Mészáros). Ou seja, na formação do *pós-capitalismo* o conjunto da sociabilidade, atacadas e superadas as forças dominantes reais

ou potenciais do *capitalismo*, permanece sob a *regência do capital*, na exata medida em que esta é precisamente a sustentação de uma relação social de produção em que o trabalho acumulado continua a reiterar e a dominar o trabalho assalariado.

De modo que o *campo do pós-capitalismo* (autodenominado de campo socialista) não é a concretização incompleta ou imperfeita de uma ideia, mas uma nova ordem social, caracterizada por antagonismos, posta para além do *capitalismo*, mas no interior da *regência do capital*. Território dentro do qual, e com irradiação para muito além dele, a ideia socialista foi pervertida em uma nova ideologia do poder.

Hoje, por consequência, é equívoco intolerável supor:

- que esteja constituído um *campo socialista*; há, de fato, um sistema mundial de países do *pós e anticapitalismo*, que se debatem com enormes problemas internos e que conflitam entre si por mais de um motivo;

- que a categoria de *ditadura do proletariado* é o motivo maior das aberrações manifestas pelos países referidos e, assim, refutada pela história; ao contrário, jamais houve, de fato, uma *ditadura do proletariado*; tal como o proletariado foi derrotado em 1848/9 e na Comuna de 1871, o Soviete de 1917 também sucumbiu;

- que haja na atualidade, de procedência clássica e provado pela prática, um padrão de partido operário; ao inverso: os princípios e concepções de Marx e Lênin quanto à organização partidária foram soterrados e enxovalhados pela avalanche stalinista; o *partido da razão* daqueles foi substituído pela parafernália manipuladora e, no mínimo, decadentemente a-operária dos dias de hoje;

- que a vulgata stalinista e neo-stalinista (inclusive sua vertente euroliberal) seja o *corpus* (científico e filosófico) do saber marxiano e marxista.

Não é a possibilidade de pinçar diferenciações de grau, até mesmo de qualidade, às vezes, em planos secundários, entre os países do socialismo real, que desfaz a sua condição de entificações históricas subsumidas à universalidade das formações do *pós e anticapitalismo*, mas não do socialismo. Tais distinções remetem apenas às suas formas particularizadoras e às suas concreções singulares. Não são tais diferenças que podem despertar esperança, de imediato, quanto à superação da canga stalinista e neostalinista que as rege. Sem dúvida, é básica a compreensão das especificidades para a determinação das vias mais promissoras, pelas quais há de se efetivar a superação de suas profundas mazelas, sempre que isso suponha que, essencialmente, trata-se da liquidação da regência do capital que as preside.

Em paralelo, dado o número de países sob esta figura, quantidade que tende a ser ainda maior, há que, afinal, compreender a inutilidade e a futilidade do antissovietismo (antissocialismo real) “nervoso” e epidérmico. À mesma

hora em que se sepulta qualquer tolerância ou convivência para com suas aberrações.

Do mesmo modo que no caso do capitalismo ultra-avançado, guardadas as diversidades reais, cada ato que reitera esta gestão/“apropriação” *coletiva/não-social* do capital é um ato de barbárie, cuja atrocidade menor não há de ter sido, por certo, a de ter-se travestido em socialismo.

II – Barbárie e consciência

A mercadoria, “à primeira vista trivial”, diz Marx, “é cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas”. E seu “caráter enigmático” provém de sua própria forma:

o mistério da forma mercadoria consiste simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. (...) Porém, a forma mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho, na qual ela se representa, não tem que ver absolutamente nada com sua natureza física e com as relações materiais que daí se originam. Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas.

É a fantasmagoria em que os “produtos da mão do homem” aparecem com “vida própria”. É “o fetichismo que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias”.

Produzidas para a troca, as mercadorias remetem ao valor, forma social de equiparação do diverso, “uma maneira social específica de expressar o trabalho empregado numa coisa” – “o valor não traz escrito na testa o que ele é”. Ao inverso, “o valor transforma muito mais cada produto de trabalho em hieróglifo social”.

Valor, mercadoria e fetichismo, categorias que pertencem à mesma constelação da qual também fazem parte *mercado, trabalho assalariado* etc.: numa palavra, integram o *mundo da regência do capital*.

De modo que *regência do capital* é inseparável do *fetichismo*, de *hieróglifo social*; onde rege o capital, manifesta-se o *mistério*, a obnubilação da consciência.

Reificação do homem e engodamento da consciência próprias às formações sociais “em que o processo de produção domina o homem, e ainda não o homem o processo de produção”.

Em contraste com o domínio do *valor* e das *coisas*, portanto, o *domínio humano* e a *inteligibilidade genuína* demandam um *lôcus* distinto da esfera ocupada pela regência do capital: “A figura do processo social da vida, isto é, do processo de produção material, apenas se desprenderá do seu místico véu nebuloso quando, como produto de homens livremente socializados, ela ficar sob seu controle consciente e planejado.” (*O capital*, I, 4 – *idem* as anteriores)

A dupla *regência do capital*, que origina e realimenta a ambas as barbáries dos dias atuais, produz a dupla fetichização da consciência contemporânea.

O colosso perplexo do *capitalismo avançado*, que, pela sua lógica intrínseca, corroeu sua espinha e dilacerou seu nexos, e o “*socialismo*” de *acumulação*, que subverteu uma esperança e fetichizou o estatuto implacável de sua queda, constituem os módulos perversos de uma usina gigantesca que segrega, qual moto-perpétuo, o barro coloidal de um mundo sem sentido.

Ascendendo do tópico ao profundo, ou descendendo da crítica cuidada à indagação mais inocente, tropeça-se sobre as coisas que rolam no desgoverno e na contramão. E, com as coisas, os homens. E nesse tráfego bárbaro, os semáforos inverteram as luzes e, não contentes, mudaram as cores. Motoristas e pedestres se entreolham, mas ninguém para. Não há estacionamentos e todos estão ávidos por chegar depressa aos seus destinos. Só que os rumos foram cancelados. Os coletivos trafegam sem tabuletas, os comboios não param, nem partem. As ruas não têm mais nomes e todo mundo não se lembra para onde ia. Só resta a alternativa de continuar andando. Sem sentido.

Há duas barbáries, duas fetichizações em curso, uma elevação ao quadrado da supressão de sentido. Não no nível de alguma patranha semântica, mas na própria auto-objetivação dos dois sistemas mundiais.

Sem-sentido que é crise: perda de sustentação pela liquefação do nexos, ou pela contraposição insuperável entre o suposto e a resultante. Estatutos intrínsecos que dão curso a um movimento que devora seus próprios pés. Contraposição entre o suposto real e o suposto mentado, entre a resultante real e a resultante pensada, dissociação entre o suposto real e o objetivo suposto.

1 – Fetichização do mundo pelo capitalismo avançado, na trilha (e não poderia ser outra) que acentua a antiga velatura do mercado e da mercadoria. Agora, no “escape relativo” à lei do valor, põe-se o espessamento do “véu nebuloso” pelo incremento tecnológico: poderio sobre o mundo que emerge com fisionomia supra-humana, na fragilização do homem, posto como refugio a abarrotar os quartos de despejo, da desocupação. Percepção da energia social e de sua fração individual, cada vez mais acentuadamente, como forças exauridas e sobrepujadas, que parecem nada mais poder, nem determinar. O

homem vive e sofre o mundo, cada vez mais como produto de seu produto; ao limite, como a borra residual das forças produtivas. Converte-se em insignificância desprezível, diante da exuberância da mercadoria multiplicada e das forças cada vez mais *misteriosas* que as põem no mundo. Sobre o “véu nebuloso” de um passado recente, estende-se uma nova coberta, ainda mais espessa e fantasmagórica, que intimida e fascina, obnubila e faz prosélitos, reduzindo o homem a subproduto de uma história que anda e desanda à sua revelia. Em suma, ele *desaparece enquanto sujeito*, diante da maravilhosa infinitude da mercadoria partogenética, capaz de se oferecer a uns e de se subtrair a outros, tornando nulo o gesto da mão que avança e da boca que reclama.

De novo há apenas a *acentuação aguda* do “caráter místico” de todo produto, tão logo “apareça como mercadoria”. Mas este incremento da dimensão “fisicamente metafísica” da mercadoria, determinação do incremento tecnológico, redonda concomitantemente na acentuação também objetiva da fraqueza social do homem. A mitificação desta é quanto basta para sustentar toda uma metafísica da negação da potência histórica, por onde brota voluptuosa uma ampla ontologia da derrelição e da indeterminação como plataforma da liberdade. A consciência fetichizada, na vingança contra o mundo, esvoaça pelo imaginário e reforça, pela representação, seu cativeiro. Como disse Marx: “Não o sabem, mas o fazem.”

2 – A alienação da consciência pelo “socialismo” de acumulação tem origem no seu dramático desafio genético: a objetivação do mundo da mercadoria num universo posto para além do quadro sociopolítico do capitalismo.

Esta determinação vale apenas como determinação, não como culpa. Mas o fenômeno compreende: fonte originária, desdobramento e culpa.

Não é lícito deixar de mencionar, ainda que seja o óbvio e só sirva para fazer justiça, que a militância russa constituiu, nos anos em torno da Revolução, um dos maiores e melhores agrupamentos teórico-revolucionários marxistas de toda a história do movimento operário. Bastariam os nomes de Lênin e Trotsky para sustentar a afirmação, no entanto, dezenas de outros poderiam ser aditados. Isto, porém, não significa, como de fato não significou, que semelhante privilégio pudesse engendrar outro, qual seja, o de anular e inverter a ordem na qual se dá a produção da consciência: “A reflexão sobre as formas de vida humana, e, portanto, também sua análise científica, segue sobretudo um caminho oposto ao desenvolvimento real. Começa *post festum* e, por isso, com os resultados definitivos do processo de desenvolvimento.” (Marx, *O capital*, I, 4)

A precisa e autêntica determinação do fenômeno da alienação da consciência pelo “socialismo” de acumulação tem de principiar, portanto, pela renúncia de encontrar, entre seus idealizadores e condutores originários, tipos

que sejam a contrafação da competência intelectual ou política, bem como da dedicação à causa abraçada.

Post festum, é claro que a determinação procedente do replante e desenvolvimento, sob coação do atraso, do mundo da mercadoria, mesmo num espaço político-social posto para além do capitalismo, não poderia redundar na ultrapassagem da *regência do capital*, mas na sua reafirmação e especificação em capital *coletivo/não-social*.

Donde, a reprodução do “hieróglifo social”, do “fetichismo da mercadoria que é inseparável da produção de mercadorias”, pois a especificação da regência do capital não revoga seu estatuto, de modo que não desbasta a mercadoria do seu *mistério*, nem mesmo numa moldura que recusa o *capitalismo*.

Enquanto território peculiar da mercadoria e de seu fetiche, submerso, portanto, às formas sociais “em que o processo de produção domina o homem”, e não o inverso, como pretende, o “socialismo” de acumulação diversifica os fatores de alienação da consciência: a) tal como em qualquer sistema de produção de mercadorias, estas aparecem “com vida própria”, (des)regulando a vida e a consciência dos homens; b) dada a carência fundamental que matriza o quadro, as *coisas* aparecem reforçadas em seu poder *sobre* o homem; afirmam-se como o *sine qua non* da existência geral e individual, no que não são mais do que verdade real, mas uma verdade “fisicamente metafísica”; c) mundo da mercadoria para além do capitalismo é *suposto* como “processo de produção dominado pelo homem”, no que deixa de ser metafísica corporificada para se tornar pura e simples corporificação metafísica: mística.

Sob o domínio reforçado de seu produto, uma vez como mercadoria e outra como carência de mercadoria, e ainda uma terceira, quando recoberto pelo glacê místico de um poder que não exerce – o suposto poder sobre as coisas –, o homem colhe e recolhe a evidência da sua subalternidade e desimportância. Sob o império das coisas e das carências, recolhe a evidência da desvalia de sua força e de sua vontade.

Nascido para encaminhar e vir a ser a superação do capital e a corporificação do domínio *livre e consciente* dos produtores sobre as coisas, o “socialismo” real acaba por reiterar o inverso: a dominação das coisas sobre os produtores, e com ela, sem escape, a brutalização, geral e universal, da consciência dos produtores.

Nesse novo esmagamento da energia social e de sua unidade individual, a consciência, *alienada* no sentido de perda e transferência, acaba por ser identificada à entificação reificada de certos órgãos ou instituições: partido, estado, planejamento central. Estes, nesse passo, de órgãos necessários (permanentes ou transitórios) da racionalidade dos trabalhadores livremente associados, convertem-se em oráculos, em encarnação do estatuto da história, diante dos quais o conjunto social e cada um dos indivíduos só se podem

prostrar, como diante da carne viva da consciência absoluta, na sondagem e devoção aos mistérios profanos e na oferta da própria vontade e lucidez. A prática da razão cede lugar à pragmática do culto.

A inversão contra o homem e contra o produtor, expressão lógica da regência do capital, estende-se e se aprofunda no trânsito da *mitificação de um poder ausente* (sobre as coisas) à *mistificação de um poder político real* (sobre os homens). É quando se pode falar em *culpa*. É quando a ideia socialista é pervertida numa nova ideologia do poder, ao mesmo tempo em que o drama do “socialismo” de acumulação é travestido em padrão universal da “nova forma histórica”, a ocultar que não passa de real, porém instável e limitado, empreendimento de caráter contraditório, que se enforma pelo *anticapitalismo*, mas que não ultrapassa o universo do capital.

A fetichização da consciência socialista, pela equiparação da formação social do capital *coletivo/não-social* ao socialismo, converte a revolução operária num fantasma que ronda, sem sedução, a história do homem num processo inteiramente destituído de sentido. O stalinismo, em todas as suas modalidades, inclusive em sua expressão euroliberal, como ideologia desta barbárie, converte-se, ademais de toda a sua pletora de falsificações, em obstáculo fundamental na luta de emancipação do proletariado. Muitos, talvez, “não o sabem”, mas, por certo, “o fazem”.

3 – O mundo contemporâneo, em sua dupla crise, que objetivamente desfaz e redesfaz os nexos, pois todo seu sentido é triturar sentidos, leva sempre a representação a topar, de algum modo, com o contraste que, de fato, o marca. Muito mais agudo do que inédito, confronta duas faces da mesma humanidade: inaudita capacidade na exploração e domínio das forças produtivas, que perfila a imagem de um poderio que venceu os *sonhos*, faceando a mais ampla debilidade, o mais completo despoder do homem, no fazer de seu próprio itinerário – *pesadelo* cotidiano, despropósito de uma imensa e incurável impotência.

Por certo, nunca dantes a história do homem ilustrou melhor e de forma mais completa e variada (capitalismo avançado/socialismo real) a tese marxiana sobre “a figura do processo social da vida (ou seja, da produção) dominando o homem, e ainda não o homem o processo de produção”.

Nestas condições, *sonho* e *pesadelo* são dimensões da realidade, não ilusões próprias ao sono. Mas dimensões fetichizadas: a *maravilha supraquimérica das coisas* não é mais do que trabalho humano dominado, e o *pesadelo*, que desfigura e aniquila o homem, o domínio das coisas sobre ele. O melhor do homem transferido às coisas como predicado, sem predicados o homem posto ao sabor das coisas. Ou seja, as coisas se tornam “vivas”, o homem, bagaço desprovido de força. As coisas “regem”, o homem, debilidade regida.

Sonho e pesadelo, portanto, são armados pela mesma substância: são inseparáveis. Mas, isolados e contrapostos, o que é um desfazer de nexos, constituem o ardil contemporâneo que recobre a antiga velatura do fetiche, engordado e reforçado: o *poder das coisas* domina agora na imediação do fascínio de atributos extraordinários; o pesadelo fica mais espesso, na debilidade comprovada e ampliada do homem que fracassa no domínio das coisas (socialismo real).

Um *mundo da reafirmação diversificada* da mercadoria só pode ser o universo da *infirmação multifacética* do homem. E o é, enquanto domínio das coisas que produz o produtor como “coisa” das *coisas*, explicitando a si mesmo, na totalização, como usina real do *des-sentido*.

Mundo da *desprodução* social do produtor, põe-se também como universo da *desprodução* da consciência. Esta, se não desfetichiza o mundo da única perspectiva possível – a do produtor –, pois a outra é a perspectiva da coisa fetichizada, reproduz o sem-sentido objetivo, ou se põe a *fabricar* ou *segregar* sentido subjetivo, que pensa fazer aderir ao mundo concreto. Em suma, abstraída a denúncia consciente, que se resume em apreensão objetiva da perspectiva do produtor, possibilidade extremamente recalcada sob a dupla regência do capital, à produção da desrazão objetiva corresponde, no plano da representação, ou a confirmação do des-sentido como sentido ou a produção arbitrária de significação.

É no que consiste, sem forçar as cores, a crise do pensamento contemporâneo, em suas diversas vertentes, enquanto expressão teórico-ideológica da dupla barbárie.

A título de fugaz indicação: o leque que vai do império pragmático das diversas modalidades neopositivistas ao feixe, sempre renovável, das facilidades charmosas, ligeiras como a febre alta (ou passa depressa, ou mata) de todos os subjetivismos e irracionalismos. *Sans phrase*: da manipulação ao delírio.

Razão neopositivista da barbárie, a consolidar o tópico e a vedar o ôntico, é a luz e a lógica da dupla regência contemporânea do capital. Na outra ponta, mas não do outro lado, a insurgência contra o des-sentido de tipo meramente voluntarista, que devora a própria racionalidade e, numa tradição tão confusa quanto prestigiosa, acaba por desvaliar genericamente a ciência em ópio do povo, sintomaticamente esquecida de uma censura de Marx e Weitling: “A ignorância nunca ajudou ninguém.”

A depleção da consciência, todavia, não é só privilégio de todas as pontas de apenas um dos lados.

O território dos que reclamam para si o patrimônio de Marx também foi atingido – e brutalmente – pelos efeitos da dupla regência do capital.

E a questão não fica circunscrita à desfiguração e ao aviltamento infringidos ao saber marxiano pela contrafação da ideologia staliniana. Esta é

a peça mais central e degenerada da galeria de problemas, nunca demasiadamente repudiada; mas nem por isso o “campo” do pensamento marxista que recusa terminantemente aquela aberração está isento de graves dificuldades.

No próprio esforço de “limpar o terreno”, no próprio empenho de resgatar a herança marxiana, na própria necessidade de ir à frente com a plataforma de Marx, seja como tematização de novas realidades, seja no enfrentamento dos espaços lacunares da elaboração clássica, seja ainda no relacionamento crítico e polêmico, quando não simbiótico ou caudatário de outras vertentes de pensamento, emerge a sintomatologia da depleção.

Trata-se de uma infinidade de questões. Impossível, aqui, até mesmo esboçar o simples rol que as enumere.

Como mera e simples ilustração vai o *registro* de duas delas, ou melhor, de dois *ramos* desta problemática. Não os escolho por exclusivo interesse ou preferências pessoais, mas porque, na sua importância e abrangência, sintetizam preocupações e contraposições que estão presentes nos textos reunidos nesta *Coletânea [Marx hoje]*. E, enquanto propósito ilustrativo, só cabe ficar nos limites temáticos desta.

Registro e ilustração, ainda assim, mais do que sumários.

A – O que Marx concebe por ciência e filosofia e suas relações recíprocas desde há muito está constituído em questão decisiva e delicada. A ponto de que a maneira pela qual seja entendida possa ser tomada como importante indicativo da *qualidade do marxismo* produzido.

O problema embaraçou a muitos e de longa data. Basta lembrar que, neste assunto, o próprio Engels não se saiu a contento, deixando este ponto para sempre como uma de suas debilidades. Se vale aqui esta observação, como referencial e delimitação histórica, o que importa, de fato, a 100 anos da morte de Marx, é que hoje, por certo, a pretensa tese marxiana da simples recusa da filosofia e sua substituição por mera disciplina científica (crítica, social, econômica, política, da ação etc....), além de insustentável, é indicativo seguro de depleção da consciência marxista. Formulação, ademais, da qual decorrem consequências fatais para todo o corpo teórico e prático que pretenda ter por base o produto intelectual marxiano.

Políticas, na raiz, a *batalha contra* e a *disputa dentro* do marxismo têm aparecido, sobretudo, como pugnas epistemológicas. O que por si só, resguardada e ressaltada a decisiva importância desta esfera, é um deslocamento e um equívoco, em face da arquitetura intrínseca ao saber marxiano: histórica e logicamente, este se arma e articula como uma *ontologia*. E só nesta e a partir dela é que ganham perfil e resolução as questões epistemológicas, gnosiológicas, metodológicas etc.

A interpretação que imputa a Marx o enterro da filosofia, portanto, celebra o funeral do próprio Marx. Basta dizer que ontologia é filosofia, e onde

houver ontologia, de qualquer tipo, há algum tipo de filosofia. O que não quer dizer que todas as ontologias sejam boas, nem que as formas da filosofia se equivalham. Ademais, a clivagem fundamental, quanto ao caráter da ciência, reside precisamente na admissão desta, ou não, do chão ontológico e de suas relações com ele. O *interdito* neopositivista à ontologia é por demais esclarecedor.

Longe de ter proposto ou praticado a eliminação da filosofia, Marx, de fato, tracejou os lineamentos de todo um *corpus* filosófico revolucionário. Independe do *quantum* realizado desta instauração que isto seja a pedra angular de toda sua obra, que é impensável sem aquela.

Radicalmente revolucionária, o que não significa, de maneira nenhuma, uma criação *ex nihilo*, compreende inclusive uma nova concepção da própria filosofia, ou seja, da forma de saber e de sua realização.

Para os efeitos restritos da pequena iluminura que faço, é suficiente aduzir, uma a outra, a última tese *Ad Feuerbach* e a especificidade da crítica marxiana à filosofia especulativa.

No derradeiro aforismo *Ad Feuerbach*, Marx denuncia as incompletudes do saber filosófico até aquela hora: diferentes interpretações do mundo que não pensam e não implicam sua transformação. Não dispensa, nem muito menos sepulta, a filosofia, mas demanda uma filosofia transformada que interprete o mundo *até o fim* e, por esta radicalidade, seja a mediação consciente de sua *transformação*. A interpretação que quer ver aí a substituição do pensamento pela ação é puro barbarismo teórico, que desmerece a estatura intelectual de Marx e sua elevada concepção da prática consciente.

A exigência de pensar o mundo *até o fim* não pode ser satisfeita, de maneira nenhuma, pela filosofia especulativa. Nem mesmo, é óbvio, pela especulação hegeliana, em que pese ter Marx sempre distinguido e reconhecido um padrão em Hegel que, a seus olhos, o demarca. É fácil encontrar ao longo de seus textos exemplos desta natureza: *A sagrada família*, *A miséria da filosofia*, *O capital* etc. A crítica marxiana de Hegel, como é fácil verificar, nunca é rombuda; desconhece e despreza a generalização grosseira, ao contrário de alguns de seus intérpretes, que pensam derrubar as contribuições de um grande autor como Hegel com um simples golpe de clava de picadeiro.

Para Marx a aniquilação do pensamento especulativo é um empreendimento imprescindível. Seu esmagamento é uma das condições da instauração de um novo saber.

Dar as costas aos *automovimentos da razão* e voltar-se para os *automovimentos do mundo real*, eis o giro marxiano. Calar o pensamento que só fala de si, mesmo quando deseja ardentemente falar das “pedras”, para deixar que as “pedras” falem pela cabeça da filosofia. Esganar a especulação

filosófica que fala *pelo* mundo, para que o mundo possa falar pela voz, assim tornada concreta, da filosofia.

Descentrado de si mesmo e recentrado sobre o mundo, o pensamento, rompido o hermafroditismo da especulação, pode abraçar a substância que o forma e fortalece. Procedente do mundo, ao mundo retorna não para uma tarefa tópica ou para alguma assepsia formal. Volta ao mundo para tomá-lo na significação de sua totalidade. Debruça-se sobre ele para capturá-lo pela raiz, colhê-lo pela “*anatomia da sociedade civil*”, pela matriz da sociabilidade (*pela dimensão social fundante*, não por uma dimensão social qualquer, escolhida a talante e conveniência do intérprete). Ou seja, operação ontológica que rastreia e determina o processo de entificação do mundo e da lógica da sua transformação. Onde nasce a implicação para a prática transformadora.

Em suma, do afastamento cabal do pensamento especulativo e do propósito transformador consciente, tornado possível pela presença mediadora da interpretação que *vai até o fim* (procedimento próprio ao caráter do saber ontológico, que nenhuma ciência autônoma oferece, e quando oferece é porque já não participa – como em Marx – do caráter convencional das chamadas ciências autônomas), é feita a instauração filosófica de Marx.

À *filosofia especulativa* é, portanto, contraposta uma *filosofia da transformação*. Ao pseudossaber especulativo, o saber ontológico do mundo real. Esta é, de fato, a contraposição que habita o itinerário da reflexão marxiana, não a pobre balela da oposição entre ciência e filosofia, que reproduz sempre as mesquinhas de natureza positivista. Contra as quais Marx sempre voltava sua mordacidade. Contudo, parece que isto não tem sido suficiente para advertir a certos de seus acólitos.

Ao inverso do pauperismo intelectual que cava abismos entre ciência e filosofia, presencia-se na elaboração marxiana a reemergência da forma rica do saber: unitário, sintético e direcionado à totalização. Constata-se, em verdade, o reencontro do espírito originário do termo filosofia, na medida em que *sofia* é conhecimento teórico e prático e o *amor* se desvela como carência, necessidade vital de algo não possuído: filosofia, pois, como carência de saber do mundo.

Filosofia marxiana que se põe como *representação e prática*, não em paralelas positivistas, mas em momentos distintos de uma processualidade integradora. Uma filosofia que se constitui como representação radical – conhecer o mundo *até o fim*, até a raiz – *ontologia*; e que se *realiza* no mundo também por uma prática de raiz, por uma ação transformadora que vai *até o fim* – *revolução*.

A liquidação “epistemológica” da filosofia em Marx é, portanto, liquidação do padrão ontológico do saber e do padrão revolucionário da prática.

O que instrui a tentativa de eliminação da filosofia na interpretação da natureza da teoria de Marx e sua substituição por uma ciência ou teoria social qualquer, decerto, não é alguma legítima e originária exigência epistemológica, mas, ao inverso, um rude passo ideológico (depleção da consciência marxista), que desfigura a própria ciência marxiana e torna aberrante sua epistemologia. Provém, em geral, no campo marxista, do reformismo bisonho enquanto adoção de posicionamento político, que induz a duas falsificações: a da própria concepção marxiana de prática política e a da sua já apontada equação epistêmica. Redunda no desfibramento da *prática política de raiz*, que é rebaixada ao nível de reles praticismo burocrático/fetichizado. O que desloca a problemática operária (do produtor) do centro do pensamento e da prática, fazendo deslizar o proletariado para longe de sua tarefa possível: a árdua, longa e complexa *realização* concreta da razão libertadora. Empurrado para a periferia da prática manipuladora, o proletariado é despojado de sua dinâmica, e a razão transformadora, de seu agente essencial de objetivação. A mudança do mundo passa a ser vista como resultante de ações quaisquer de quaisquer atores, por motivos que se tornam relativos e equivalentes. Tudo fica entregue, pois, irrecorrivelmente, ao taticismo, à improvisação tão ao gosto do oportunismo. No mais, é o triste reconforto onanístico das deblaterações politicistas.

A eliminação, pois, da filosofia da arquitetura teórica marxiana não é um ato inocente, muito menos uma exigência científica. É, no mínimo, um grave equívoco teórico.

O leitor desta *coletânea [Marx hoje]* terá a oportunidade de se defrontar com o assunto, sobre ele refletir, fazer as distinções pertinentes e formular seu próprio juízo.

B – O segundo ramo problemático, com que pretendo ilustrar a sintomatologia da depleção da consciência marxista, está em íntima conexão com o primeiro e à semelhança daquele conta com manifestações já antigas, que os últimos 40 anos presentificaram com força muitas vezes redobrada.

Aludo, sempre em pinceladas mais do que sumárias, à questão dos laços entre Marx e Hegel, mais precisamente às tentativas, no rebaixamento da consciência marxista e no declínio teórico que a ele corresponde – de desfazê-los e torná-los nulos.

Afirma Lukács que “aquilo que em Hegel indica o futuro consiste na influência que ele exerceu sobre o nascimento e a construção do marxismo”, lembrando que “Engels ainda era vivo e já advertia inutilmente contra o perigo de esquecer a herança dialética de Hegel, num momento em que o kantismo e o positivismo já tentavam expulsar a dialética da consciência dos socialistas da época”. Não deixando de acrescentar que “o marxismo esclerosado e deformado do período de Stálin transformou igualmente a imagem de Hegel numa caricatura”. E, num misto de lamento e esperança,

traduz uma expectativa muito cara para ele: “Só nos últimos anos é que parece ter chegado o momento para retomar de novo as grandes tradições filosóficas de Marx.” (*Para uma ontologia do ser social*, v. I, III, 2)

Estas considerações de Lukács são da segunda metade da década de [19]60; depois, portanto, da arremetida dellavolpiana e em plena avalanche althusseriana. Sem dúvida, a lucidez do velho pensador húngaro, já no fim da existência, continuava a ser feita também de uma boa pitada de otimismo marxiano.

Otimismo que expressa, antes de tudo, a força de determinações solidamente constituídas, base que ampara a antevisão de rumos necessários. Mas que nem por isso pode refrear toda “torcida” que, naturalmente, inclina-se para “encurtar” os prazos da expiação.

O que só reforça a ideia de que não surpreende, e que seja importante atentar, que as teses que recusam a existência de laços férteis entre Marx e Hegel se desenvolvem especialmente em períodos em que a aparência do mundo infunde a impressão de um larga inamobilidade.

A Europa dos fins do século passado e princípios deste [XX], quando os baluartes da II Internacional se convenceram de que o capitalismo havia engendrado uma forma racional e estável. Diante desta *solidez* do regime, só no reformismo o movimento operário encontraria alternativa eficaz para o desenvolvimento de suas lutas.

Foi o tempo e o espaço da tentativa de conferir à obra “econômica” e “política” de Marx uma *filosofia*. A gnosiologia e a metodologia buscadas, sintomaticamente, fletiram em direção às vertentes kantianas e positivistas. Hegel foi desconsiderado, e a dimensão filosófica própria ao pensamento de Marx, desconhecida.

Na Itália do pós-Guerra, depois de um átimo em devaneios, ficou patente a continuidade do capitalismo, e a perder de vista. E isto sem perder de vista o próprio peso da formação do capitalismo retardatário italiano, que por si só havia conferido grande lentidão à processualidade histórica do país.

Num país assim, onde os hegelianos consagrados eram Croce e Gentile – o primeiro, com todos seus vínculos na complicada e ambígua intelectualidade rural, peninsular, e o segundo, ideólogo do fascismo –, o impressionismo teórico e político de um Della Volpe, ingressando (fins de [19]44) num partido que reemergia da mais absoluta clandestinidade, e que fora martirizado por 20 anos, não teria como avançar para além das fronteiras do diálogo como o empirismo e o racionalismo. Aliás, ele – que vinha de estudos hegelianos tradicionais, em moda na Itália na década de [19]20 –, no estudo sobre Hume, a quem chamou de “gênio do empirismo”, sua obra historiográfica mais importante, isto já em fins da primeira metade dos anos [19]30, traduziu, de algum modo, sua concepção da dialética, ao falar no esforço de “colher o espírito do empirismo na sua perene vida dialética”, e ao

indicar que “no eterno e inquieto diálogo do empirista e do racionalista consiste, no fundo, o filosofar e a sua história” (*Opere* 2, II). A partir daí, qualquer conexão com Hegel torna-se impossível. E independe do fato de que esse rompimento seja, antes de tudo, um passo num itinerário acadêmico, sobre o qual, todavia, veio a incidir a força de uma opção política, num contexto nacional em que o hegelianismo era o espaço da reflexão convencional e conservadora. O corredor de passagem a Marx estava assim configurado. Este aparecerá, então, qual pedestre inexperito, em bizarro traje de experimentador, a cruzar sem fim entre a calçada da empiria e a calçada das abstrações.

Sobre o caso althusseriano, muito recente, sobre o qual tanto foi dito, não vale a pena insistir. Basta o toque de relembrar a França “afluente”, no mundo capitalista “afluente” da década de [19]60, e a áspera rigidez do PCF, para o qual o próprio projeto de mudança de Althusser acabou por mostrar-se demasiado forte.

Por certo, porém, para esta corrente o melhor exemplo, no sentido de ligar os quadros de inamobilidade ao tipo de postulação anti-hegeliana de que se trata, é o da América Latina dos anos [19]60, com sua avalanche de ditaduras militares “perenes” e sua imensa receptividade para com a vertente althusseriana. Em nenhum outro espaço geográfico a conquista foi tão ampla, diversificada e desbordante.

Por fim, nesta simples enumeração, o caso soviético posterior a Lênin. A conhecida execução de Hegel, aí, dispensa qualquer comentário.

Em suma, a ruptura com Hegel parece ter campo fértil em contextos nos quais a *realidade aparenta não obedecer*. Em que dá a impressão de impassibilidade, de indiferença em face dos esforços humanos e políticos. Em que, envoltos em malha de chumbo, os contornos estabelecidos sugerem sua prevalência irreduzível, por efeito de algum sortilégio que degola as contradições, tornando-as simplesmente redundantes, incapazes de um movimento de totalização, de modo que qualquer alteração é extremamente penosa, e uma transformação, algo impossível.

Transpassar gnosiologicamente a crosta *impermeável* dessa realidade *aparece*, então, como empreitada igualmente impossível, exigência sem sentido, absurda, verdadeira demanda equivocada. Nessa dupla fetichização – *impermeabilidade* da crosta e *aparência absurda* da demanda cognitiva *de raiz*, a mirada que se enfatiza e adentra é o mero *olhar de superfície* sobre a superfície de um mundo que se esconde. (Para evitar mal-entendidos, seja dito que aí não vai contida qualquer linearidade, pois o *adestramento* do olhar de superfície pode nascer de uma situação diametralmente inversa: um mundo que sugira sua inteligibilidade como empresa simples, direta e imediata.)

Mas, sobre um mundo que somente pode ser *espreitado*, que outra ação será possível, senão predominantemente a mera resultante enformada por um simples ato volitivo?

Ao afrouxamento cognitivo corresponde um entesamento das “vontades”.

O que está em jogo, novamente, tal como na primeira ilustração, é o caráter ontológico da teoria marxiana e a natureza da ação política. O rompimento com Hegel é novamente o rompimento com a filosofia, com o pensamento de rigor e com a prática consciente, centrada em determinações e agentes precisos e especificados.

Especificamente, neste caso, o que subjaz à pretensa exegese “epistemológica” é o rompimento com a dialética e a sua eliminação do âmago da elaboração intelectual marxiana. Numa palavra, é o divórcio em relação ao método de Marx, a renúncia à lógica da concreção por ele concebida e praticada.

Designadamente, ao longo de toda a sua obra, desde os textos mais remotos, da *Crítica de Kreuznach* (*Crítica da Filosofia do estado de Hegel*/1843) até às poucas páginas das *Glosas marginais ao Tratado de economia política de Adolph Wagner* (1880), e muito especialmente durante o efervescente período dos *Grundrisse* (1857/8), Marx jamais abandonou as preocupações metodológicas. Durante quatro décadas, constata-se o que poderia ser chamado de sua – perseguição e prática – de um procedimento intelectual que se resolve na captura concreta dos objetos concretos.

Projetou, mas lamentavelmente não chegou a executar, um pequeno trabalho em que exporia o “núcleo racional” (Marx) da lógica hegeliana. De nada adianta especular o que viria a ser um texto dessa ordem, mas uma coisa é certa – resultaria de seu longo *diálogo crítico* com a *Lógica* de Hegel, que *releu*, como testemunha em carta a Engels, enquanto compunha os materiais e as reflexões dos *Grundrisse*. Em suma, na constituição de própria concepção metodológica, o agudo, mas fino e respeitoso *entrevero* com Hegel é um dos canais fundamentais dessa construção. A rigor, e até menos do que isso, as confluências e os contrastes entre a dialética de Hegel e a de Marx ainda estão para ser determinadas de forma global e sistemática. E aqui não se pretende falar disso.

O que pode ser dito de passagem, todavia, é que ontologia e dialética é o que *une e separa*, ao mesmo tempo, Marx e Hegel, mesmo porque em ambos, por mais radicais e violentas que sejam as diferenças entre eles – e o são –, *ontologia e dialética são inseparáveis*.

É o que faz com que a dialética de Marx seja método, itinerário – lógica da concreção, não no sentido de um *organum*, pois de sua ótica dialética *não se aplica*, mas *se descobre*.

Razão pela qual as articulações entre as categorias (ao mesmo tempo do real e da representação) da universalidade, particularidade e singularidade emergem como decisivas.

É por meio precisamente da lógica da particularidade que o processo de concreção pode ter lugar. Sem esta, o pensamento contrapõe abstratamente a empiria à generalidade, o que torna impossível a demarcação especificadora do objeto real, colhido em sua totalidade. Ou seja, para exemplificar, sem a lógica da concreção ou da particularidade, cancela-se, à semelhança do que faz todo pensamento burguês, como Lukács muito bem apontou, precisamente o *ente* que mais importa concretar – a classe. É o truque lógico que faz desaparecer, aos olhos da teoria burguesa, o proletariado.

O lamentável é que, para alguns no seio marxismo, esta “mágica” passou a ser também desejável, cobiçada e *praticada*. E praticada não apenas enquanto forma teórica, mas também política. Não se encontrará nas linhas políticas do reformismo e do oportunismo qualquer vestígio de especificação ou concreção. Tudo se passa nas nuvens das generalidades e da poeira empírica.

Os marxistas já disseram muitas tolices sobre uma infinidade de coisas, mas uma de suas tolices maiores é não ter dito quase nada (com honrosa exceção de Lukács e pouquíssimos mais) sobre a lógica da concreção ou da particularidade, que é precisamente a “viagem de retorno” de que fala Marx na “Introdução” de [18]57, e que ele determina como “manifestamente o método cientificamente exato”. Nem mais, nem menos.

Que sejam, quanto às categorias em tela e às suas relações, profunda e essencialmente distintas as concepções de Marx e Hegel é o evidente. Isto, todavia, não impede de antemão que a forma hegeliana contenha, também ela, o “núcleo racional” que Marx apontava. Trata-se, aí, de levar à frente os estudos necessários, até o estabelecimento de modo completo e sistemático, a lógica da concreção na sua autêntica forma marxiana.

O mais são palavras vazias. Infladas por graves equívocos políticos, com os quais e com as quais seria desejável não mais precisar perder tempo.

O leitor que o diga.

III – *Re-começar*

Os dois últimos tópicos da parte anterior foram simples pinceladas. O que segue será menos do que um pontilhado. De fato, apenas um solitário ponto final. A lembrança necessária de que é preciso fazer – não “alguma coisa” –, mas a *coisa certa*. *Re-começar*.

O itinerário dos últimos 100 anos nos levou da nascente razão do mundo – a *Comuna de Paris* ao mundo sem razão do estupro – da *Comuna de Gdansk*. Decerto, uma bruma cobre este fim de século. E o final dos anos 900 repõe a mesma pergunta que empolgou seus primeiros dias: *Que fazer?*

Se há no que foi dito algo mais para o verdadeiro do que para o falso, a resposta, como toda boa resposta, não é invento, provém da lógica do que foi

analisado, na exata medida em que “os homens só se põem questões que já podem resolver”.

1 – Sem mito e sem mística, o *re-começo* é antes de tudo um *re-encontro* de classe, uma *re-tomada* do proletariado como centro da ação política.

Ação política, não *politicismo* nem *economicismo*, ou seja: movimento político que visa à *matriz* e ao conjunto da sociabilidade que esta engendra.

Este *recentrar* sobre o proletariado subentende sua independência, não apenas sindical e política, mas também sua independência *ideológica*, hoje especialmente importante. A demanda de um partido operário se põe nos mesmos termos.

Centralidade operária e sua *independência* que não compreende isolamento de classe, mas constituição do núcleo social decisivo de aglutinação e direcionamento.

2 – O *re-começo* é necessária e simultaneamente também o *re-encontro* com Marx.

Pelos textos e pela análise de nossas realidades. Sem disjunções mutiladoras.

Marx da ontologia e da revolução. Da representação que vai *até o fim* e da ação consciente, até a raiz, transformadora.

Um Marx digno de seu legado, que, um século depois de seu desaparecimento, vale a pena resgatar.

Revolução Russa e questão nacional em Mariátegui

Yuri Martins Fontes¹

Resumo:

Panorama das impressões de Mariátegui sobre temas relacionados à Revolução Russa, assunto que desenvolve em dezenas de textos (acontecimentos, instituições, personagens). Exilado na Europa pós-Guerra, trava contatos que lhe permitem se aprofundar nas experiências revolucionárias que pululavam pelo mundo. Admirador do “método” e da “fé” bolchevique – que injeta ânimo no socialismo então apassivado –, não se furta a polemizar com a Comintern quanto à questão nacional. Mesmo sendo um personagem periférico na geopolítica eurocêntrica, sua militância e pensamento original o ergueriam como uma das grandes vozes do marxismo do século XX.

Palavras-chave: Revolução Russa; questão nacional; marxismo; Internacional Comunista; socialismo; América Latina.

Russian Revolution and National question in Mariátegui

Abstract:

General overview of Mariátegui's impressions on themes concerning the Russian Revolution, subject which is developed in dozens of texts (comprising events, institutions and characters). Exiled in post-war Europe, he makes contacts with people which allow him to keep up to date with, and further understand the revolutionary experiences going on around the world at that time. Admirer of the bolshevik "method" and "faith" – which brings a new breath of enthusiasm to a socialism rendered somewhat passive –, he does not shrink from polemics with the Comintern as far as the national question is concerned. Even though he was a peripheral character in Eurocentric

¹ Doutor em história econômica (Universidade de São Paulo – USP) e jornalista, com Pós-doutorado em filosofia (USP) e história (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP).

geopolitics, his militant action and original thought have raised him to the status of being considered one of the great voices of twentieth-century Marxism.

Key words: Russian Revolution; national question; marxism; Communist International; socialism; Latin America.

O pensador marxista José Carlos Mariátegui é um autodidata que, embora não tenha frequentado o tão estrito ambiente universitário, aproxima-se cedo das letras pelos seus precoces trabalhos na imprensa e, em seguida, nelas pode se aprofundar dada a oportunidade que lhe surge de viajar pela Europa – em uma época de tensões latentes –, local em que vivenciaria mais de perto aquele momento ímpar que foram os primeiros anos de consolidação da Revolução de Outubro e a consequente ebulição social com que o evento chacoalhou o planeta. Por lá, trava importantes contatos políticos, intelectuais e literários e aprende idiomas, aproximando-se, assim, daquele acontecimento histórico extraordinário levado a cabo pelos bolcheviques que, como ele faz notar em diversos escritos sobre o tema, transformou a concepção de toda uma época. Na ocasião, viaja por vários países, mas não chega à Rússia, estabelecendo-se em Roma, base donde se articularia com a realidade de variadas partes do mundo – da política europeia aos levantes orientais – mediante contatos com revolucionários, escritores, intelectuais, jornalistas e viajantes de variadas tendências ideológicas.

Conforme expressaria mais tarde, em entrevista (“Una encuesta a Mariátegui”), seu método para manter-se a par da “atualidade internacional” é sempre o de “trabalhar, estudar e meditar” – evitando fiar-se “por demais” apenas nos “dados”, mas antes empregando-os como base “material” a partir da qual, com o empenho da “interpretação”, esforçava-se para alcançar uma explicação que desse conta de apreendê-los em seu contexto histórico (MARIÁTEGUI, [La novela y la vida,] 1984, p. 57).

É autor de várias dezenas de artigos sobre temas russos – tratando tanto da conjuntura e do desenrolar do processo insurgente como das instituições e lideranças do novo governo soviético. Além destes, a temática russa aparece em vários outros de seus ensaios – escritos que são permeados pelo “ideário” e “modelo” da Revolução comandada por Lênin, episódio que o marcaria e lhe

serviria como “guia”, não apenas filosófico ou político, mas para os variados campos sobre os quais disserta, inclusive a arte e a literatura; este é caso, especialmente, daqueles textos em que analisa o processo histórico mundial, ou polemiza com revisionistas e social-democratas em defesa do “materialismo histórico” e do “método revolucionário”, o qual na “etapa do imperialismo e dos monopólios” tinha de ser – afirma, no “Programa do Partido Socialista Peruano” – o método “marxista-leninista” (MARIÁTEGUI, 2011, p. 206)².

Formação e exílio

Nascido no fim do século XIX, nas montanhas de Moquegua (Peru), José Carlos Mariátegui (1894–1930) cedo se mudaria para Lima. Filho de uma família de trabalhadores humildes, sua juventude se dá em um conturbado momento histórico, em que dois acontecimentos históricos *extremos* promovem o questionamento daquela civilização dita *moderna* ou *ocidental*: de um lado, a I Guerra Mundial, evento em que as potências capitalistas mais “avançadas”, com o uso das tantas tecnologias desenvolvidas desde o início da Revolução Industrial, levam a humanidade a conhecer um de seus capítulos de maior barbárie da história universal; doutro, a Revolução Bolchevique, o “exemplo” vivo da práxis vitoriosa com que os soviéticos puseram em xeque o ceticismo confortável dos adeptos da *eterna espera* por dias melhores, propondo na prática, ao presente, uma alternativa à opressão e miséria capitalistas.

Começa, ainda adolescente, a trabalhar com tipografia no diário *La Prensa*; no prelúdio da I Guerra debuta na escrita com crítica literária e versos, mas logo veria publicados seus primeiros artigos jornalísticos sobre temas políticos. Esta atividade o aproxima do movimento operário de linha anarquista bakuninista, que já no fim do século tinha sido trazida à América por trabalhadores militantes imigrados da Europa. Sua facilidade, e mesmo seu dom artístico, com as palavras e a argumentação fariam deste jovem, que já nutria “inclinações” ao socialismo, um proeminente jornalista –mais tarde reconhecido como grande historiador e filósofo marxista. Às vésperas da Revolução Russa, torna-se cronista regular do jornal *El Tiempo* (1916), no qual se dedica ao embate político, denunciando a demagógica “democracia mestiça” – fonte de “divertimento” usada para desviar a atenção do povo, enquanto as classes dominantes da Costa peruana e seus aliados latifundiários

² Vide, em especial, os ensaios filosóficos contidos na publicação póstuma *Defensa del marxismo* (ed. bras.: MARIÁTEGUI, 2011).

consolidavam a nação como um “setor colonial” do imperialismo estadunidense (MARTINS FONTES, 2015, pp. 95 ss)³.

Em 1917, fica a par das sublevações de Petrogrado e Moscou por meio do teletipo. Rapidamente, a notícia do estabelecimento de uma nova ordem social ganha visibilidade por todo o mundo. No Peru, esta é uma época de forte alta nos preços dos alimentos e de consequente instabilidade social. Nesse contexto, Mariátegui apoia o movimento popular em ebulição e suas greves. Em seus *Apuntes autobiográficos* (de 1927), afirma que é em 1918 que, “nauseado” com a “política provinciana” de seu país, volta-se “resolutamente ao socialismo”. É nesse mesmo ano que dá início a suas atividades como *editor*, participando da fundação da revista *Nuestra Época* – publicação que, segundo o autor, não traçava ainda um efetivo “programa socialista”, mas já se colocava como um esforço nesse sentido; como o projeto não vai adiante, em 1919 funda o jornal *La Razón* – por meio do qual apoia as lutas universitárias e operárias que se acirram. Por esse período, uma greve geral é violentamente reprimida, e seus líderes são feitos presos políticos. Era o início de uma década de populismo direitista – economicamente pró-estadunidense, embora com alguma preocupação nacionalista. Mariátegui e seu jornal saem em defesa dos operários encarcerados – postura que tomaria sérias proporções, ao ser reconhecida e aclamada por uma multidão na praça pública limenha. Como consequência da projeção, meganhas fechariam a redação de *La Razón* um mês depois, e seu editor seria deportado à Europa, recebendo, não obstante, uma conciliadora bolsa governamental, sob a aparência de “propagandista do Peru no estrangeiro”; fora a forma encontrada pelo governo para evitar, em meio à agitação popular, mais desgastes ao presidente, cuja esposa coincidentemente era parente de Mariátegui.

Ele segue em viagem, rompendo, conforme declararia, com sua experiência inicial de literato “contaminado de decadentismo”. Passará três anos em terras estrangeiras, tendo conhecido vários países, e em especial a Itália – onde passa a residir e acaba por se casar.

Na efervescência da conjuntura europeia, estremecida em seus alicerces pela I Guerra e pela Revolução Russa, tem contato com as obras de Marx, Engels e Lênin, além do movimento comunista italiano e o surrealismo. Além disso, a família de sua companheira, Ana Chiappe, era do círculo de convivência do já então renomado filósofo Benedetto Croce, de modo que tem a

3 Vide sobre o tema meus trabalhos anteriores: *O marxismo de Caio Prado e Mariátegui* – formação do pensamento latino-americano contemporâneo (2015) e *Marx na América* – a práxis de Caio Prado e Mariátegui (2017), nos quais se encontra farta descrição bibliográfica das obras mariateguianas.

oportunidade de estabelecer interessantes contatos no meio intelectual e político. Por esses tempos, vivencia ocupações de fábricas, participa de congressos de trabalhadores e se aproxima do movimento em torno do periódico *L'Ordine Nuovo*, travando relação com o pensamento do marxista Antonio Gramsci e vivendo de perto tanto a fundação do Partido Comunista da Itália como a ascensão fascista no país.

Revolução Russa: o começo do “novo mundo”

Ao regressar ao Peru, em 1923, Mariátegui já defende publicamente seu ideal comunista. No Partido Bolchevique, enxerga a convergência *ótima* entre “teoria” e “prática”, entre *filosofia* e *ciência*. Em *Defesa do marxismo* (1929), escreve que Lênin é “incontestavelmente” o revigorador “mais enérgico e fecundo” do pensamento marxista (MARIÁTEGUI, 2011, p. 31).

No mesmo ano de seu retorno, Haya de la Torre o convida a palestrar nas Universidades Populares González Prada, base da qual se originaria a Aliança Popular Revolucionária Americana (Apra) – movimento internacional revisionista. O marxista ministraria três conferências sobre a Revolução Russa – publicadas postumamente na obra *História da crise mundial* (1959), a qual reúne estas e outras palestras sobre diversos processos revolucionários mundiais proferidas nessa instituição. Tais conferências sobre a Rússia seriam um importante contraponto ao discurso hegemônico com que a imprensa corporativa europeia-ocidental e estadunidense, mediante suas poderosas agências de notícias, inundavam o mundo com informações parciais, tendenciosas, fragmentadas e muitas vezes *diretamente* mentirosas sobre a ainda tão recente e desconhecida União Soviética (fundada havia apenas alguns meses).

Nessas e nas demais palestras, usa-se da palavra para difundir um pensamento marxista fortemente influenciado pela concepção de Lênin. Segundo a perspectiva mariateguiana, a realidade contemporânea vivia um momento de forte *polarização* – entre revolucionários e reacionários –, e nesse contexto as teses *evolucionistas* dos social-democratas já tinham caducado e de nada serviriam ao processo revolucionário mundial, que se iniciara na Rússia. As entidades de trabalhadores, diz ele, já não podem ser apenas “institutos de extensão universitária agnóstica e incolor” – mas têm de ser “escolas de classe” atuantes, posicionadas, ativas no trabalho de base (MARIÁTEGUI, 1959).

Mariátegui interpreta o fenômeno do fascismo como uma resposta do *grande capital* à grave crise sociopolítica – e filosófica – do pós-Guerra; uma

situação que, para ele, corroborava o “declínio” da sociedade ocidental, fenômeno já desenhado com a irracionalidade cheia de horrores e absurdos explicitada na I Guerra. Em lúcida e precoce interpretação, analisa que o fascismo não era estranho à ordem burguesa, muito pelo contrário, era a sua “solução”; trata-se da *reação* do capital à crise de suas instituições parlamentares, que já não serviam aos interesses da burguesia, neste que já era um período de “imperialismo monopolista”; ou, ainda, uma expressão de violência extremada das classes dominantes, que já não sentiam seus privilégios protegidos com aqueles mecanismos que permitiam liberdades minimamente democráticas (MARTINS FONTES, 2015, p. 107). “A Guerra Mundial não modificou ou fraturou unicamente a economia e a política do Ocidente” – afirma, em seu “Dos concepciones de la vida” (1925) –, “modificou ou fraturou também sua mentalidade e espírito.” Neste texto, pondera que o *evolucionismo social*, ou o excesso de racionalismo *cientificista* dos tempos pré-bélicos, tinha engendrado, não só nos conservadores, mas também nos socialistas (refere-se à social-democracia “passiva” da II Internacional), um “respeito supersticioso pela ideia de progresso”. Era como se a humanidade, com seu “bem-estar material” e a “potência física das urbes”, tivesse encontrado uma “via definitiva”, diante de que não caberiam maiores esforços, a não ser o da (eterna) *espera*. Assim, uns e outros, socialistas e reacionários, viriam contraditoriamente a “coincidir” na sua defesa de uma ideia *positivista* de “progresso”, pautada em uma suposta *via pacífica* de recusa à violência. O ideal dessa geração, diz Mariátegui, era o de “viver docemente” – mas a Guerra não perdoaria esta compreensão “frívola e estúpida”, e a Europa “dilacerada” logo mudaria de “mentalidade” (MARIÁTEGUI, [*El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*,] 1969, pp. 13 ss). Efetivamente, o pensador pondera – com Georges Sorel – que a “violência” estava *dada*, estava posta e não havia como evitá-la; caberia, assim, *orientá-la* em prol da possibilidade de seu próprio fim. Diante deste panorama lancinante, enxerga a Revolução Russa como a grande esperança para a libertação dos trabalhadores espoliados, como o momento-chave para a virada emancipatória da história, quando as “energias românticas do homem ocidental”, que estiveram “anestesiadas” durante um confortável período de paz, renasceram “tempestuosas”, ressuscitando com elas também o valor ou o “culto da violência”⁴. A Revolução Soviética foi que veio insuflar no envelhecido movimento socialista um novo “ânimo guerreiro”.

4 Nota-se aqui a leitura que Mariátegui faz do pensamento romântico de Georges Sorel, sindicalista-revolucionário autor da impactante obra *Reflexões sobre a violência* (1908), leitura esta que não denota propriamente uma “influência”, mas antes uma apropriação, de acordo com seus próprios fins marxistas revolucionários.

Os bolcheviques, ao contrário dos pacifistas da Internacional Socialista, não padeciam da antiga “superstição do progresso”, pois foram “testemunhas” – “conscientes ou inconscientes” – do que a Guerra demonstrara à humanidade, a saber: que era possível ocorrerem “acontecimentos superiores à previsão da Ciência”, e ainda mais grave, “contrários ao interesse da civilização”. Assim, a burguesia, “assustada pela violência bolchevique, apelou para a violência fascista”. Mariátegui conclui este que é um de seus mais clássicos ensaios colocando que o homem contemporâneo tem “necessidade de fé”, não uma fé religiosa, como no passado, mas uma “fé combativa”, uma esperança racional na liberdade – algo que faltara à social-democracia; uma postura de vida ou *subjetiva* que se distingue frontalmente do “ceticismo” ou “niilismo” típico do burguês (MARIÁTEGUI, [*El alma matinal...*] 1969, pp. 13 ss).

Mais tarde, em suas polêmicas revolucionárias escritas entre 1928 e 1929, Mariátegui reafirma sua admiração e estima por Lênin – “revolucionário e estadista genial”, “figura coroada de lenda, de mito e de fábula” (MARIÁTEGUI, [*La escena contemporánea*,] 2010b, p. 370) –, bem como explana sua confiança nos caminhos históricos franqueados pela Revolução Bolchevique, esta que ele julga ser a “expressão culminante do marxismo teórico e prático”:

Lênin aparece incontestavelmente em nossa época como o restaurador mais enérgico e fecundo do pensamento marxista (...). A Revolução Russa constitui, quer aceitem ou não os reformistas, o acontecimento dominante do socialismo contemporâneo. É nesse acontecimento, cujo alcance histórico não se pôde ainda medir, onde se deve buscar a nova etapa marxista. (MARIÁTEGUI, 2011, p. 31)

Em seu entender, se Paul Valéry bem coloca que Kant “engendrou Hegel”, e que este “engendrou Marx...”, pode-se também complementar este dito com a proposição de Charles Achelin⁵, que substituiu as reticências de Valéry “pelo nome de Lênin” (MARIÁTEGUI, 2011, p. 43).

A Revolução Russa, diz Mariátegui, em debate com o reformismo social-democrata da II Internacional, “produziu um tipo de homem pensante e operante que deveria dar algo que pensar a certos filósofos baratos carregados de todos os preconceitos e superstições racionalistas”:

A I Internacional, fundada em Londres por Marx e Engels, foi somente um rascunho, um germe, um programa. A realidade internacional ainda não estava definida. O socialismo era uma força em formação. Marx acabara de lhe dar concretude histórica. Cumprida sua função (...) submergiu na confusa nebulosa da qual havia emergido (...). Alguns anos depois, a Internacional reapareceu

5 Também conhecido como Charles Hainchelin (1901-44).

vigorosamente. O crescimento dos partidos e sindicatos socialistas requeria uma coordenação e uma articulação internacionais. A função da Segunda II Internacional foi quase que unicamente uma função organizadora. Os partidos socialistas da época efetuavam um trabalho de recrutamento. Sentiam que a data da revolução social se achava distante. Propuseram-se, por conseguinte, à conquista de algumas reformas interinas. O movimento operário adquiriu, assim, um ânimo e uma mentalidade reformistas. (MARIÁTEGUI, 2011, pp. 154 ss)

A consequência desse processo foi que a Internacional Socialista acabou por se “habituar” ao reformismo, e isto, em um momento de resistência à Guerra – o qual exigia, portanto, uma atitude “revolucionária” –, faria que ela naufragasse com seu “pacifismo estático”. No entanto, algumas minorias dissidentes continuaram representando fielmente sua “tradição” e “ideário”, vindo a se reunir nos congressos de Kiental e de Zimmerwald, na Suíça, em que rascunhariam as bases do que seria a III Internacional. E seria a Revolução Russa a grande “impulsionadora” deste novo movimento – conforme observa o autor –, muito embora aquela social-democracia frouxa, anacrônica e desacreditada se recusasse a perecer:

Sob suas bandeiras [da III Internacional] agruparam-se os elementos revolucionários do socialismo e do sindicalismo. Mas com a mesma mentalidade, os mesmos homens e o mesmo pacifismo platônico dos tempos pré-bélicos, reapareceu a II Internacional. Em seu estado-maior concentram-se os líderes clássicos do socialismo: Vandervelde, Kautsky, Bernstein, Turati etc (...). Agem como se a Guerra não tivesse destruído nada, não tivesse fraturado nada, não tivesse interrompido nada. Não admitem, nem compreendem a existência de uma nova realidade. Os que aderiram à Segunda II Internacional são em sua maioria, velhos socialistas. Já a Terceira III Internacional, ao contrário, recruta o grosso de seus adeptos por entre a juventude. Este dado indica, melhor que qualquer outro, a diferença histórica de ambos os agrupamentos. (MARIÁTEGUI, 2011, pp. 154 ss)

Daí, Mariátegui infere que, se a Internacional Socialista foi uma “máquina de organização”, a Internacional Comunista era uma “máquina de combate”. Se foi Marx quem “deu início” a esse “tipo de homem” de “ação e pensamento”, é contudo nos líderes soviéticos que transparece com traços mais delineados o perfil do “ideólogo realizador”. “Lênin, Trotsky, Bukhárin, Lunacharsky – reflete Mariátegui – filosofam na teoria e na práxis”. Cita o exemplo de Lênin, que, ao lado de seus “trabalhos de estrategista da luta de classes”, ainda encontrou tempo para se dedicar a nos explicitar organizadamente suas ideias na obra *Materialismo e empiriocriticismo* (1909); e também Trotsky, que, por

sua vez, em meio ao “desenrolar da guerra civil” e das discussões do Partido, também logrou tempo para se ocupar (1922-23) com suas “meditações” literárias, escrevendo *Literatura e revolução* (note-se que a literatura foi tema que desde jovem atraiu com entusiasmo a atenção de Mariátegui); e o marxista peruano não se esquece também da grande figura feminina revolucionária (ele que foi um dos primeiros marxistas a debater o tema do feminismo⁶): “E acaso não se reuniram a toda hora em Rosa Luxemburgo a *combatente* e a *artista*?” (MARIÁTEGUI, 2011, pp. 46 ss)

Neste conflito “entre duas mentalidades”, “entre dois métodos do socialismo”, o autor põe dentre seus personagens principais, ao lado de Lênin, o nome de seu “discípulo” Zinoviev: “o crítico mais ácido e mais contundente da II Internacional”, para quem a Guerra “antecipou”, ou melhor, “precipitou” a era socialista. Já existiriam as “premissas econômicas” da revolução proletária, “mas falta-lhe ainda a orientação espiritual da classe trabalhadora”; e isto, a Segunda II Internacional, com sua crença nas vias pacíficas de uma “doce transição do capitalismo ao socialismo”, não pôde, nem pode, fornecer. Daí a necessidade da III Internacional, que, como ressalta Zinoviev, não se restringe mais aos povos do Ocidente, aos “homens de cor branca”, pois a Revolução, para além dos povos europeus, é um universal “despertar das massas oprimidas” – que deve abranger todo o mundo.

Observa, entretanto: a “crítica ácida” de Zinoviev não se dirige apenas aos “socialistas reformistas”, mas ele polemiza também com comunistas que se afastam da “teoria e prática leninistas”. É o caso de seu embate com Trotsky – questão que ganhou “ressonância mundial”: Trotsky, Preobrajensky e alguns outros líderes do Partido Comunista Russo se puseram a atacar a “velha guarda” do Partido – escreve Mariátegui –, incitando contra suas posições os estudantes de Moscou, um gesto que Zinoviev acusou de “demagógico”, vista a falta de uma argumentação respaldada, e respondeu com certo tom irônico, ressaltando a *incipiência política* dos acusadores: “apesar de estudarem *O capital* de Marx desde há seis meses, não governam ainda o país”! O debate, lembra o autor, resolveu-se a favor da tese de Zinoviev, sustentado não só pela “velha”, mas pela “nova guarda leninista”. “Toda a vida deste grande agitador é uma vida polêmica.” (MARIÁTEGUI, 2011, pp. 46 ss)

Mesmo com seu implícito apoio, neste caso, à posição de Zinoviev – o qual, de sua parte, ao tomar conhecimento das ideias mariateguianas, que ganham repercussão com a publicação de seu *Sete ensaios de interpretação da*

6 Vide o artigo “As reivindicações feministas” (1924), incluído em *Defesa do marxismo* (2011).

realidade peruana (1928), declara ser o marxista peruano um “autêntico criador” (BAUER; PARIS *et al.*, 1976) –, entretanto, vale salientar que Mariátegui, por outro lado, não deixa de manifestar apreço pela figura de Trotsky, a quem considera não “apenas um protagonista”, mas “também um filósofo, um historiador e um crítico da Revolução” (MARIÁTEGUI, 2011, pp. 141 ss). “Naturalmente”, pondera, “nenhum líder da Revolução pode carecer de uma visão panorâmica e certa de suas raízes e gênese” – como é o caso de Lênin, que se distinguiu por sua “singular faculdade de perceber e entender a direção da história contemporânea e o sentido dos acontecimentos”⁷. No entanto, observa, enquanto os “penetrantes estudos” de Lênin se centram nas questões “políticas e econômicas”, Trotsky interessa-se pelas “consequências da Revolução” também na “filosofia e na arte”, polemizando com escritores e artistas que anunciam uma suposta “chegada” de uma “nova arte”: a “arte proletária”. Mariátegui demonstra aqui seu acordo com a ideia de Trotsky, que nega tal tese: a Revolução ainda está em seu “período embrionário”, e seus protagonistas, logicamente, gastam seu tempo e energia com suas lutas por “abater a burguesia”, por resolver seus problemas mais imediatos, “econômicos, políticos e educacionais”. “A cultura – ele cita Trotsky – não é a primeira fase de um bem-estar: é um resultado final.”

Apesar desta simpatia que Mariátegui manifesta por Trotsky em alguns escritos, chegando mesmo a demonstrar apoio a certas posições do russo e de sua *Oposição de Esquerda* (no âmbito do debate no interior do Partido Comunista Soviético), Mariátegui, no aquecer do conflito – cuja progressão autoritária ele não viveria para testemunhar –, avaliará em “El exilio de Trotsky” (1929) que, se a posição deste lhe parece uma legítima e saudável “prova de vitalidade” da política soviética, não obstante, suas qualidades “até o momento” não são suficientes para “dar-se razão ao trotskismo” em seu propósito de assumir o comando soviético. Para Mariátegui, o atual governo, embora abalado com a morte de Lênin – fato que deixou vacante o “posto de chefe genial” e de “imensa autoridade pessoal”, colocando a Revolução em etapa tão delicada –, ainda é o que demonstra ter “maior capacidade objetiva” para a “realização do programa marxista”. Embora Trotsky se destacasse – reflete – por sobre seus camaradas devido a sua “brilhante” personalidade, “faltava-lhe vinculação sólida e antiga” com a “equipe leninista”; além disto, até

7 Note-se aqui a importância filosófica que Mariátegui dá ao conceito de “sentido” histórico – ou “bússola” –, sobre o qual discorre em alguns de seus escritos; nesta ideia, como inclusive em muitas outras, o marxista se aproxima de outro grande pensador materialista histórico de seu tempo (período de formação de um pensamento marxista original na América), Caio Prado Jr. Sobre o tema, vide os meus trabalhos já mencionados (MARTINS FONTES, 2015; 2017).

antes da Revolução suas relações “com a maioria de seus membros” haviam sido “muito pouco cordiais” (MARIÁTEGUI, [*Figuras y aspectos de la vida mundial – III,*] 1970, pp. 19 ss).

Desse debate vale, enfim, frisar, sobretudo, o posicionamento do pensador peruano ao reiterar a necessidade “vital” e “útil” do conflito político que – até então – se desenvolvia de modo *dialético* entre ambas as *posições* do Partido: é vital a “crítica vigilante”, pois que senão corre-se o “risco” – ressalta ele, antecipando o problema que se agravaria – de “se cair em um burocratismo formalista, mecânico” (MARIÁTEGUI, 1970, pp. 19 ss).

Outra personagem revolucionária crucial que chama a atenção de Mariátegui, neste período do processo de construção das novas estruturas soviéticas, é Lunacharsky – o “comissário de Instrução Pública dos soviets”, cuja figura se impunha sobre as críticas *levianas* do Ocidente, quando a Revolução era difamada como “ameaça para a civilização”, e o bolchevismo, descrito como uma “horda bárbara” que, na “atmosfera irrespirável” em que lançara a nação, não ofereceria condições para a “Arte e a Ciência”. Estas conjecturas de “lúgubres augúrios” sobre o futuro da cultura russa, porém – afirma Mariátegui –, “já estão liquidadas”; e uma das principais causas desse novo ânimo é exatamente aquela realizada “no terreno da instrução pública”.

A cultura russa, nos tempos do tsarismo, estava dominada por uma pequena elite. O povo sofria não só de uma grande miséria física, mas também de uma grande miséria intelectual. As proporções de analfabetismo eram aterradoras. Em Petrogrado, o censo de 1910 acusava 31% de analfabetos e 49% de semianalfabetos. Pouco importava se a nobreza se apresentasse com todos os refinamentos da moda e da arte ocidentais, ou que na universidade fossem debatidas todas as grandes ideias contemporâneas. O mujique, o operário, a multidão eram estranhos a essa cultura. (MARIÁTEGUI, 2011, pp. 144 ss)

Neste cenário desolador, a Revolução deu a Lunacharsky o “encargo de fincar as bases de uma cultura proletária”: “Os materiais disponíveis para esta obra gigantesca não poderiam ser mais exíguos.” Obviamente, pondera o autor, os soviets gastavam a maior parte de suas “energias materiais e espirituais” com a defesa militar e econômica da Revolução, que era então atacada por forças reacionárias – internas e do Ocidente – por vários flancos. Lunacharsky não só contava com poucos auxiliares, poucos professores e escolas precárias, como ainda os homens de ciência e letras – “quase todos elementos técnicos e intelectuais da burguesia” – se dedicavam a “sabotar” os esforços revolucionários. Lunacharsky chegou a se sentir sem forças, mas o apoio da “autoridade” dos “homens da Revolução” lhe traria a fé que não voltaria a abandoná-lo. Mesmo com os devastadores efeitos de um conflito bélico daquela

magnitude o patrimônio histórico russo tinha sido poupado, e Lunacharsky lograria então protegê-lo definitivamente e torná-lo realmente público:

Os museus públicos se enriqueceram com os quadros, estátuas e relíquias de coleções privadas. As obras de arte, antes monopolizadas pela aristocracia e burguesia russas, em seus palácios e mansões, são agora exibidas nas galerias do estado. Antes, elas eram um luxo egoísta da casta dominante; agora são um elemento da educação artística do povo. (MARIÁTEGUI, 2011, pp. 144 ss)

Mais “fecundo e criador ainda”, nota Mariátegui, foi seu trabalho junto às escolas, abrindo caminhos por sobre obstáculos à primeira vista “insuperáveis”: “insuficiência do orçamento da instrução pública”, “pobreza do material escolar” e “falta de professores”. Mesmo assim, os soviets conseguiram manter um número de escolas “várias vezes superior” ao do regime tsarista: em 1917, as escolas eram 38 mil; em 1919, já eram 62 mil; e posteriormente muitos novos estabelecimentos de ensino foram abertos. Decerto, a “limitação de seus recursos” não permitiu ao estado comunista cumprir integralmente parte de seu programa, que consistia em prover aos estudantes “alojamento, alimentação e vestimenta”; mas, “apesar de tudo”, são “700 mil” as crianças que “moram” em escolas públicas internas. Mariátegui destaca também a destinação dada aos edifícios magnânicos e históricos – documentos de *cultura* e *barbárie*, como diria Walter Benjamin⁸ – da burguesia: “Muitos luxuosos hotéis e muitas mansões ensolaradas foram transformados em colégios ou casas de saúde para crianças.” (MARIÁTEGUI, 2011, pp. 144 ss)

Mariátegui conclui, esperançoso, suas conjecturas sobre o futuro da cultura na Rússia afirmando que, “para os revolucionários russos, a criança representa realmente a nova humanidade” – ao que cita a “precisa observação” do economista francês Charles Gide, que nota que na União Soviética é a criança o principal “usufrutuário”, o “*profiteur*” da Revolução.

De fato, ainda que a União Soviética tenha tido seus retrocessos e, por fim – em grande medida – se desfeito, após quase um século, não se pode deixar de levar em consideração os imensos, e até então imponderáveis, êxitos que a Revolução proporcionaria à Rússia e demais nações soviéticas, até então dentre as mais atrasadas da Europa e Ásia. Não é preciso ir longe nesta argumentação: em menos de um século, a Rússia cumpriu em sua história uma

8 Benjamin, como Mariátegui, é considerado representante primeiro do marxismo romântico; isto porque ambos deram centralidade à subjetividade, ao sentimento, no marxismo, em tempos de hegemonia da pura objetividade – conforme os cânones abstratos do desvio positivista que acometeu o marxismo na passagem do século XIX para o XX; isso não significa, entretanto, que não defendessem também a fundamental objetividade ou cientificidade do materialismo histórico.

evolução social, cultural e econômica que os ricos europeus ocidentais, mesmo com sua precoce, proveitosa e desonesta Revolução Industrial – propiciada, desde o século XVI, pelo genocídio dos povos originários da América e a pilhagem de seus saberes e recursos naturais –, ainda assim tardaram cinco séculos para consumir.

E veja-se hoje: a Rússia, mesmo sem o poder da União Soviética, mostra-se ainda como uma grande potência com capacidade – e intenção – de fazer frente aos Estados Unidos, enquanto a Europa, cada vez mais vassala da superpotência, afunda entre a supressão autoritária de mínimos direitos sociais e a degeneração ética – que pode ser notada generalizadamente na ascensão da mentalidade e política fascistas.

A Internacional Comunista e a questão nacional

Entusiasmado com as conquistas da Revolução Soviética, Mariátegui volta da Europa com a incumbência – a ele designada em reuniões com camaradas conterrâneos que conhece por lá – de criar um partido comunista no Peru. Assim, naquele contexto tão diverso, que era o de sua nação latino-americana, Mariátegui empreenderá seus esforços para fundar uma organização partidária que estivesse à altura das novas tarefas necessárias a essa nova “era socialista”.

Em 1928, lidera a fundação do Partido Socialista Peruano, colocando como prioridade sua vinculação à III Internacional, organização da qual já aproximara e de que não mais se afastaria, apesar de algumas importantes polêmicas travadas – pois que com seu veio polemista jamais renunciou à independência de sua crítica. O nome “Socialista” é uma forma que encontra para evitar problemas e isolamento em um país como o seu, de mentalidade ainda tão reacionária. Como secretário-geral, defende a ideia de que o Partido deveria adaptar sua ação às condições sociais peruanas, mas sem deixar de observar critérios mais universais, pois que as circunstâncias nacionais estavam naturalmente submetidas à “história mundial”. O método de luta, declara, seria o *marxismo-leninismo*, e a forma, a *revolução*.

Entende o marxismo, não obstante, como um pensamento aberto, recusando, assim, quaisquer dogmas que o quisessem enrijecer, caso de certo socialismo *positivista* e *eurocêntrico* – de visão “etapista” que tinha o modelo europeu como *universal* –, postura que contaminara a Internacional Socialista, e que, em certos aspectos, manter-se-ia (e mais tarde, se agravaria) nas posições da Internacional Comunista.

Para Mariátegui, era imprescindível incorporar o marxismo às

peculiaridades históricas de cada nação, apropriando-se criativamente da teoria começada por Marx. O dogma “positivista” – usa o termo em sentido lato –, infiltrado no socialismo e influente por dentre reformistas peruanos à época (como Haya), previa certa “evolução natural” da sociedade, conforme se dera na história europeia. A partir de tal premissa, os reformistas concluíam a necessidade de “alianças” entre trabalhadores e parcelas supostamente “nacionais” das classes burguesas, de modo a se consumir, primeiramente, aquela que seria a “etapa burguesa” da Revolução – antes de se poder pensar na passagem ao socialismo, efetivamente.

No impactante artigo Punto de vista anti-imperialista, Mariátegui, contrariamente a essas tendências, argumenta que as elites peruanas – e note-se que isso vale para a América Latina de modo geral – não têm *nenhum* interesse em se confrontar com o imperialismo, como “ingenuamente” pressupunham (e pressupõem) alguns socialistas. Diferentemente, por exemplo, dos países orientais, as classes dominantes de nossas nações não são ligadas ao povo por um passado histórico ou cultura comuns, mas antes: o “aristocrata” e o “burguês” desvalorizam, “desprezam” o que é “popular”, o que é “nacional”, pois se sentem europeus, veem-se como “brancos” – e nisto, aliás, são imitados pelo pequeno-burguês “mestiço”, que quer parecer europeu em busca de *status social* (MARIÁTEGUI, [Ideología y política,] 1971, p. 53)⁹.

No artigo El problema de las razas en América Latina, afirma: “Os elementos feudais ou burgueses em nossos países sentem pelos índios, como pelos negros e mestiços, o mesmo desprezo que os imperialistas brancos” – e, portanto, é somente a “revolução socialista” que pode barrar o *imperialismo* de um modo radical. O materialismo histórico, embora tenha começado na Europa, não é um movimento específico ou particular de um povo, mas um “processo mundial” – à semelhança do capitalismo (MARIÁTEGUI, 1971, p. 67).

Pondera, portanto: é vital ao marxismo absorver o que de melhor há em cada distinta cultura, em cada diferente concepção de vida, em um movimento dialético que confronte tais oposições, tais saberes, ocidentais e orientais (note-se que ele usa o termo “oriental” no sentido do não-ocidental, incluindo assim os saberes indígenas, no caso, o dos incas – sobretudo sua desenvolvida formação socioeconômica, que ele denomina “socialismo agrário”¹⁰).

**

⁹ Vide sobre esse debate Fanon (1952).

¹⁰ Vide sobre o tema Mariátegui (2008), bem como meus citados trabalhos anteriores.

Em meados de 1929, os membros do Partido Socialista Peruano, Julio Portocarrero e Hugo Pesce, dirigem-se a Buenos Aires para representar seu partido na I Conferência Comunista Latino-Americana, portando consigo as *Teses* mariáteguianas sobre a questão indígena – visto que o autor esteve impossibilitado de fazer a viagem por motivo de saúde. As três *Teses* que seriam apresentadas por seus camaradas eram: “Antecedentes e desenvolvimento da ação classista”, “Ponto de vista anti-imperialista” e “O problema das raças na América Latina”. Na ocasião, apesar da ausência, Mariátegui foi eleito membro do *Conselho Geral da Liga Anti-Imperialista*, vinculando-se assim organicamente à Internacional Comunista – da qual ele já havia se aproximado ao escrever, algum tempo antes, um dossiê para a *Agência de Informação Soviética* (MARTINS FONTES, 2015, pp. 115 ss).

Como mencionado, a Internacional tinha sido recentemente formada sob o impacto da Revolução Russa (no ano de 1919, em Moscou), pelos líderes bolcheviques, com o propósito de construir uma revolução de âmbito mundial – e, portanto, o poder do Partido Comunista russo sobre os movimentos comunistas de todo o mundo era bastante grande.

No que se refere à questão nacional na América, ocorre que nos anos 1920 membros da III Internacional defendiam controversa tese de se promover a criação de “repúblicas nativas independentes” destinadas unicamente para as populações negras, em países multiétnicos, como a África do Sul e os Estados Unidos. Baseavam-se para tanto em certa leitura um tanto desviada de Lênin, quando o dirigente soviético argumentava que as minorias nacionais tinham direito à autodeterminação, e mesmo à independência. Na Conferência de Buenos Aires, ocasião em que a questão nacional na América ganhou amplitude em meio aos debates dos comunistas, foi levantada essa proposta de criação de estados indígenas, ideia como que “importada” desde a Europa. As *Teses* de Mariátegui se opõem ao abuso de tal *transposição* teórica. Afirmam que a questão indígena é um problema essencialmente de *classes*, e que em seu núcleo não estavam as divisões raciais, mas a posse da terra¹¹. Daí que a solução não se encontrasse em novos *estados independentes*, mas sim na *revolução socialista*. Vale ressaltar que, com essa posição, Mariátegui manteve uma leitura muito mais *tradicional* dos “princípios originais” do marxismo do que a própria Internacional, que se pretendia *ortodoxa*. As três *Teses* de Mariátegui argumentam que o “problema indígena” era fundamentalmente gerado pela

¹¹ Note-se que, embora tal posição firme tenha sido necessária no calor do debate, talvez Mariátegui tenha relativizado demais a importância da questão étnica – debate hoje proeminente.

distribuição injusta das terras e pela estrutura ainda em grande medida *feudal* do campo peruano. Expõem o fato de que o Peru vivia uma realidade bastante diferente das nações mais “ocidentalizadas” e industrializadas da América (Argentina, Brasil etc.): lá, os trabalhadores do campo perfaziam três quartos da população, sendo que nove dentre dez camponeses eram sem-terra – vivendo pois como *servos*.

Embora enfatize uma *singularidade* da sociedade peruana, de acordo com uma perspectiva colocada pelo próprio Lênin, Mariátegui seria criticado por alguns membros da Internacional. Diante disso, argumenta que tal crítica era contraditória com o pensamento leninista, o qual, em *Algumas particularidades do desenvolvimento histórico do marxismo*, defendeu a aplicação do marxismo a cada realidade concreta, e além disso via a *teoria* não como um mero e rígido *dogma*, mas como um “guia vivo” para a ação (LÊNIN, s/d¹²).

Assim, a proposta de Mariátegui é a de que os revolucionários tinham de lutar junto aos negros e índios americanos não pela constituição de um estado separado, mas por um governo de operários aliados a camponeses que representasse todas as etnias – de modo a poder emancipar a todas elas. Do contrário, o que se teria, afirma, seria um “estado indígena burguês, com todas as contradições internas e externas dos estados burgueses” (MARIÁTEGUI, [Ideologia y política,] 1971, pp. 48 ss).

Por outro lado, outro ponto fundamental das *Teses* mariateguianas é o que toca no papel socioeconômico dos indígenas nos Andes – na agricultura, nas minas, na indústria; ele aí apresenta um detalhamento do contexto histórico e econômico da região, para demonstrar sua ideia de que por entre os incas havia condições socioculturalmente favoráveis ao “comunismo”, o que poderia facilitar a tais populações uma passagem direta de sua economia, ainda majoritariamente comunitária, ao sistema socialista – sem a necessidade de passar pela degradante “etapa capitalista”, o que implicaria a proletarianização e consequente pauperização de grande contingente campesino.

Essa tese foi de encontro àquela então dominante na III Internacional, que – em uma contraditória semelhança com a II Internacional, a que se opunha – pregava (segundo uma visão não menos *eurocêntrica* da história) que o caminho da revolução em países periféricos devia passar pelo *capitalismo* (como se dera na Europa ocidental), tal como uma *missão*

12 Vale uma digressão para observar que publicações “sem data” (s/d) foram muito comuns como método de se escapar à censura ditatorial; é o caso também das *Obras Escolhidas*, em três volumes, publicadas durante a ditadura militar brasileira pela Alfa-Ômega (conforme informação recolhida junto aos próprios editores).

civilizatória.

Frente à divergência, Mariátegui reitera (em Punto de vista anti-imperialista e Mensaje al Congreso Obrero) sua leitura de que o materialismo histórico não é uma teoria estagnada, mas um *método* interpretativo vivo – e mais ainda, uma prática de vida “heroica” e “criadora”, de maneira que cabia aos povos construir sua própria revolução de acordo com a cultura e história de cada país (MARIÁTEGUI, 1971, pp. 53 ss; 2011, pp. 60 ss).

Eram ainda tempos de *dialética revolucionária*, e as teses de Moscou não tiveram um tom impositor. Dessa forma, ao término da *Conferência de Buenos Aires*, o suíço Jules Humbert-Droz (do Comitê Executivo da Internacional e ministro do *Secretariado Latino*) defendeu a comitiva andina, afirmando que estava de acordo que a “autodeterminação” não era uma solução para os tão complexos problemas étnicos da América, e que isso passava, como propunha Mariátegui, pela questão agrária; concluiu afirmando que uma estratégia revolucionária para a região necessitava de uma análise mais aprofundada daquela *realidade* (SECRETARIADO SUDAMERICANO–IC, 1929).

Apesar da polêmica e críticas sofridas, Mariátegui e seu partido não se afastariam da Internacional Comunista. Como já mencionado – e está escrito no “Programa” de seu Partido –, desde sua fundação o Partido Socialista Peruano se declarou um partido *marxista-leninista*, o que denota o valor que Mariátegui e seus camaradas davam à unidade representada por esta organização partidária – o *partido internacional* dos trabalhadores, que passava um sentimento de esperança e comunhão, fazendo que cada revolucionário, em qualquer situação e em cada parte do mundo, jamais se sentisse sozinho.

No ano seguinte, seu estado de saúde voltou a se agravar – fruto da falta de adequados cuidados médicos quando do início de seu problema na perna, ainda na juventude humilde. O grande marxista latino-americano – que não chegaria a completar 36 anos de idade, mas que, apesar disto, legou aos explorados do mundo uma densa obra publicada em quase 20 volumes –, em um de seus últimos discursos, orientou todos os revolucionários a estudarem o “leninismo”.

Referências bibliográficas

BAUER, O.; PARIS, R.; MARIÁTEGUI *et al.* *Marxists e nacions en lucha*. Lyon:

- Sector Scientific de l'Institut d'Estudis Occitans, 1976.
- BAZÁN, Armando. "Mariátegui y su tiempo". In: *Obras completas de Mariátegui* t. XX. Lima: Amauta, 1964.
- BEAUDET, Pierre. "Socialisme et libération nationale". In: MARIÁTEGUI, J. C.; GARCÍA, L. *Indianisme et paysannerie en Amérique Lat.* Paris: Syllepse, 2013.
- BECKER, Marc. Mariátegui y el problema de las razas en América Latina. *Revista Andina* (Chile), n. 35, jul. 2012. Disponível em: <<http://www.archivochile.com>>, acessado em 21 nov. 2013.
- BELLOTTO, M.; CORRÊA, A. M. "Mariátegui: gênese de um pensamento latino-americano". In: *Mariátegui: Política*. São Paulo: Ática, 1982.
- BORÓN, A. et al. *A teoria marxista hoje*. São Paulo: Expressão Popular/Clacso, 2007.
- BOSI, Alfredo. A vanguarda enraizada: o marxismo vivo de Mariátegui. *Estudos Avançados*, São Paulo, n. 8, v. 4, jan./abr. 1990.
- COUTINHO, Carlos N. "Uma via 'não-clássica' para o capitalismo". In: D'INCAO, Maria (Org.). *História e ideal*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- _____. La filosofía de la praxis en Brasil. *La Haine*, 23 set. 2012. Disponível em: <<http://www.lahaine.org>>, acessado em 16 jul. 2014.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas* [1952]. Salvador: Edufba, 2008.
- FERNANDES, Florestan. Significado atual de José Carlos Mariátegui. *Princípios*, n. 35, 1994-1995.
- FLORES GALINDO, Alberto. *La agonía de Mariátegui*. Lima: Desco, 1980.
- HINOJOSA, G. P. La formación socialista revolucionaria italiana de Mariátegui y la ortodoxia socialista rusa. *Rebelión*, 2008. Disponível em: <<http://www.rebelion.org>>, acessado em 1 dez. 2013.
- HOBSBAWM, Eric J. *Nações e nacionalismos desde 1780*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- LÊNIN, Vladimir Ilitch. "Algumas particularidades do desenvolvimento histórico do marxismo". In: *Obras completas* v. XVII. Madri: Akal, s/d.
- LÖWY, Michael. El marxismo romántico de José Carlos Mariátegui. *Archivo Chile*. Disponível em: <<http://www.archivochile.com>>, acessado em 1 abr. 2013a.
- _____. Entrevista com Michael Löwy (Paris, jun. 2013, com os entrevistadores: Yuri Martins Fontes; Ana Vlândia Cruz). *Mouro*, São Paulo, n. 8, ano 5, dez. 2013b.
- LUNA VEGA, Ricardo. *Sobre las ideas políticas de Mariátegui*. Lima: Edic. Unidad, 1984.

- MARIÁTEGUI, José Carlos. “Historia de la crisis mundial – conferencias” [1923]. In: *Obras completas* t. VIII. Lima: Amauta, 1959.
- _____. “La escena contemporánea y otros escritos” [1925]. In: *Obras completas* t. I. Lima: Editora Amauta, 1964.
- _____. “El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy”. In: *Obras completas* t. III. Lima: Editora Amauta, 1969a.
- _____. “Cartas de Italia”. In: *Obras completas* t. XV. Lima: Amauta, 1969b.
- _____. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Expressão Popular/Clacso, 2008.
- _____. *Ideología y política y otros escritos*. Caracas: El Perro y la Rana, 2010a.
- _____. *La escena contemporánea y otros escritos*. Caracas: El Perro y la Rana, 2010b.
- _____. *Defesa do marxismo – polêmica revolucionária e outros escritos* [1929]. Org. e trad. Yuri Martins Fontes. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. Apuntes autobiográficos. *La vida literaria*, maio de 1930, B. Aires. Disponível em: <<http://www.marxists.org>>, acessado em 30 nov. 2013a.
- _____. *Obras completas* v. I – XX. Lima: Amauta. Disponível em: <<http://www.patriaroja.org.pe>>, acessado em 29 jul. 2013b.
- _____. El hombre y el mito. *Mundial*, Lima, jan. 1925. Disponível em *Patria Roja – Obras completas de Mariátegui*, acessado em 30 jul. 2013.
- MARTINS FONTES Leichsenring, Yuri. A atualidade de Mariátegui – ou da crítica ao racionalismo infeliz. *Mouro: Núcleo de Estudos d'O Capital*, São Paulo, n. 3, ano 2, n. 3, jul. 2010.
- _____. “Prefácio: Mariátegui e a filosofia de nosso tempo”. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Defesa do marxismo – polêmica revolucionária e outros escritos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.
- _____. *O marxismo de Caio Prado e Mariátegui – formação do pensamento latino-americano contemporâneo*. 2015. Tese (Doutorado) defendida na FFLCH-USP/CNRS, São Paulo.
- _____. *Marx na América – a práxis de Caio Prado e Mariátegui*. São Paulo: Fapesp/Alameda Editorial, 2017.
- MARX, Karl. “O 18 Brumário de Luís Bonaparte” [1851-1852]. In: *Obras escolhidas* v. I. São Paulo: Alfa-Ômega, s/d.
- _____; ENGELS, F. *A ideologia alemã* [1845-1846]. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MELIS, Antonio. *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974.
- _____. *José Carlos Mariátegui hacia el siglo XXI*. São Paulo: Depto. de

Letras Modernas da FFLCH-USP, 1996.

MIROSHEVKI, V. M. “El 'populismo' en el Perú – papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latino-americano.” *In: ARICÓ, José (Org.). Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamer.* México: Pas. y Pres., 1978.

PARIS, Robert. *José Carlos Mariátegui et le modèle du 'communisme' inca.* *Annales*, Paris, n. 5, pp. 1.065-1.072, 1966.

_____. *La formación ideológica de J. C. Mariátegui.* México: Pasado y Presente, 1981.

PODESTÁ, B.; MELIS, A. *et al. Mariátegui en Italia.* Lima: Amauta, 1981.

QUIJANO, Aníbal. “José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate”. *In: Mariátegui.* Siete ensayos. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007.

SECRETARIADO SUDAMERICANO – INTERNACIONAL COMUNISTA. “El movimiento revolucionario latinoamericano”. *In: La correspondencia sudamericana*, Buenos Aires, jun. 1929.

VI CONGRESO DE LA INTERNACIONAL COMUNISTA (Moscou/1928). *Cuadernos de Pasado y Presente*, México, Siglo Veintuno, n. 66, 1977.

WIESE, María (Org.). “Biografía de Mariátegui”. *In: Obras completas de Mariátegui* t. X. Lima: Amauta, 1971.

Recebido: 19 de fevereiro de 2017

Aprovado: 11 de junho de 2017

Marx diante da revolução social na Rússia do século XIX

Vitor Bartoletti Sartori¹

Resumo:

Pretendemos analisar os posicionamentos acerca da especificidade do desenvolvimento russo e das consequências que poderiam advir deste desenvolvimento. Neste sentido, ao tratar da relação entre o modo de produção capitalista e a “comuna rural russa”, enfatizando a última, buscaremos expor a defesa marxiana do socialismo na Rússia como algo ancorado em uma profunda análise de realidade, e não em um modelo concebido de modo mais ou menos apriorístico. Assim, buscamos esclarecer os posicionamentos do autor de *O capital* acerca da possibilidade de “uma revolução russa”.

Palavras-chave: Marx; Rússia; revolução social; especificidade do desenvolvimento russo.

Marx before of social revolution on XIX's century Russia

Abstract:

We intend to analyze Marx's work on the specificity of the Russian social development – taking in account its consequences. So, having in mind Marx's texts on Russia, we will deal with the relationship between the “Russian commune”, the development of capitalist production, and the possibility of a socialist revolution on XIX's Century Russia. As a result, it will be possible to see that the Marxian work is radically different from the adaptation of reality to a “model”, usually defended by Stalinism.

Key words: Marx; Russia; social revolution; specificity of Russian development.

Se a revolução acontecer em tempo oportuno, se ela concentrar todas as suas forças para assegurar o livre crescimento da comuna rural, ela logo se desenvolverá como elemento regenerador da sociedade russa e como elemento de superioridade frente aos países submetidos ao regime capitalista.

Karl Marx

¹ Professor da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

1

A negligência acerca da especificidade do desenvolvimento nacional de cada forma distinta mediante a qual o capitalismo se objetiva, até certo ponto, foi uma marca distintiva do “marxismo” do século XX, marxismo este desenvolvido sob a sombra do stalinismo² (cf. CLAUDÍN, 2013). No entanto, tal “negligência” – em verdade, colocada concretamente devido, principalmente, a uma questão bastante concreta em meio ao desenvolvimento ultracentralizado do aparato burocrático soviético: a vitória do projeto grão-russo com Stálin e seus continuadores (cf. DEUTSCHER, 2006) – passou bem longe daquilo que está presente na obra marxiana³. O ofuscamento da questão da especificidade nacional e o nacionalismo mais ou menos chauvinista decorreram de certos aspectos – bastante problemáticos – do desenvolvimento peculiar do século XX, século este que presenciou uma deformação da obra de Marx, primeiramente pela II Internacional e pelo SPD alemão, e depois por aqueles que se viram a defender a União Soviética em meio aos partidos comunistas stalinizados. Se formos dar crédito àquilo que diz Lukács (2012; 2013), inclusive, em meio da defesa das distintas táticas momentâneas do Partido Comunista soviético, foi construído um aparato teórico que trouxe, na melhor das hipóteses, uma tentativa de justificar cegamente a tática soviética diante da centralidade que havia adquirido o país em meio à guerra fria. Marx, por seu turno, disse algo que se voltaria diretamente contra tais delineamentos do stalinismo: “o método materialista se converte em sua antítese quando é utilizado não como um fio condutor na investigação histórica, mas como um modelo acabado a que há que adaptar os fatos históricos” (MARX; ENGELS, 2010, p. 119). E, assim, caso se tome como parâmetro o próprio Marx, infelizmente, em grande parte, o que existiu durante o conturbado século XX foi, no plano do marxismo oficial, a elaboração mais ou menos manipulatória de “um modelo acabado a que há que adaptar os fatos históricos” (cf. LUKÁCS, 2013; 2012). E, portanto, a volta aos textos do próprio Marx pode ser bastante importante para que um senso crítico novo possa ser alimentado diante da situação (bastante sombria) que se conforma atualmente.

² Lukács, no período, chega a anotar que “o marxismo, concebido acertadamente, (...) não existe mais. Em seu lugar, temos o stalinismo, e continuaremos a tê-lo ainda por algum tempo. (...) não há mais marxistas. Nós simplesmente não temos uma teoria marxista” (LUKÁCS, 1972, p. 32).

³ É necessário, é claro, fazer ressalvas acerca da afirmação, destacando a importância dos estudos de Lênin na Rússia, de Caio Pardo Jr. no Brasil, entre outros.

O cenário sobre o qual se coloca o marxismo hoje, até certo ponto, é aquele de uma herança frágil no que diz respeito ao “marxismo oficial” e de certa tendência a deixar de lado a análise concreta de realidade por parte daquilo que foi chamado de modo mais ou menos acrítico de “marxismo ocidental” (cf. ANDERSON, 2005) e que não deixou de ser criticado por importantes marxistas da atualidade, como István Mészáros (cf. MÉSZÁROS, 2002)⁴. Neste sentido, talvez, reiteramos, algo bastante importante seja retomar com cuidado a própria obra marxiana, buscando, no limite, uma forma de renascimento do marxismo, como preconizou Lukács. Acreditamos que tal aspecto, ainda hoje, possa ser importante, para que se esclareçam “equívocos” no plano da leitura, pois, segundo acreditamos, uma interpretação esquemática foi bastante gravosa à crítica marxista ao capitalismo (cf. CLAUDÍN, 2013).

Um ponto diametralmente oposto, mas correlacionado, conforma-se na medida em que parte considerável dos marxistas do século XX, até certo ponto, buscou “complementar” Marx de um modo ou de outro (ANDERSON, 2005), ao mesmo tempo em que, em verdade, fizeram-no também ao deixar de apreender a real natureza das anotações marxianas⁵ (cf. LUKÁCS, 2013). Aqui, portanto, procuramos retomar os apontamentos de Marx acerca da Rússia e da possibilidade de “uma revolução” em solo russo para que, com isso, reste claro que, em parte considerável, certas aporias do marxismo do século XX (“socialismo em um só país”, “romantismo revolucionário”, “modernização”) podem ser iluminadas a partir deles. Ou seja, ao dizermos – mesmo que de relance – que o marxismo soviético não deixou de trazer vícios incompatíveis com a obra marxiana, procuraremos trazer os próprios comentários do autor de *O capital* para esclarecer algumas questões essenciais (como aquelas da especificidade nacional e do desenvolvimento não linear da história), as quais, no século XX, de certo modo, restaram como aporias do marxismo oficial. Com isso, acreditamos, é possível, ao trazer nova luz a estas questões, colaborar, modestamente, com a retomada do pensamento marxiano.

⁴ Aqui não podemos tratar do acerto ou erro do termo “marxismo ocidental”. Somente ressaltamos que, efetivamente, houve formas de marxismo que, ao fim, vieram a buscar “complementar” Marx sem que a obra do próprio autor fosse analisada de modo exaustivo e com o cuidado devido.

⁵ Lukács salientou que “qualquer leitor sereno de Marx não pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente (isto é, fora dos preconceitos da moda), são entendidos – em última instância – como enunciados diretos sobre certo tipo de ser, ou seja, são interpretações ontológicas. Por outro lado, não há neles nenhum tratamento autônomo de problemas ontológicos; ele jamais se preocupa em determinar o lugar desses problemas em relação à gnosiologia, à lógica etc., de modo sistemático ou sistematizante” (LUKÁCS, 1979, p. 11).

2

Uma questão central que merece ser destacada ao se ter em mente aquilo que este artigo pretende tratar passa por algo que, à primeira vista, poderia parecer bastante alheio ao pensamento de Marx: a possibilidade de “uma revolução russa”; o autor alemão, no entanto, disse que: “para salvar a comuna russa é preciso que haja uma revolução russa” (MARX; ENGELS, 2013, p. 100). Sobre este ponto, há de se trazer duas colocações desde o início: primeiramente, fica claro que Marx falava de “uma revolução russa”, o que destaca que ele acreditou – como relatou a Vera Zasulitch – que seria possível a passagem direta da “comuna agrícola russa” para o socialismo em âmbito tendencialmente mundial. O que seria possível porque, como apontaram Marx e Engels no “Prefácio” russo do *Manifesto comunista*, “se a revolução russa constitui-se no sinal para a revolução no Ocidente, de modo que uma complemente a outra, a atual propriedade comum da terra na Rússia poderá servir de ponto de partida para a evolução comunista” (MARX; ENGELS, 1998, p. 73). Ou seja, em Marx, a revolução nacional russa e a “revolução do Ocidente” apareciam como absolutamente complementares. Ao mesmo tempo em que seria possível que a Rússia trouxesse um “sinal para a revolução do Ocidente” com sua revolução, ela não prescindiria da ulterior “evolução comunista”. Isto se daria de tal modo que tal superação (*Aufhebung*) do capitalismo a partir da “propriedade comum da terra” somente seria possível por meio de algo bastante específico ao caso russo: a “comuna agrária”, a qual faria da “atual propriedade comum da terra na Rússia” um “ponto de partida para a evolução comunista”. Ou seja, já de início, é possível notar os concomitantes cuidados com o aspecto nacional e o “mundial” (colocado aqui em meio à “revolução do Ocidente”). Em segundo lugar, é preciso notar também que Marx não tinha uma concepção linear de progresso; antes, procurava “salvar a comuna russa” – o que, em um olhar superficial, poderia parecer, inclusive, “romântico”. Ou seja, a marca da análise marxiana não era o elogio unilateral da acumulação capitalista diante do elemento “primitivo”, como podem parecer indicar alguns textos sobre a China e a Índia (cf. MARX; ENGELS, 2009). É preciso, pois, que se saiba como isto se dá⁶.

⁶ Importante destacar que, de início, a posição de Engels sobre a Rússia seria mais próxima daquela que ele teve sobre a Índia e a China: “a revolução almejada pelo socialismo moderno é, sucintamente, a vitória do proletariado contra a burguesia e a reorganização da sociedade mediante a anulação das diferenças de classes. Para tanto, é preciso que haja não só um proletariado capaz de realizar essa revolução, mas também uma burguesia, em cujas mãos as forças produtivas da sociedade se desenvolveram a ponto de permitir a anulação definitiva das diferenças de classe. Entre os selvagens e semisselvagens frequentemente também não há diferenças de classe, e todos os povos passaram por tal situação. A ideia de

Neste pequeno artigo, pretendemos mostrar como isto ocorre na obra marxiana. Para tanto, uma primeira questão a ser levantada é, por assim dizer, de ordem “teórica” – ao tratar de certas similitudes entre a Roma antiga e os Estados Unidos do século XIX, destacava o autor:

Portanto, acontecimentos de uma analogia que salta aos olhos, mas que se passam em ambientes históricos diferentes, levando a resultados totalmente díspares. Quando se estuda cada uma dessas evoluções à parte, comparando-as em seguida, pode-se encontrar facilmente a chave desse fenômeno. Contudo, jamais se chegará a isso tendo como chave mestra uma teoria histórico-filosófica geral, cuja virtude suprema consiste em ser supra-histórica. (MARX; ENGELS, 2013, pp. 68-9)

Ao contrário de uma posição que abdica de apreender o movimento real da própria realidade histórica, Marx não deixava de buscar “a chave desse fenômeno” conformado na possibilidade (mas não na necessidade absoluta) de os camponeses, em meio à “acumulação primitiva”, passarem a se constituir enquanto proletários⁷. Ou seja, não é a diferença específica existente em diversos casos que faz que Marx se detenha no ímpeto de compreender o aspecto mais geral da conformação ou não conformação do trabalho assalariado. Neste sentido, por mais que o autor de *O capital* faça questão de destacar os “resultados totalmente díspares” que são obtidos a partir de situações marcadas por “acontecimentos de uma analogia que salta aos olhos”, ele busca ainda encontrar a “chave” dos fenômenos sociais

restaurá-la sequer pode nos ocorrer, porque dela decorrem necessariamente, com o desenvolvimento das forças produtivas da sociedade, as diferenças de classe. Somente em certo estágio do desenvolvimento das forças produtivas da sociedade, que até para os tempos atuais é bastante elevado, torna-se possível aumentar a produção a um nível em que a eliminação das diferenças de classe seja um verdadeiro progresso e possa ser duradoura, sem acarretar uma paralisação ou mesmo um retrocesso no modo de produção da sociedade. Porém, as forças produtivas só chegaram a esse grau de desenvolvimento pelas mãos da burguesia. Sendo assim, a burguesia, também nesse aspecto, é uma condição tão necessária da revolução socialista quanto o próprio proletariado. Portanto, um homem capaz de dizer que seria mais fácil realizar essa revolução em certo país porque este não tem proletariado nem burguesia só prova, com isso, que ainda tem de aprender o bê-á-bá do socialismo.” (MARX; ENGELS, 2013, p. 37) Sobre o assunto, cf. Musetti (2015).

⁷ Como destacou Marx, não necessariamente há a passagem de camponeses a assalariados, de modo que é extremamente necessário procurar compreender a especificidade do desenvolvimento histórico de cada caso concreto. Veja-se o que diz o autor: “em diferentes pontos de *O capital* fiz alusão ao destino que tiveram os plebeus da antiga Roma que cultivavam, cada qual pela própria conta, suas referidas parcelas. No decurso da história romana, acabaram expropriados. O mesmo movimento que os separa de seus meios de produção e de subsistência implica não somente a formação da grande propriedade fundiária, mas também a formação dos grandes capitais monetários. Assim, eles eram originalmente camponeses livres sendo, numa bela manhã (eis aí), de um lado homens livres, desprovidos de tudo menos de sua força de trabalho, e do outro, para explorar o trabalho daqueles, os detentores de todas as riquezas adquiridas. O que aconteceu? Os proletários romanos não se converteram em trabalhadores assalariados, mas numa ‘mob [turba]’ desocupada, ainda mais abjetos do que os assim chamados ‘poor whites [brancos pobres]’ sulistas dos Estados Unidos, e ao lado deles se desenvolve um modo de produção que não é capitalista, mas escravagista.” (MARX; ENGELS, 2013, p. 68)

analisados⁸. Ou seja, encontrar uma “chave” só seria possível ao apreender com cuidado, simultaneamente, a diferença específica dos fenômenos e aquilo que os coloca, até certo ponto, objetivamente, sob o mesmo crivo.

Se Marx antes apontou que “o método materialista se converte em sua antítese quando é utilizado não como um fio condutor na investigação histórica, mas como um modelo acabado a que há que adaptar os fatos históricos”, isto pode ser ressaltado justamente levando-se em conta que, para o autor, ao se procurar simplesmente “a chave” do fenômeno de conformação do trabalho assalariado, “jamais se chegará a isso tendo como chave mestra uma teoria histórico-filosófica geral, cuja virtude suprema consiste em ser supra-histórica”. Ou seja, segundo Marx, estava totalmente fora de questão a “aplicação” de um método concebido como uma “teoria histórico-filosófica geral”, a qual, em verdade, ao se colocar como tal, traria justamente um elemento que a coloca como “supra-histórica”. Neste sentido, o autor de *O capital* distanciava-se de modo decidido do que foi o stalinismo e grande parte do “marxismo” do século XX (cf. LUKÁCS, 1972; MÉSZÁROS, 2002).

Com isso em mente, é preciso que se aponte que este tema mais “geral”, que gira em torno da crítica a uma concepção de marxismo que o torna semelhante a uma “filosofia da história”, passa também por algo que apontamos como central na compreensão da posição de Marx sobre o caso russo, a questão do “progresso” e de sua relação com o “primitivo”. Neste sentido, vale a pena trazer à tona uma famosa passagem do autor alemão:

A sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se, parte dos quais ainda carrega consigo como resíduos não superados, parte [que] nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas etc. A anatomia do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco. Por outro lado, os indícios de formas superiores nas espécies animais inferiores só podem ser compreendidos quando a própria forma superior já é conhecida. Do mesmo modo, a economia burguesa fornece a chave da economia antiga etc. Mas de modo algum à moda dos economistas, que apagam todas as diferenças históricas e veem a

⁸ Importante destacar que a metáfora marxiana da “chave” apareceu também na famosa “Introdução” de 1857. Como destaca Ronaldo Vielmi Fortes, infelizmente, a tradução da passagem no Brasil sempre passou por um erro inaceitável: a afirmativa segundo a qual “a anatomia do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco” foi traduzida, até a tradução mais recente (de 2011!), não com a indeterminação relativa de “uma chave” (há a possibilidade de complementação com outras chaves, pois), mas com a busca de algo como “a chave” (cf. FORTES, 2013).

sociedade burguesa em todas as formas de sociedade. (MARX, 2011a, p. 84)

Marx não deixou de anotar a superioridade da produção burguesa frente às precedentes; neste sentido, ela traz “progressos” reais e efetivos; até mesmo por esta ter se “edificado” sobre os “escombros”, “elementos” das diversas formas de organização histórica da produção. Ou seja, percebe-se a importância do passado pré-capitalista na conformação das próprias categorias que marcam o modo de produção capitalista, de tal maneira que o desenvolvimento e a evolução das formações sociais específicas passa simultaneamente pela herança legada pelo passado e pela forma particular mediante a qual tal herança é trazida na efetividade. Neste sentido, não é indiferente que as categorias de uma formação capitalista específica tenham se desenvolvido a partir do feudalismo ou de outro modo de produção, como o asiático, por exemplo (seria o caso da Rússia, segundo Marx). Embora não fosse este ponto (relativo à especificidade do desenvolvimento russo) que o autor salientava nos *Grundrisse*, é importante que isto reste destacado desde já, pois é essencial para o que aqui abordamos e que, em verdade, conforma objetivamente as determinações da efetividade russa.

A questão ganha concretude com este pano de fundo também ao passo que as categorias vigentes no modo de produção capitalista, de um modo bastante mediado, propiciariam um norte importante na análise de categorias de outros modos de produção precedentes. Neste sentido, Marx enxergava a sociedade civil-burguesa (*burgerliche Gesellschaft*) como uma sociedade marcada por um modo de produção cujas categorias poderiam ser “uma chave” (e não *A* chave) para a compreensão das categorias das formações econômicas precedentes. É preciso que se note, porém: isto não se daria porque estas categorias conteriam em si a superação (*Aufhebung*) plena e consumada daquelas outras categorias relativas a outros modos de produção – mesmo porque a organização produtiva capitalista “ainda carrega consigo como resíduos não superados” outras características e outros elementos de formações anteriores. Tem-se ainda sobre isto o fato de que “nela [na produção capitalista] se desenvolvem meros indícios de significações plenas”, de tal forma que a ressalva de Marx sobre o “método materialista”, novamente, é reforçada. Ou seja, se o autor de *O capital* dizia que “a economia burguesa fornece a chave da economia antiga”, isto ocorre sem que haja um modelo acabado a ser trazido como uma “chave mestra”. Colocar como ponto de partida da análise um “modelo acabado a que há que adaptar os fatos históricos” somente poderia ter resultados catastróficos na apreensão da complexa tessitura do real. Em grande parte, isto se daria com uma espécie *sui generis* de “modernização” da análise de realidade, a qual traria certa projeção hipostasiada do presente nas formas de sociedade anteriores, deixando, assim, de apreender, simultaneamente – como teria

acontecido com os “economistas” – a especificidade do modo de produção capitalista e dos outros modos de produção (cf. MARX, 2011a; LUKÁCS, 2010a). Com este modo equivocado de proceder, haveria uma espécie de cegueira diante da diferença específica. Portanto, justamente, apreender a especificidade dos distintos modos de produção e os diferentes modos mediante os quais o capitalismo se objetiva em cada local é algo central na cuidadosa compreensão da realidade efetiva, como aquela de Marx (cf. LUKÁCS, 2013; CHASIN, 2009; 1999).

Com isto em mente, podemos dizer que a compreensão da especificidade do desenvolvimento russo não teria como fetichizar os elementos pré-capitalistas ainda presentes na formação social russa – neste sentido, nada poderia ser mais alheio a Marx que o elogio unilateral da “comuna rural”. Igualmente inviável seria a crítica à “comuna rural” tomando como critério o desenvolvimento capitalista do Ocidente. A análise da possibilidade de “uma revolução russa”, em Marx, não poderia deixar de mostrar como, real e efetivamente, estes elementos se concatenam na realidade efetiva russa de modo *sui generis*, trazendo à tona a diferença específica que marca a conformação da sociedade russa. Analisaremos isto mais à frente. Antes disso, no entanto, é preciso destacar, ainda no plano “teórico”, um ponto de relevo: se o que Marx intentava era averiguar a possibilidade da revolução social na Rússia e se, para fazê-lo, o autor precisava tratar com cuidado da especificidade do desenvolvimento histórico do país, é importante destacar que os elementos “primitivos” e “modernos” precisam ser analisados em conjunto e em correlação. Isto, porém, aparentemente, vai no sentido oposto de uma famosa passagem marxiana presente em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*:

Não é do passado, mas unicamente do futuro, que a revolução social do século XIX pode colher a sua poesia. Ela não pode começar a dedicar-se a si mesma antes de ter despedido toda a superstição que a prende ao passado. As revoluções anteriores tiveram de recorrer a memórias históricas para se insensibilizar em relação ao seu próprio conteúdo. A revolução do século XIX precisa deixar que os mortos enterrem os seus mortos para chegar ao seu próprio conteúdo. Naquelas, a fraseologia superou o conteúdo, nesta, o conteúdo supera a fraseologia. (MARX, 2011b, pp. 28-9)

Aqueles que acreditam que tal passagem é incompatível com o que estamos dizendo (que passa pela análise concomitante do elemento “primitivo” e do “moderno”) poderiam destacar certo “eurocentrismo” na análise marxiana do caso francês. Isto poderia se dar, até certo ponto, porque a posição marxiana sobre o campesinato francês é bastante dura (cf. MARX, 2011b).

Há, no entanto, alguns pontos a serem destacados sobre isso: primeiramente, não é porque Marx buscava tratar do modo concreto

mediante o qual se conformara a realidade efetiva de um país como a Rússia e da “comuna rural” que o autor “colheria sua poesia” do “passado”. Até porque, no caso russo, a “comuna rural” sequer seria um elemento do “passado” – não se trataria de algo “morto” e que, como tal, precisaria ser “enterrado” prontamente para que a revolução social pudesse chegar “ao seu próprio conteúdo”. Antes, Marx apontava que “uma revolução russa”, no final do século XIX, dependeria da possibilidade de “salvar” a comuna; ou melhor, ele dizia que “para salvar a comuna russa é preciso que haja uma revolução russa”. Ou seja, justamente no caso de “uma revolução russa” o conteúdo superaria a fraseologia, na medida em que Marx não idealizava o modo comunal de vida da comuna, contrapondo-o ao capitalista: ele analisava concretamente como seria possível defender a seguinte posição sobre a comuna rural: “ela pode, portanto, tornar-se o ponto de partida direto do sistema econômico para o qual tende a sociedade moderna e trocar de pele sem ter de cometer suicídio” (MARX; ENGELS, 2013, p. 100). Para que tratemos com cuidado da questão, portanto, é necessário averiguar como, segundo o autor de *O capital*, seria possível à comuna “trocar de pele”, levando ao socialismo. Fica claro desde já, no entanto, que Marx não era um “primitivista” ou “romântico”; antes, fazia a análise concreta da realidade e a busca pela diferença específica de cada formação social. Não se pode deixar de lado que a revolução social que Marx acreditava ser possível e necessária em solo russo tinha um defensor ferrenho – o próprio autor de *O capital* – que procurava estar “despido de toda a superstição que a prende ao passado”. Ele somente conseguiria tratar das possibilidades de que o presente estava prenhe ao analisar a conformação histórica da formação social russa. Assim, podemos passar à análise marxiana do caso russo.

3

Neste ponto de nossa análise, a primeira questão a ser levantada ao se ter em mente a especificidade do desenvolvimento russo diz respeito à impossibilidade de unilateralidade, seja no sentido de uma abordagem “romântica”, seja no se aproximar de um “progressismo linear”. Contra estas posições, Marx destacava a diferença específica entre o camponês da Europa ocidental e o camponês russo, dizendo que, no primeiro caso ocorria a seguinte situação:

Assim, em última análise, ocorre a transformação de uma forma de propriedade privada em outra forma de propriedade privada. A terra nas mãos dos camponeses russos jamais foi a sua propriedade privada; então, como se aplicaria esse desenvolvimento? (...) Do ponto de vista histórico, o único argumento sério a favor da dissolução fatal da comuna de camponeses russos é este: quando muito, se encontra em toda parte na Europa Ocidental um tipo mais ou menos arcaico de

propriedade comum; ela desapareceu totalmente com o progresso social. Por que ela escaparia a esse mesmo destino tão somente na Rússia? Respondo: porque na Rússia, graças a uma combinação de circunstâncias únicas, a comuna rural, ainda estabelecida em escala nacional, pode se livrar gradualmente de suas características primitivas e se desenvolver diretamente como elemento da produção coletiva em escala nacional. É justamente graças à contemporaneidade da produção capitalista que ela pode se apropriar de todas as conquistas positivas e isto sem passar por suas vicissitudes desagradáveis. A Rússia não vive isolada do mundo moderno, tampouco foi vítima de algum conquistador estrangeiro, como o foram as Índias Orientais. (MARX; ENGELS, 2013, p. 89)

Se na Europa ocidental a passagem para o modo de produção capitalista implicaria a “transformação de uma forma de propriedade privada em outra forma de propriedade privada”, o mesmo não precisaria ocorrer na Rússia, em que haveria propriedade comunal da terra – ou seja, se a propriedade privada já prevalecesse em solo russo (como ocorreu na Europa), a situação do país seria bastante distinta; em outros termos, ao contrário do que se dera na Europa ocidental, ainda haveria na Rússia uma forma de “produção coletiva” (inclusive, com forças produtivas consideráveis) que não teria sido dissolvida (tal como na Índia, por exemplo) e que, segundo Marx, poderia ser “salva”.

Se “a terra nas mãos dos camponeses russos jamais foi a sua propriedade privada”, seria preciso buscar compreender se haveria ou não alguma espécie de “necessidade absoluta” que imporia a implementação do modo de produção capitalista em solo russo. Marx ponderava que o único argumento sério que justificaria esta crença estaria no fato segundo o qual, na Europa ocidental, “um tipo mais ou menos arcaico de propriedade comum”, ao fim, “desapareceu totalmente com o progresso social”. Ou seja, caso houvesse uma situação, em essência, idêntica àquela europeia, haveria um fortíssimo argumento “a favor da dissolução fatal da comuna de camponeses russos”. Isso, porém, passaria longe de ocorrer, já que, em verdade, a especificidade do desenvolvimento russo era trazida em conjunto com “uma combinação de circunstâncias únicas”, as quais não poderiam de modo algum ser vistas enquanto simplesmente acessórias frente à suposta existência de uma “chave mestra, uma teoria histórico-filosófica geral, cuja virtude suprema consiste em ser supra-histórica”. Neste sentido, caso se queira levar a sério a posição de Marx e de Engels segundo a qual “conhecemos apenas uma ciência, a ciência da história” (MARX; ENGELS, 2002, p. 107), é importante justamente analisar com cuidado esta “combinação de circunstâncias únicas” trazida à tona na Rússia. Somente assim seria possível ponderar de modo cuidadoso sobre a posição marxiana segundo a qual “para salvar a comuna russa é preciso que haja uma

revolução russa”. Ou seja, caso se siga Marx, está igualmente vedado, de um lado, trazer um modelo explicativo simplesmente “supra-histórico” e, doutro, fetichizar tais “circunstâncias únicas”; até mesmo porque a Rússia, real e efetivamente, “não vive isolada do mundo moderno”. Novamente, a posição marxiana acerca de “uma revolução russa” tratava da especificidade nacional somente à medida que ela aparecia conjugada com o cenário mundial; o aspecto mundial – ligado à expansão do modo de produção capitalista no século XIX –, por sua vez, também não subordinava unilateralmente o local; no limite, as alternativas colocadas na própria realidade já trariam enquanto possibilidade algo que ultrapassaria o modo de produção capitalista.

Somente assim seria possível tratar de algo como “uma revolução russa”: destacando-se a especificidade nacional e a posição no mercado mundial como determinações reflexivas; como tais, elas não poderiam ser discutidas sem a compreensão de sua mútua determinação e inter-relação⁹; ao final, a análise de realidade russa poderia se conformar para intentar trazer – por meio da atividade prática consciente – uma situação que consistisse “no sinal para a revolução no Ocidente”, e que, assim, dizia Marx, “poderá servir de ponto de partida para a evolução comunista”. Neste sentido, não há uma oposição entre algo como um “socialismo em um só país” e uma “revolução mundial”, oposição esta que marcaria parte importante dos embates que sucederam a Revolução Russa de 1917 – ambos os termos, até certo ponto, ao menos do modo como foram tratados no século XX (cf. DEUTSCHER, 2006), tendem, de certo modo, à unilateralidade que salientamos acima. Talvez, de certa maneira, os termos tenham adquirido um tom dogmático em que, ao fim, como apontou Marx,

⁹ Engels, em comentário a *O capital* de Marx, disse sobre o assunto: “mas tudo é efêmero. Os vapores transoceânicos e as estradas de ferro norte e sul-americanas e indianas permitiram que territórios peculiares concorressem nos mercados europeus de cereais. Aí estavam, por um lado, as pradarias norte-americanas, os pampas argentinos, as estepes, predispostos pela própria Natureza para o arado, terras virgens que ofereciam ricos rendimentos durante anos, mesmo no caso de serem cultivadas de modo primitivo e sem adubos. E aí estavam as terras das comunidades comunistas russas e indianas, que tinham de vender parte de seu produto, e parte sempre crescente, a fim de obterem dinheiro para os impostos que lhes eram arrancados pelo desapiedado despotismo do estado – com bastante frequência mediante tortura. Esses produtos eram vendidos sem consideração quanto aos custos de produção, vendidos pelo preço que o comerciante oferecia ao camponês, pois este precisava absolutamente do dinheiro no prazo do pagamento dos impostos. E contra essa concorrência – tanto a do solo das estepes virgens quanto a do camponês russo ou indiano espremido no torniquete dos impostos – o arrendatário e o camponês europeus não podiam florescer tendo as antigas rendas. Na Europa, parte do solo ficou definitivamente fora da concorrência para o cultivo de cereais, por toda a parte caíram as rendas; nosso segundo caso, variante 2: preço decrescente e produtividade decrescente dos investimentos adicionais de capital, tomou-se a regra para a Europa, e daí as lamentações dos agricultores, desde a Escócia até a Itália e do Sul da França até a Prússia Oriental. Felizmente, nem todas as terras de estepes passaram a ser cultivadas; ainda há o suficiente para arruinar toda grande propriedade fundiária europeia e, ainda por cima, a pequena. – F. E.]” (*apud* MARX, 1986, p. 202).

“o método materialista se converte em sua antítese quando é utilizado não como um fio condutor na investigação histórica, mas como um modelo acabado a que há que adaptar os fatos históricos”. Neste sentido também, a análise marxiana pode iluminar a compreensão e a crítica ao século XX, certamente. E tal compreensão, acreditamos, pode ajudar muito na crítica ao presente.

Em Marx, levando-se em conta a questão que mencionamos acima, tem-se a “comuna rural russa” com “uma combinação de circunstâncias únicas” justamente quando a “produção coletiva” não traria consigo necessariamente o isolamento. Ao mesmo tempo, o estabelecimento em “escala nacional” da “comuna rural”, por si só, não seria um fator que permitiria a supressão (*Aufhebung*) do modo de produção capitalista, já que, em verdade, a comuna ainda traria consigo “características primitivas”, as quais precisariam ser superadas (*aufgehoben*). E, neste sentido, Marx passava longe de um elogio unilateral ao elemento “primitivo”. Ou seja, também neste ponto, Marx escapava de uma análise descuidada das determinações da realidade efetiva. A “escala nacional” na qual se colocaria a “comuna agrícola” na Rússia poderia ser um excelente ponto de partida tomando-se como pressuposto real e efetivo o desenvolvimento, em nível europeu, do modo de produção capitalista: se, para o autor de *O capital*, o processo de “acumulação primitiva” não se impõe necessariamente na espoliação dos camponeses (e, quando se impõe, coloca-se de modos particulares), com a produção capitalista já colocada sobre seus próprios pés noutros locais, seria possível, inclusive, uma passagem “direta” da “comuna agrária” ao socialismo na medida em que “é justamente graças à contemporaneidade da produção capitalista que ela [a comuna] pode se apropriar de todas as conquistas positivas e isto sem passar por suas vicissitudes desagradáveis”. Ou seja, as potencialidades presentes na especificidade do desenvolvimento russo trariam consigo não só a possibilidade de uma dura passagem ao modo de produção capitalista – o que Marx acreditava ser preciso evitar e que, ao fim, veio a acontecer na Rússia (cf. LÊNIN, 1982) –, mas também o fato segundo o qual a “comuna rural, ainda estabelecida em escala nacional, pode se livrar gradualmente de suas características primitivas e se desenvolver diretamente como elemento da produção coletiva em escala nacional”.

A especificidade do modo mediante o qual a “comuna rural” – uma forma a ser superada, já que marcada também pela sociedade em que imperava o antagonismo entre classes sociais – se desenvolveu não trazia, portanto, um elemento camponês a ser valorizado em oposição à implementação do assalariamento (e, portanto, da transformação dos trabalhadores em proletários); Marx não romantizava os camponeses nem os condenava como inelutavelmente conservadores. Neste sentido,

escapava de muitas antinomias que marcam o debate em torno da questão dos camponeses na Revolução Russa de 1917 (cf. DEUTSCHER, 2006). Na análise concreta da realidade efetiva, o autor alemão buscava apreender as especificidades destas classes sociais na sociedade russa e concluiu que a partir da “comuna rural” seria possível rumar à supressão das próprias classes sociais e, portanto, do campesinato e do proletariado. As possibilidades advindas da luta dessas classes dependiam de suas posições concretas na cadeia produtiva de determinada formação social, e sempre é bom lembrar que a maior dessas possibilidades está na capacidade de autossupressão, com a superação das sociedades classistas (cf. MARX; ENGELS, 2003). A aposta de Marx quanto à possibilidade de “uma revolução russa”, pois, coloca-se na passagem de uma forma de propriedade coletiva a outra, tendo-se que “para salvar a comuna russa é preciso que haja uma revolução russa”. Neste sentido, o autor dizia sobre a comuna: “ela pode, portanto, tornar-se o ponto de partida direto do sistema econômico para o qual tende a sociedade moderna e trocar de pele sem ter de cometer suicídio” (MARX; ENGELS, 2013, p. 100). Nada mais alheio ao pensamento marxiano que a imposição de um modelo produtivo a partir “de cima” para a solução da questão do campo – como ocorreu na “coletivização” stalinista (cf. DEUTSCHER, 2006), a qual, inclusive, chegou a ser defendida por marxistas bastante sofisticados como solução para a questão do “desenvolvimento” dos países do “terceiro mundo” (cf. BARAN, 1983). Em vez de qualquer artifício neste sentido, Marx disse, sobre a realidade russa:

Falando em termos teóricos, a “comuna rural” russa pode, portanto, conservar-se, desenvolvendo sua base, a propriedade comum da terra, e eliminando o princípio da propriedade privada, igualmente implicado nela; ela pode tornar-se um ponto de partida direto do sistema econômico para o qual tende a sociedade moderna; ela pode trocar de pele sem precisar se suicidar; ela pode se apropriar dos frutos com que a produção capitalista enriqueceu a humanidade sem passar pelo regime capitalista, regime que, considerado exclusivamente do ponto de vista de sua duração possível, conta muito pouco na vida da sociedade. Porém, é preciso descer da teoria pura à realidade russa. (MARX; ENGELS, 2013, p. 96)

Segundo Marx, para que a “comuna rural” pudesse se colocar como um ponto de partida para uma forma superior de “produção coletiva”, a peculiaridade do desenvolvimento russo teria aspecto central, na medida em que o país não “foi vítima de algum conquistador estrangeiro, como o foram as Índias orientais”. Ou seja, tendo em conta o aspecto internacional e a posição russa no mercado mundial, Marx dizia que, ao contrário do que se dera na Índia (MARX; ENGELS, 2009), o desenvolvimento nacional russo traria consigo a ausência do colonialismo – o qual, ao fim, em meio à especificidade indiana, teria vindo solapar formas comunais presentes na

Índia. O autor de *O capital*, assim, destacava “uma combinação de circunstâncias únicas” também tratando do modo pelo qual havia uma relação *sui generis* da Rússia com a expansão da relação-capital no terreno mundial. O autor procurava mostrar que a “comuna rural” seria um possível ponto de partida para uma forma de produção superior; e isso poderia ocorrer somente se ela pudesse “conservar-se, desenvolvendo suas bases” – somente assim seria possível “trocar de pele sem precisar se suicidar”. Destacamos este aspecto para que fique claro: os estudos de Marx sobre a “comuna rural” não buscavam qualquer romantização dela; antes, procuravam compreendê-la para que se pensasse sua supressão (*Aufhebung*) a partir de um ato em que ela seria salva e ultrapassasse a si mesma a um só tempo: novamente, vale destacar que “para salvar a comuna russa é preciso que haja uma revolução russa”.

Percebe-se, portanto: a análise da “comuna rural” se dava, essencialmente, porque ela poderia ser “um ponto de partida direto do sistema econômico para o qual tende a sociedade moderna”, o socialismo. Essa possibilidade, por seu turno, colocava-se a partir de uma potencialidade presente na comuna, a de “desenvolver as próprias bases” de tal modo que pudesse “se livrar gradualmente de suas características primitivas e se desenvolver diretamente como elemento da produção coletiva em escala nacional”. Não havia, pois, nenhum elogio ao “primitivo” em oposição ao “moderno”; também não havia o moderno como “A chave” única para a compreensão das determinações de formações “primitivas”. A análise marxiana tinha por central a apreensão das determinações da realidade efetiva e, por isso, trazia a análise das contradições do momento como algo que poderia, ao mesmo tempo, traçar alternativas presentes no próprio ser da sociedade e enxergá-las em meio a tendências que, no limite, poderiam redundar na supressão do capital.

Essa tendência, na “sociedade moderna”, como tendência que é, admitiria contratendências, é claro. Tanto é assim, Marx destacava, que na “comuna rural” também estava contido o “princípio da propriedade privada”. Tratava-se, neste sentido, de analisar real e efetivamente as contradições que marcavam a especificidade do desenvolvimento russo. Haveria, em verdade, ao menos dois modos de “se apropriar dos frutos da produção capitalista”: de um lado, aquele defendido por Marx no caso russo, o da passagem ao socialismo a partir das potencialidades desenvolvidas pelo modo de produção capitalista na Europa ocidental e a partir da peculiaridade da produção coletiva da “comuna rural” russa. Doutro lado, o desenvolvimento do capitalismo, por meio do fortalecimento do “princípio da propriedade privada” e com a chegada daquilo que os defensores desta última alternativa chamaram de “novos pilares da sociedade” (MARX;

ENGELS, 2013) – e esta opção tornaria inviável “salvar a comuna rural”¹⁰. Ou seja, novamente, a análise da peculiaridade do desenvolvimento nacional andava lado a lado com uma concepção bastante “aberta” acerca do progresso histórico. Em Marx, “descer da teoria pura para a realidade russa” significaria, assim, buscar a apreensão reta das possibilidades presentes no desenvolvimento da própria realidade efetiva da sociedade russa. Esta efetividade, por sua vez, somente poderia ser compreendida ao se trazerem à tona as suas tensões internas, bem como a relação destas com o desenvolvimento mundial do capitalismo. No que, neste ponto de nossa análise, e tendo destacado aspectos importantes que permitiram a Marx desenvolver sua posição sobre a possibilidade de “uma revolução russa”, deve-se voltar ao modo pelo qual o autor frisou as “tensões” mencionadas.

4

O fortalecimento do princípio da “propriedade privada” seria algo que, embora não inevitável, traria consigo um perigo muito grande à “comuna rural” – impossibilitaria, no limite, a sua “salvação” por “uma revolução russa”; esta questão, presente na própria estrutura da “comuna agrária” e que a poderia levar a um caminho oposto àquele que Marx acreditava ser o adequado à realização das potencialidades socialistas presentes na especificidade do desenvolvimento social russo, estaria ligada ao “isolamento” e à relação deste último com o grau de desenvolvimento da comuna no que toca aos “laços acanhados” e ao modo mediante o qual a comuna iria ou não se colocar como um “microcosmos”:

¹⁰ A questão estaria colocada porque justamente a expansão da relação-capital estaria progressivamente subordinando a economia russa: “por isso, quanto mais desfavorável o clima, tanto mais se concentra o período de trabalho na agricultura e, portanto, o dispêndio de capital e trabalho num período mais curto. Por exemplo, a Rússia. Lá, em algumas regiões ao Norte, o trabalho do campo só é possível por 130 a 150 dias do ano. Pode-se entender que perda a Rússia sofreria se 50 dos 65 milhões de sua população europeia ficassem desocupados durante os seis ou oito meses de inverno em que todo o trabalho do campo tem de cessar. Além dos 200 mil camponeses que trabalham nas 10.500 fábricas da Rússia, desenvolveram-se por toda parte, nas aldeias, indústrias caseiras próprias. Assim, há aldeias em que há gerações todos os camponeses são tecelões, curtidores, sapateiros, serralheiros, cuteleiros etc.; esse é especialmente o caso do *gouvernements* de Moscou, Vladimir, Kaluga, Kostroma e Petersburgo. Essa indústria caseira é cada vez mais pressionada a se pôr a serviço da produção capitalista; aos tecelões, por exemplo, urdidura e trama são fornecidas por comerciantes, diretamente ou por meio de agentes” (MARX, 1985b, p. 181). Marx, neste sentido, complementa dizendo que: “ao mesmo tempo que se sangra e tortura a comuna, que se esteriliza e pauperiza a sua terra, os lacaios literários dos ‘novos pilares da sociedade’ designam ironicamente os ferimentos que assim lhe são infligidos como sintomas de sua decrepitude espontânea. Afirma-se que ela está morrendo de morte natural e que se fará um bom trabalho abreviando sua agonia. Aqui não se trata mais de um problema a resolver; trata-se pura e simplesmente de um inimigo a derrotar. Para salvar a comuna russa é preciso que haja uma revolução russa. De resto, o governo e os ‘novos pilares da sociedade’ fazem o melhor que podem para preparar as massas para essa catástrofe” (MARX; ENGELS, 2013, p. 102).

Da mesma maneira, a formação arcaica da sociedade revela uma série de tipos diferentes, que caracterizam épocas diferentes e sucessivas. A comunidade aldeã russa pertence ao tipo mais jovem desta cadeia. Aí, o camponês que cultiva já possui a casa em que mora, pertencendo-lhe o jardim. Aí temos o primeiro elemento dissolvente da formação arcaica, desconhecido nos tipos mais velhos. Por outro lado, todos estes baseiam-se nas relações de sangue dos membros da comunidade, enquanto a comuna russa pertence a um tipo já emancipado destes laços acanhados, capaz, portanto, de maior evolução. O isolamento das comunidades aldeãs, a falta de laços entre suas vidas, este microcosmo localmente entrelaçado, não é sempre uma característica imanente do último dos tipos primitivos. Entretanto, onde quer que ocorra, permite a emergência de um despotismo central sobre as comunidades. Parece-me que na Rússia o isolamento original, causado pela grande extensão territorial, será facilmente eliminável, quando as cadeias impostas pelo governo tiverem sido rompidas. (MARX, 1985a, p. 132)

Marx destacava a diferença específica existente entre as distintas “formações arcaicas”, sendo que a “comuna aldeã russa” seria uma forma relativamente tardia¹¹. Isto implicaria um duplo aspecto: de um lado, esta formação social, tal qual as outras formas “arcaicas”, traria consigo um elemento privado, ligado ao isolamento e que poderia ter como contraparte tanto o despotismo oriental¹² quanto o fortalecimento do “princípio da propriedade privada”; doutro lado, haveria certo afastamento das barreiras naturais (cf. LUKÁCS, 2012) inexistente em outras formas “arcaicas” e

¹¹ Como salientou Marx, “a história da decadência das comunidades primitivas ainda está por ser escrita, e seria um erro colocar todas elas no mesmo patamar; assim como nas formações geológicas, há nessas formações históricas toda uma série de tipos primários, secundários, terciários etc. Não forneci aqui mais do que magros esboços. Mas, em todo caso, a pesquisa está bastante avançada e me permite afirmar que: i) a vitalidade das comunidades primitivas era incomparavelmente maior do que a das sociedades semitas, gregas, romanas etc. e, *a fortiori*, do que a das modernas sociedades capitalistas; ii) as causas de sua decadência derivam dos dados econômicos que as impedem de ultrapassar certo grau de desenvolvimento, de ambientes históricos de modo algum análogos ao ambiente histórico da comuna russa de hoje” (MARX; ENGELS, 2013, p. 101).

¹² Veja-se o que diz Engels sobre a questão, diga-se de passagem, com uma generalização incompatível com a obra marxiana e aproximando a Índia da Rússia de modo indevido (cf. MUSETTI, 2015): “o camponês russo vive e trabalha dentro de sua comunidade, apenas; todo o restante do mundo só existe para ele na medida em que se intromete nessa sua comunidade. Tanto é assim que, na língua russa, a mesma palavra ‘mir’ significa, por um lado, ‘o mundo’ e, por outro, a ‘comuna camponesa’. Para o camponês, ‘ves’ mir’, ‘o mundo todo’, significa a assembleia dos membros da comuna. Portanto, quando o senhor Tkatchov fala da ‘visão de mundo’ dos camponeses russos, é evidente que ele traduziu equivocadamente o ‘mir’ russo. Esse isolamento completo das comunidades individuais umas das outras, que pode até criar interesses iguais em todo o país, os quais, no entanto, constituem o exato oposto de interesses comuns, é o fundamento natural espontâneo do despotismo oriental; da Índia até a Rússia, a forma de sociedade em que esse isolamento predominou sempre o produziu, sempre encontrou nele seu complemento” (MARX; ENGELS, 2013, p. 51).

decorrente de a “comuna rural” já ter superado os “laços de sangue dos membros da comunidade”, tendo se “emancipado” dos “laços acanhados” que se aproximam de uma forma mais “natural” de ligação entre os indivíduos. Ou seja, a especificidade da “comuna agrícola” estaria tanto em seu desenvolvimento em nível nacional (ela se colocava “em escala nacional”) quanto em seu ímpar afastamento de laços de sangue, afastamento este que ligava a comunidade desenvolvida na “comuna rural” a determinações já bastante “socializadas”: as relações desenvolvidas na “comuna agrícola”, portanto, afastavam-se da espontaneidade mais ou menos imediata de outras formas “arcaicas” e já carregavam consigo um elemento mediado que, no campo da produção, implicava a cooperação coletiva e não uma unidade que se impunha aos indivíduos e os conformava em certa indiferenciação que traria como possibilidade, ao fim, certo convívio “harmonioso” com o “despotismo central”. O essencial ao apreender o que caracterizava o caso russo era, portanto, que “o isolamento das comunidades aldeãs, a falta de laços entre suas vidas, este microcosmo localmente entrelaçado, não é sempre uma característica imanente do último dos tipos primitivos”. Nesta direção, é preciso distinguir dois aspectos: em um primeiro, não havia “isolamento” no caso da “comuna rural russa” em um sentido específico – ela não se colocava simplesmente como um “microcosmo localmente entrelaçado”, dado que se punha em “escala nacional” e que, como apontou Marx, “a Rússia não vive isolada do mundo moderno, tampouco foi vítima de algum conquistador estrangeiro, como o foram as Índias orientais”; por outro lado, havia certo isolamento, já que se desenvolviam formas de propriedade privada da terra (o “princípio da propriedade privada” estava presente na própria estrutura da comuna rural) e também estaria presente, ainda, o “despotismo central” do tsarismo, possível onde se coloca o isolamento e que tinha sua efetividade ao se impor sobre “as comunidades” que se desenvolveram na Rússia. Ou seja, em dois aspectos específicos – aos quais Marx se contrapunha – havia isolamento na “comuna rural”: primeiramente, pela existência de uma forma de produção que, não obstante coletiva, trazia consigo também um elemento privado forte. Em segundo lugar, o “*mir*” russo era uma forma de comunidade que se pretendia como autossuficiente somente na medida em que não podia sê-lo. Justamente a conformação em escala nacional da “comuna russa” já a colocava como uma formação ligada tanto ao “Ocidente” capitalista quanto ao aspecto “oriental” da produção “asiática”¹³.

¹³ Neste ponto, sobre a especificidade do desenvolvimento econômico russo frente ao indiano e ao chinês, Marx apontava em *O capital*: “a súbita expansão do mercado mundial, a multiplicação das mercadorias em circulação, a rivalidade entre as nações europeias pela posse dos produtos asiáticos e dos tesouros americanos, o sistema colonial, contribuirão essencialmente para quebrar as barreiras feudais da produção. No entanto, o modo de produção moderno se desenvolveu em seu primeiro período, o período manufatureiro,

Algo de grande relevo nesse ponto é o caráter notadamente não linear do desenvolvimento histórico em Marx: se estado e direito burgueses, em meio ao desenvolvimento europeu, trouxeram um grande avanço¹⁴, o mesmo não se deu em solo russo. Ali havia justamente “cadeias impostas pelo governo”, as quais perpassavam uma forma de “despotismo oriental”, e estariam também tendendo a se desenvolver no sentido capitalista, com a consequente espoliação da “comuna rural”¹⁵ – a qual, para Marx, “poderá servir de ponto de partida para a evolução comunista” – e com a imposição de mudanças substanciais no cenário russo a partir da “emancipação dos camponeses” de 1850. Em vez do desenvolvimento gradual destas mudanças no sentido do desenvolvimento capitalista – amparado também no desenvolvimento do estado e do direito burgueses –, o autor de *O capital* apontava que o “isolamento original”, decorrente da “grande expansão territorial”, não precisaria ser superado por meio do caráter “universal” do direito e do estado modernos; antes, tratar-se-ia, a partir da organização nacional da “comuna rural”, de romper com as “cadeias impostas pelo

somente as condições para tanto haviam sido geradas durante a Idade Média (...). Os obstáculos que a solidez e a estruturação interna dos modos de produção nacionais pré-capitalistas opõem à ação dissolvente do comércio mostram-se de modo marcante no intercâmbio dos ingleses com a Índia e a China. A base ampla do modo de produção é aqui formada pela unidade de pequena agricultura com indústria caseira, ao que na Índia ainda se acrescenta a forma das comunicações aldeãs, baseadas na propriedade comum do solo, que, aliás, também na China era a forma original. Na Índia, os ingleses aplicaram ao mesmo tempo seu poder político e econômico direto, como dominadores e arrendatários da terra, para fazer saltar essas pequenas comunidades econômicas. Se seu comércio atua aqui revolucionariamente sobre o modo de produção, só o faz à medida que, por causa do baixo preço de suas mercadorias, aniquila a fiação e a tecelagem, que constituem uma antiquíssima parte integrante dessa unidade de produção industrial-agrícola, e, assim, rompem as comunidades. Mesmo aqui, só conseguem levar a cabo esse processo de dissolução paulatinamente. Ainda menos na China, onde o poder político direto não vem em sua ajuda. A grande economia e a poupança de tempo que decorrem da ligação entre agricultura e manufatura oferecem aqui a mais pertinaz resistência aos produtos da grande indústria, em cujo preço entram os ‘aux’ rais do processo de circulação, que os penetra por toda parte. Em antítese ao comércio inglês, o comércio russo deixa, no entanto, intocada a base econômica da produção asiática.” (MARX, 1986, p. 250)

¹⁴ Como disse Marx na *Nova Gazeta Renana*: “as revoluções de 1648 e de 1789 não foram as revoluções inglesa ou francesa, foram revoluções de tipo europeu. Não foram o triunfo de uma determinada classe da sociedade sobre a velha ordem política; foram a proclamação da ordem política para uma nova sociedade europeia. Nelas triunfou a burguesia; mas o triunfo da burguesia foi o triunfo de uma nova ordem social, o triunfo da propriedade burguesa sobre a propriedade feudal, da nacionalidade sobre o provincialismo, da concorrência sobre o corporativismo, da partilha do morgado, do domínio do proprietário de terra sobre a dominação do proprietário a partir da terra, do esclarecimento sobre a superstição, da família sobre o nome da família, da indústria sobre a preguiça heroica, do direito burguês sobre os privilégios medievais” (MARX, 2010, p. 322).

¹⁵ Apontava Marx: “vós sabeis perfeitamente que hoje a própria existência da comuna russa corre perigo advindo de uma conspiração de interesses poderosos; esmagada pelas exações diretas do estado, explorada fraudulentamente pelos intrusos ‘capitalistas’, mercadores etc., e pelos ‘proprietários’ de terras, ela, ainda por cima, enfrenta o mercado minado pelos usurários da cidade, pelos conflitos de interesses provocados em seu próprio seio pela situação em que ela foi colocada” (MARX; ENGELS, 2013, pp. 101-2).

governo”; ou seja, se no nível europeu ocidental uma revolução social somente teria sido propiciada a partir da centralização e modernização do aparato estatal (cf. MARX, 2011b), o oposto se daria na Rússia. A possibilidade de “uma revolução russa” estaria, inclusive, contra o estado¹⁶.

A confluência do “código da corveia” de 1831¹⁷ e da “emancipação dos camponeses” traria dificuldades grandes para que a “comuna rural” pudesse ser salva. Isso, como já se disse, somente seria possível com “uma revolução russa”, a qual, em vez do elemento estatal, traria consigo “uma assembleia de camponeses eleitos pelas próprias comunas e servindo de órgão econômico e administrativo dos seus interesses” (MARX; ENGELS, 2013, p. 95). Ou seja, uma “revolução russa” não só partiria do elemento coletivo da “comuna rural”; ela conformaria uma forma de governo deliberativa que substituiria o estado e suprimiria a antinomia entre o elemento “econômico” e o “administrativo”. De um lado, pois, a possibilidade da supressão do estado por meio da auto-organização dos camponeses, doutro, a possibilidade da emergência de um estado capitalista que surrupiaria justamente a “comuna agrícola”, constituindo uma forma *sui generis* de modo de produção capitalista a ser imposto, sob o nome de “novos pilares”, ao povo russo:

Desde a assim chamada emancipação dos camponeses, a comuna russa foi colocada pelo estado em condições econômicas anômalas e desde esse tempo não cessou de sucumbir às forças sociais concentradas em suas mãos. Extenuada pela carga fiscal que pesa sobre ela, tornou-se matéria inerte passível de ser facilmente explorada pelo comércio, pela propriedade fundiária e pela usura. Essa opressão vinda de fora desencadeou no seio da

¹⁶ Segundo Engels, “está claro que, desde a emancipação da servidão, a situação dos camponeses russos se tornou insuportável e, no longo prazo, insustentável e que, já por essa razão, está se encaminhando uma revolução na Rússia. A pergunta a fazer é: qual poderá ser e qual será o resultado dessa revolução?” (MARX; ENGELS, 2013, p. 43).

¹⁷ Como anotava Marx em *O capital*: “nos principados do Danúbio, a corveia estava associada à renda natural e demais complementos da servidão, mas constituía o tributo decisivo pago à classe dominante. Onde esse é o caso, raramente a corveia originou-se da servidão, a servidão, ao contrário, muito mais da corveia. E assim foi nas províncias romenas. Seu modo original de produção baseava-se na propriedade comum, porém não a propriedade comum sob a forma eslava, ou menos ainda indiana. Parte das terras era cultivada independentemente pelos membros da comunidade, como propriedade privada livre; outra parte — o *ager publicus* — era cultivada em comum por eles. Parte dos produtos desse trabalho comunal servia de fundo de reserva para o caso de más colheitas e outras casualidades, parte de tesouro do estado para cobrir os custos de guerra, religião e outras despesas comunitárias. Com o decorrer do tempo, dignitários militares e eclesiásticos usurparam a propriedade comunal e as prestações devidas à mesma. O trabalho dos camponeses livres sobre sua terra comunal transformou-se em corveia para os ladrões da terra comunal. Com isso, desenvolveram-se simultaneamente relações de servidão, no entanto apenas de fato, não legalmente, até que a Rússia, libertadora universal sob pretexto de abolir a servidão, elevou-a à categoria de lei. O código de corveia proclamado pelo general russo Kisselev, em 1831, foi naturalmente ditado pelos próprios boiardos. A Rússia conquistou, desse modo, com um só golpe, os magnatas dos principados danubianos e os aplausos dos cretinos liberais de toda a Europa” (MARX, 1996a, p. 351).

própria comuna o conflito de interesses já presente nela e desenvolveu rapidamente os germes de sua decomposição. Mas isso não é tudo. À custa dos camponeses, o estado deu forte impulso aos ramos do sistema capitalista ocidental que, sem desenvolver de nenhum modo as capacidades produtivas da agricultura, são os mais apropriados para facilitar o roubo de seus frutos pelos intermediários improdutivos. Desse modo, ele cooperou para o enriquecimento de um novo parasita capitalista que suga o sangue já tão anêmico da “comuna rural”. (Em suma: o estado concorreu para o desenvolvimento precoce dos meios técnicos e econômicos mais apropriados, a fim de facilitar e precipitar a exploração do agricultor, isto é, da maior força produtiva da Rússia, além de enriquecer os “novos pilares sociais”.) A menos que seja rompido por uma potente reação, esse concurso de influências destrutivas naturalmente deverá levar a comuna rural à morte. (MARX; ENGELS, 2013, pp. 96-7)

É sempre bom lembrar que não havia somente uma possibilidade de se extirpar o “isolamento” da “comuna rural”; uma possibilidade era trazida à tona com a opção de “mudar de pele sem se suicidar”, elevando-se o elemento coletivo da comuna russa a um novo patamar, com o socialismo: nesta opção, tratar-se-ia de “se livrar gradualmente de suas características primitivas e se desenvolver diretamente como elemento da produção coletiva em escala nacional”. Outra possibilidade se colocava na supressão da “comuna agrária” pela imposição de “novos pilares sociais”, pela imposição brutal do modo de produção capitalista¹⁸. E a “emancipação dos camponeses”, de 1850, iria exatamente neste sentido (cf. LÊNIN, 1982), trazendo mais força ao “princípio da propriedade privada”¹⁹. O papel do

¹⁸ Como salientava Marx, haveria uma dualidade presente na própria estrutura da “comuna russa”: “não podemos passar por alto o fato deste tipo arcaico, a que pertence a comuna russa, esconder um dualismo interno, que pode, sob certas circunstâncias históricas, conduzir à sua ruína. A propriedade da terra é comunal, mas cada camponês cultiva e administra seu lote por conta própria, de um modo que lembra o pequeno camponês do Ocidente. A propriedade comum, pequenas culturas divididas: esta combinação que foi útil em períodos mais remotos torna-se perigosa no nosso. Por um lado a propriedade móvel, um elemento que desempenha crescente papel, mesmo na agricultura, gradualmente conduz à diferenciação da riqueza entre os membros da comunidade e, portanto, torna possível um conflito de interesses, especialmente sob a pressão fiscal do estado. Por outro lado, perde-se a superioridade econômica da propriedade comunal, como base do trabalho cooperativo e combinado” (MARX, 1985a, p. 132).

¹⁹ Em *O capital*, Marx ressaltava algumas tendências justamente colocadas neste sentido: “os proprietários fundiários russos que, em decorrência da assim chamada emancipação dos camponeses, fazem funcionar agora sua exploração agrícola com trabalhadores assalariados em vez de com trabalhadores forçados de condição servil queixam-se de duas coisas: primeiro, da falta de capital monetário. Assim, dizem, por exemplo: antes de vender a colheita, há que pagar trabalhadores assalariados em grande número e aí falta a condição primeira, dinheiro sonante. Capital na forma-dinheiro precisa estar sempre disponível exatamente para o pagamento do salário, a fim de executar a produção de modo capitalista. Porém, quanto a isso, os proprietários rurais podem consolar-se. Com o tempo, colhem-se as rosas e o capitalista industrial dispõe não só de seu próprio dinheiro, mas também de *l'argent des autres*” (MARX, 1985b, pp. 30-1).

estado nisto seria fundamental e se colocaria essencialmente contra o desenvolvimento da “comuna russa”; “condições econômicas anômalas” se desenvolveriam de tal modo a formar uma situação em que “a duras penas o conjunto é mantido exteriormente coeso por meio de um despotismo oriental” (MARX; ENGELS, 2013, p. 56). A “concentração de forças sociais” se daria justamente na medida em que a “comuna russa” era espoliada e era fortalecido o estado. A “carga fiscal” estaria tornando a comuna “inerte” de tal modo que “o princípio da propriedade privada” iria se tornando mais forte justamente quando o “conflito de interesses” já presente na própria estrutura da comuna, no limite, colocar-se-ia de forma que a “opressão vinda de fora”, por meio do estado e dos capitalistas estrangeiros ²⁰ “desencadeou no seio da própria comuna o conflito de interesses já presente nela e desenvolveu rapidamente os germes de sua decomposição”. Justamente “o roubo” da produção agrícola russa se daria mediante o estado que, impondo-se frente à comuna rural”, segundo Marx, “deu forte impulso aos ramos do sistema capitalista ocidental”. Também neste sentido, “uma revolução russa” precisaria ser uma revolução contra o estado, e não pela formação de um estado diferenciado, um estado operário. Também neste ponto há um elemento importante para se pensar a Revolução Russa de 1917, em que, ao fim, o estado veio a adquirir um papel central. No entanto, é preciso que continuemos a tratar da especificidade do tema no tempo de Marx.

Uma questão importante para tratar do tema gira em torno da própria conformação objetiva das forças produtivas da “comuna rural”: as “capacidades produtivas da agricultura” não seriam desenvolvidas pelo capitalismo no caso russo; ao contrário. Justamente o modo de produção capitalista carrega consigo “um novo parasita capitalista que suga o sangue já tão anêmico da 'comuna rural'” – o estado traria justamente “instrumentos técnicos” que minariam, por meio da “exploração dos agricultores”, aquilo que Marx dizia ser a “maior força produtiva da Rússia”. Ou seja, Marx não valorizava a “comuna russa” por esta se colocar em uma forma de “comunidade” (*Gemeinschaft*) em oposição à “civilização” ou à sociedade (*Gesellschaft*): não há nenhum “romantismo revolucionário” (cf. LÖWY; SAYRE, 1995) no autor; também neste ponto, sua análise nada tem de romântica; o aspecto coletivo da “comuna rural” se evidenciava no momento em que, enquanto “maior força produtiva da Rússia”, esta tinha

²⁰ Como colocava Marx, o desenvolvimento capitalista na Rússia traria consigo um elemento estrangeiro bastante importante: “sobre esse solo russo, tão fértil em todos as infâmias, também os velhos horrores do período da infância das *factories* inglesas estão em pleno florescimento. Os dirigentes são naturalmente ingleses, pois os capitalistas russos nativos não servem para o negócio fabril. Apesar de todo excesso de trabalho, trabalho diurno e noturno ininterrupto e o mais vergonhoso subpagamento dos trabalhadores, o produto russo apenas vegeta devido à proibição do estrangeiro” (MARX, 1996b, p. 191).

“a superioridade econômica da propriedade comunal, como base do trabalho cooperativo e combinado” (MARX, 1985a, p. 132) frente à atomização da produção. Marx fazia justamente o contrário de uma idealização romântica da “comuna russa” e não era porque não aceitava a solução dos “novos pilares da sociedade” – a imposição brutal do capitalismo – que se voltava para o passado. Antes, a apreensão da especificidade do caso russo fazia que, tanto no que tocava à possibilidade de uma “acumulação primitiva” quanto no que dizia respeito à via específica para o socialismo na Rússia, fosse preciso a Marx lidar com as tensões presentes na própria realidade efetiva e que se conformavam, na Rússia, de modo distinto do da Europa ocidental. Dizer que Marx era “romântico” é bastante equivocado: pressupõe que a “evolução” (que é defendida explicitamente por Marx, em verdade) seria necessariamente linear e não meandrada. Ou seja, dizer que Marx elogiava a “comuna russa” por qualquer vocação “romântica” é deixar de lado a apreensão do próprio texto marxiano.

Para “salvar a comuna rural” seria preciso “uma revolução russa”; mas não só. Sobre esta conformação da Rússia depois da “emancipação dos camponeses” e do “código da corveia”, o autor destacava que, “a menos que seja rompido por uma potente reação, esse concurso de influências destrutivas naturalmente deverá levar a comuna rural à morte”. Ou seja, a dificuldade de “uma revolução russa” não era pouca e a maneira de lidar com a questão do “isolamento” era central no modo pelo qual Marx delineava as alternativas presentes na própria realidade efetiva da sociedade russa. Neste sentido específico, a principal fraqueza da comuna estaria em seu isolamento relativo, sendo preciso, segundo Marx, superá-lo, tratando-se da defesa de um desenvolvimento da comuna em que esta pudesse “se livrar gradualmente de suas características primitivas e se desenvolver diretamente como elemento da produção coletiva em escala nacional”.

Percebe-se, portanto, que o desenvolvimento contraditório da “comuna rural” colocava-se frente a duas opções ao menos (em verdade, “a duras penas”, seria possível, embora não provável, uma terceira opção, a manutenção do modo de produção asiático e do despotismo oriental): aquela do capitalismo e dos “novos pilares da sociedade”, de um lado e, doutro, a da possibilidade de a comuna “se desenvolver diretamente como elemento da produção coletiva em escala nacional”. Como vimos, estas duas tendências, até certo ponto, estavam presentes na própria conformação da especificidade do desenvolvimento social russo. E, assim, por fim, é necessário que passe pelo modo mediante o qual a questão se desenvolveu de modo ainda mais explosivo em meio à tensão entre o isolamento e a possibilidade de uma revolução. A seguinte passagem é esclarecedora:

Uma circunstância muito favorável do ponto de vista histórico à conservação da “comuna agrícola” pela via

do seu desenvolvimento ulterior consiste em que ela não só é contemporânea da produção capitalista ocidental – podendo assim se apropriar dos frutos sem se sujeitar ao seu *modus operandi* –, mas também sobreviveu à época em que o sistema capitalista se apresentou ainda intacto, em que ela o encontra, pelo contrário, na Europa ocidental, assim como nos Estados Unidos, em luta contra as massas trabalhadoras, contra a ciência, contra as próprias forças produtivas que engendra – em suma, ela o encontra numa crise que terminará com a sua eliminação, com o retorno das sociedades modernas a uma forma superior de um tipo “arcaico” da propriedade e da produção coletivas. (MARX; ENGELS, 2013, pp. 95-6)

Uma coisa seria a imposição do modo de produção capitalista quando a relação-capital ainda traria consigo um elemento, no limite, popular, que permeou as “revoluções do tipo europeu” (cf. MARX, 2010); algo completamente distinto seria a expansão capitalista quando já havia uma “luta contra as massas trabalhadoras, contra a ciência, contra as próprias forças produtivas que engendra”. Deste modo, as duas possibilidades expostas acima para que fosse possível superar o “isolamento” da “comuna rural” apareciam de modo ainda mais dramático, sendo preciso, contra a regressão posta pelos “novos pilares da sociedade”, destacar a necessidade de “uma revolução russa”. Este processo seria aquele que, até certo ponto, traria a “preservação da 'comuna agrícola'”; no entanto, isto se daria somente na medida em que se trataria de preservá-la diante da imposição da relação-capital e da dissolução da propriedade coletiva e das forças produtivas da agricultura russa. Ou seja, tratar-se-ia de uma “preservação” que traz consigo a necessidade do “desenvolvimento ulterior”, somente possível devido ao fato segundo o qual a “comuna russa” era “contemporânea da produção capitalista ocidental”. O aspecto *sui generis* de “uma revolução russa” estaria na possibilidade de que esta disporia – devido ao próprio fato de o capital ser uma potência social totalizadora – de “se apropriar dos frutos sem se sujeitar ao seu *modus operandi*”, de tal modo que o desenvolvimento da Europa ocidental é o pressuposto objetivo da possibilidade do desenvolvimento russo no sentido socialista, sendo necessário que se atente às aspas usadas por Marx ao dizer que se trataria, ao final, do “retorno das sociedades modernas a uma forma superior de um tipo 'arcaico' da propriedade e da produção coletivas”. Justamente, o socialismo não traria consigo nada de “arcaico” e o desenvolvimento da “comuna rural”, que, no limite, desembocaria em sua supressão, implicaria um “retorno” a formas de propriedade coletivas que, em verdade, seriam um elo que, segundo Marx, na época, “poderá servir de ponto de partida para a evolução comunista”. Diante do anacronismo do domínio do capital, e da possibilidade – apreendida a partir de uma análise cuidadosa da especificidade do desenvolvimento russo – de “uma revolução russa”, a revolução russa se daria, efetivamente, contra o estado.

O elemento de “isolamento”, inseparável da valorização “romântica” da comuna, para Marx, seria um problema sério. Uma valorização do elemento “comunitário” da comuna, quer se queira, quer não, não pode ser dissociado do aspecto mais problemático desta, de modo que ela, por mais que fosse um ponto de partida, não poderia ser valorizada por si e nem seria possível valorizar um de seus elementos separando-os dos outros. Marx já apontara em 1847 a impossibilidade de uma valorização unilateral dos elementos que compõem relações em sua crítica a Proudhon²¹, de modo que se tratava de pensar a maneira concreta mediante a qual seria possível – em cada caso concreto – trazer à tona, ao mesmo tempo, a possibilidade de uma revolução nacional que superasse o atual estado das coisas de modo real e efetivo em nível local e que se colocasse como um elo na cadeia da supressão do capital, em nível mundial. Não seria possível uma valorização “romântico-revolucionária” da comuna até mesmo porque, no limite, esta característica de “isolamento” presente na comuna a conformaria, também, embora não só, como algo “hostil em todos os sentidos”. Veja-se o que Marx comentava sobre o tema:

Há uma característica da “comuna agrícola” na Rússia que a fragiliza, tornando-a hostil em todos os sentidos. Trata-se de seu isolamento, a falta de ligação entre a vida de uma comuna e a das demais, esse microcosmo localizado que não se encontra mais em parte alguma como característica imanente desse tipo, mas que, onde se encontra, fez surgir um despotismo mais ou menos central, que paira sobre as comunas. A federação das repúblicas russas do Norte prova que esse isolamento, que parece ter sido originalmente imposto pela vasta extensão do território, foi consolidado em grande parte pelas fatalidades políticas que a Rússia teve de suportar depois da invasão mongol. Atualmente trata-se de um obstáculo muito fácil de eliminar. Seria preciso simplesmente substituir a *volost*, a instância governamental, por uma assembleia de camponeses eleitos pelas próprias comunas e servindo de órgão econômico e administrativo dos seus interesses. (MARX; ENGELS, 2013, p. 95)

O “isolamento”, pois, no caso russo, não colocaria exatamente a comuna como um “microcosmo localizado”, dado que “a Rússia não vive isolada do mundo moderno”, sendo possível desenvolver a própria comuna num sentido bastante distinto do seu “isolamento”, porque, “ainda estabelecida em escala nacional, pode se livrar gradualmente de suas

²¹ Como apontou Marx contra Proudhon: “vejamos agora que modificações o Sr. Proudhon impõe à dialética de Hegel ao aplicá-la à economia política. Para o Sr. Proudhon, toda categoria econômica tem dois lados – um bom, outro mau. Ele considera as categorias como o pequeno-burguês considera os grandes homens da história: Napoleão é um grande homem; fez muita coisa boa mas, também, fez muita coisa má. O lado bom e o lado mau. A vantagem e o inconveniente, tomados em conjunto, constituem, para o Sr. Proudhon, a contradição em cada categoria econômica. Problema a resolver: conservar o lado bom, eliminando o mau” (MARX, 1989, pp. 107-8).

características primitivas e se desenvolver diretamente como elemento da produção coletiva em escala nacional”. Essa possibilidade, porém, não apagaria o elemento de “isolamento da comuna” que, em um sentido específico, traria, sim, este “microcosmo localizado”. Ou seja, em verdade, em sua própria conformação, o elemento do “isolamento” seria central às determinações presentes na efetividade da “comuna russa”; mesmo que as comunas agrícolas se colocassem em “escala nacional”, “fatalidades políticas”, como a invasão mongol, teriam feito que aspectos deste isolamento fossem consolidados até certo ponto e, neste sentido específico, não haveria como tomar a comuna senão como um ponto de partida para a superação – na forma do socialismo – do próprio elemento de isolamento, que, por seu turno, é justamente um aspecto importante de “suas características primitivas”. Tratava-se de “salvar” a comuna ao retirá-la do campo da potência totalizadora que, na forma dos “novos pilares da sociedade”, vinham se impondo de modo tendencialmente global, o capital; nunca se trataria, porém, de “salvar a comuna rural” para que os elementos primitivos viessem à tona com outra face. Neste sentido, ater-se a este momento de passagem – conformado na “comuna rural” – e tomá-lo como algo que, por si, traria a superação real e efetiva do capitalismo seria um erro inadmissível. O modo mediante o qual Marx pensava a questão passava por dois pontos centrais, ao menos: de um lado, a crítica ao próprio estado (“seria preciso simplesmente substituir a *volost*, a instância governamental, por uma assembleia de camponeses eleitos pelas próprias comunas e servindo de órgão econômico e administrativo dos seus interesses”); doutro lado, tratar-se-ia de pensar uma revolução russa que, a partir de sua peculiaridade nacional, tivesse a si mesma como um elo importante na supressão do próprio capital, que se coloca em âmbito global (“se a revolução russa constitui-se no sinal para a revolução no Ocidente, de modo que uma complemente a outra, a atual propriedade comum da terra na Rússia poderá servir de ponto de partida para a evolução comunista”). Estes dois aspectos seriam essenciais e, diga-se de passagem, trazem à tona uma heterogeneidade muito grande em relação àquilo que foi tomado como o programa para “a revolução russa” depois da consolidação do stalinismo (cf. CLAUDÍN, 2013; DEUTSCHER, 2006). Ou seja, também sob estes aspectos, o posicionamento marxiano pode iluminar bastante os acontecimentos do século XX e, em especial, aqueles relativos à Revolução Russa de 1917.

Diante do fato segundo o qual “a Rússia é o único país europeu em que a 'comuna agrícola' se manteve em escala nacional até os dias atuais” e da circunstância de que “ela não foi vítima de um conquistador estrangeiro, a exemplo das Índias orientais, nem vive isolada do mundo moderno” (MARX; ENGELS, 2013, pp. 93-4), estaria dada uma heterogeneidade essencial que marcaria a Rússia diante da China e da Índia, em que,

efetivamente, o “despotismo central” se impôs em meio à consolidação de formas distintas de propriedade privada das comunas e em que, no caso, nada estaria mais longe que a possibilidade de uma passagem direta ao socialismo (cf. MARX; ENGELS, 2009). No caso russo, por outro lado, como procuramos mostrar acima, segundo Marx, a “comuna agrícola” não passaria necessariamente por uma “dissolução” nos moldes chineses e indianos (ou mesmo europeus) e, no limite, não seria tão difícil dar início à passagem direta a um modo de produção distinto – mesmo que o “isolamento” marcasse a efetividade da “comuna rural” e, neste sentido, trouxesse como possibilidade “um despotismo mais ou menos central, que paira sobre as comunas”, haveria uma especificidade do caso russo que o tornava único, destacando Marx juntamente este caráter da comuna russa. Este aspecto estaria presente também na medida em que, desde o começo, “uma revolução russa” se colocaria contra o direito e contra o estado burgueses, mesmo que estes não estivessem plenamente desenvolvidos em solo russo. Com isso, havia diferenças essenciais no que toca à possibilidade de “uma revolução” na Rússia, na China, na Índia e mesmo na Europa ocidental, nunca havendo nenhuma “chave mestra[,] uma teoria histórico-filosófica geral, cuja virtude suprema consiste em ser supra-histórica”. Qualquer espécie de “modelo” acabado também cairia por terra, pois. Ou seja, em hipótese alguma o “modelo” daquilo que Marx chamou de “uma revolução russa” poderia ser imposto a outros países. E, em verdade, foi justamente isso que, em parte considerável, aconteceu durante o domínio stalinista no movimento comunista, e, neste sentido, poderia ser visto enquanto algo que, efetivamente, estava em crise muito antes da desagregação da antiga União Soviética (cf. CLAUDÍN, 2013). Se as condições do início do século XX foram muito distintas daquelas do final do XIX, o caráter único do caso russo foi uma constante. Se Marx analisou a especificidade do caso russo com cuidado, e se Lênin (1982) o fez também, não se pode dizer o mesmo daqueles que seguiram o marxismo soviético. Hoje, até mesmo com uma leitura mais cuidadosa de Marx, é possível que as portas estejam abertas para se tratar deste tema de modo mais rigoroso e que possa fazer que a esquerda socialista do século XXI, a partir das lições do passado, pense na possibilidade de uma empreitada grandiosa como aquela contraditoriamente conformada na Revolução Russa de 1917.

Referências bibliográficas

ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2005.

- BARAN, Paul. *Economia política do desenvolvimento econômico*. Trad. S. Ferreira de Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- CHASIN, J. *O integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo híper-tardio*. Belo Horizonte: Una Editorial, 1999.
- _____. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- CLAUDÍN, Fernando. *A crise o movimento comunista*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2013.
- DEUTSCHER, Isaac. *Stálin: uma biografia política*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- FORTES, Ronaldo Vielmi. *As novas vias da ontologia em György Lukács: as bases ontológicas do conhecimento*. Saardbrüeken: Novas Edições Acadêmicas, 2013.
- LENIN, V. I. *O desenvolvimento do capitalismo na Rússia*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- LÖWY, M.; SAYRE, R. *Revolta e melancolia - o romantismo na contramão da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- LUKÁCS, György. *Conversation with Gyorgy Lukács (Interview with Franco Ferrarotti)*. *World View*, Nova York, May 1972.
- _____. *Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.
- _____. *Marxismo e teoria da literatura*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Expressão Popular, 2010a.
- _____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- _____. *Ontologia do ser social v. I*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *Ontologia do ser social v. II*. Tradução por Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Trad. João Maia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985a.
- _____. *O capital v. II*. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1985b.
- _____. *O capital v. III*. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1986.
- _____. *Miséria da filosofia*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1989.
- _____. *O capital v. I*. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1996a.
- _____. *O capital v. II*. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1996b.
- _____. *Nova Gazeta Renana*. Trad. Livia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010.

- _____. *Grundrisse*. Trad. Mário Duayer. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- _____. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011b.
- _____; ENGELS, Friedrich. *O manifesto comunista*. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1998.
- _____. *A ideologia alemã*. Trad. Luís Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *A sagrada família*. Trad. Marcelo Backers. São Paulo: Boitempo, 2003.
- _____. *Acerca del colonialismo*. Trad. Editorial Progreso. Buenos Aires: Terramar Ediciones, 2009.
- _____. *Cultura, arte e literatura: textos escolhidos*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- _____. *Lutas de classes na Rússia*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MÉSZÁROS, István. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. Trad. Paulo Cezar Castanheda e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.
- MUSETTI, Felipe. Marx e Engels sobre a particularidade da luta de classes na Rússia. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, n. 20, 2015. Disponível em: <<http://www.verinotio.org/conteudo/0.085553437551068.pdf>>, acessado em 23 abr. 2017.

Recebido: 30 de outubro de 2016

Aprovado: 2 de abril de 2017

A Revolução e a crítica marxista do direito: o debate teórico soviético entre 1917 e 1937

Vinícius Gomes Casalino¹

Resumo:

O artigo aborda o debate entre juristas marxistas soviéticos no período compreendido entre 1917 e 1937. Sob o pano de fundo histórico, procura-se apresentar sucintamente o ponto de vista dos principais expoentes teóricos da época, concentrando a atenção na obra de Evgeny Pachukanis.

Palavras-chave: Marxismo e direito; pensamento jurídico soviético; Evgeny Pachukanis.

The revolution and the Marxist criticism of law: The soviet theoretical debate between 1917 and 1937

Abstract:

The article discusses the debate among soviet Marxist jurists in the period between 1917 and 1937. Under the historical background, one shows summarily the main point of view of the intellectual exponents of the period, concentrating attention on the work of Evgeny Pashukanis.

Key words: Marxism and law; Soviet juridical thinking; Evgeny Pashukanis.

Um último dever a cumprir é o de recordar em particular a figura e a obra de Eugeny Pachukanis, em que certamente se reúne a mais alta capacidade do pensamento jurídico soviético e o mais alto tributo pago à ciência nos anos mais atormentados para o seu país e para os seus ideais.

Umberto Cerroni

Introdução

O ano de 2017 marca os 100 anos da Revolução Russa. Para sermos mais exatos, o dia 25 de outubro recordará a tomada do Palácio de Inverno pelas forças bolcheviques, que, em 1917, deram início à experiência que ficou conhecida como “socialismo real”. O final da empreitada todos conhecemos: em novembro de 1989 o Muro de Berlim é transpassado e, dois

¹ Professor da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUCCamp).

anos depois, é decretado o fim da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS).

O balanço de acertos e erros do período ainda está em construção e não seria exagero afirmar que a conclusão do trabalho não desponta no horizonte imediato. Razões estruturais explicam essa “demora” – afinal, lá se vão 28 anos desde a queda do Muro! –, como a guinada à direita experimentada pelo mundo após o fim do bloco soviético – o que, certamente, ocasionou alguma “dispersão” (leia-se “deserção”?) dos espíritos mais “revolucionários”.

Não parece incorreto, entretanto, apontar certo “desânimo” por parte dos marxistas que restaram. De fato, pouco se publicou nos últimos anos, do ponto de vista histórico ou teórico, sobre o assunto². O que explica esta aparente ausência de interesse?

Não seria o caso, aliás, de colocarmos o “dedo na ferida” e afirmarmos, inclusive, a existência de alguma “relutância” no que concerne à crítica *radical* do socialismo realmente existente? Não vigora, ainda hoje, uma arraigada disputa entre “stalinistas” e “trotskistas”? E ambos, cada qual à sua maneira, não sustentam uma pretensa “herança leninista” que, por sua vez, representaria a “autêntica” interpretação das obras de Marx e Engels?

Esse antagonismo não bloqueia as potencialidades da autocrítica? Será que o *rigor* do balanço total do período não depende, *obrigatoriamente*, da crítica *radical* da teoria e da prática de todos os grandes nomes que, direta ou indiretamente, participaram deste monumental empreendimento histórico chamado União Soviética? Não teríamos, então, o dever de seguir o “jovem Marx” e produzir “a crítica implacável de tudo o que existe” (MARX 2006, p. 344), incluindo, evidentemente, o que *existiu*, portanto, também a experiência russa?

Eis o contexto deste artigo. Mais do que simplesmente render homenagens aos 100 anos deste magnífico evento histórico; para além de sumariar e rememorar os nomes que compuseram o esplêndido debate jurídico da época; trata-se – o que é mais importante – de encaminhar uma aproximação crítica – *autocrítica*, na verdade, pois se reivindica dentro da mesma tradição – cujo objetivo não pode ser outro que não perscrutar o passado com a intenção manifesta de se construir um novo futuro, radicalmente diferente deste que se apresenta atualmente³.

² Evidentemente, existem importantes exceções. István Mészáros, por exemplo, produziu uma importante análise do período em seu *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição* (cf. MÉSZÁROS, 2002). Em âmbito nacional, mencione-se o trabalho de Robério Paulino, *Socialismo no século XX: o que deu errado?* (cf. PAULINO, 2010).

³ Tento, de alguma maneira, contribuir com este debate em minha tese de doutorado *O direito e a transição: a forma jurídica na passagem do capitalismo ao socialismo* (CASALINO, 2013). Evidentemente, os esforços *precisam* ser coletivos. No entanto, parece que os marxistas não estão lá muito “empolgados” com o trabalho.

Nosso objeto é, portanto, simultaneamente *histórico* e *teórico*. Sob o pano de fundo dos eventos revolucionários, tentaremos resgatar os principais nomes da crítica marxista do direito da época, bem como apresentar, se bem que de maneira sumária, o essencial de suas teorias. Ao mesmo tempo, é preciso compreender a estreita relação entre *história* e *teoria*, isto é, a maneira específica como o desenrolar dos acontecimentos, “determinados” pela infraestrutura socioeconômica e vicissitudes políticas de então, produziram, como consequência, a ascensão e o ocaso de mentes brilhantes. Por último, mas não menos importante, encetar a crítica destas perspectivas, naquilo em que se aproximaram ou se distanciaram do pensamento de Karl Marx.

Uma advertência, no entanto, deve ser registrada. O autor destas linhas não é historiador e não tem a pretensão de sê-lo. Escapam-lhe, portanto, os parâmetros metodológicos básicos da pesquisa historiográfica. Desse modo, o artigo adquire – até para a felicidade de quem o escreve – ares de *ensaio* e, conseqüentemente, rigores científicos mais atenuados. É, decerto, um privilégio que o autor reivindica, até como parte das comemorações por este majestoso centenário.

Finalmente, o período estudado compreende os anos de 1917 a 1937. Evidentemente, esta delimitação é arbitrária. Ela, no entanto, presta duas homenagens: primeiro, à Revolução em si, vale dizer, ao marco simbólico representado pela tomada do Palácio de Inverno; em segundo lugar, ao ano em que ocorreu o “desaparecimento” (leia-se: *assassinato* pelas forças repressivas stalinistas) de Pachukanis. Sua obra, *Teoria geral do direito e marxismo*⁴, representa, sem dúvida, o ápice do pensamento jurídico marxista soviético. Sobre ela deitaremos mais atenções.

I – A Rússia, a revolução e o socialismo: o direito

No dia 21 de janeiro de 1882, Karl Marx e Friedrich Engels, a propósito do “Prefácio à edição russa” do *Manifesto comunista*, afirmavam:

O *Manifesto comunista* tinha como tarefa a proclamação do desaparecimento próximo e inevitável da moderna propriedade burguesa. Mas na Rússia vemos que, ao lado do florescimento acelerado da velhacaria capitalista e da propriedade burguesa, *que começa a desenvolver-se*, mais da metade das terras é possuída em comum pelos camponeses. O problema agora é: poderia a *obctchina* russa – forma já muito deteriorada da antiga posse em comum da terra – transformar-se diretamente na propriedade comunista? Ou, ao contrário, deveria primeiramente passar pelo mesmo processo de dissolução que constitui a evolução histórica do Ocidente? Hoje em dia, a única

⁴ Valho-me de duas edições de *Teoria geral do direito e marxismo*. A da Editora Acadêmica, de 1988; e a da Editora alemã ça ira, de 2003 (cf. PACHUKANIS, 1988; 2003).

resposta possível é a seguinte: *se a revolução russa constituir-se no sinal para a revolução proletária no Ocidente, de modo que uma complemente a outra*, a atual propriedade comum da terra na Rússia poderá servir de ponto de partida para uma evolução comunista. (MARX; ENGELS, 1998, p.73, grifo meu)

Em 1894, 12 anos depois, Engels disse, no “Posfácio” a *Questões sociais na Rússia*:

A partir disso, já se depreende que a iniciativa para uma eventual reconfiguração da comuna russa não poderá partir dela mesma, mas *única e exclusivamente dos proletários industriais do Ocidente. A vitória do proletariado europeu ocidental* contra a burguesia e a substituição a ela associada da produção capitalista pela produção socialmente conduzida *constituem as condições necessárias* para alçar a comuna russa ao mesmo estágio. (ENGELS, 2013, p. 132, grifo meu)⁵

E, reportando-se diretamente ao “Prefácio à edição russa” do *Manifesto comunista*, finalizou:

Não me aventuro a responder à questão se ainda terá se salvado desta comunidade o suficiente para que ela eventualmente, como Marx e eu ainda esperávamos em 1882, se torne o ponto de partida de um desenvolvimento comunista *em consonância com uma reviravolta na Europa ocidental*. Porém, isto é certo: para que ainda se conserve um resquício dessa comunidade, a primeira condição é a derrubada do despotismo tsarista, a revolução na Rússia. Esta não só arrancará a grande massa desta nação, os camponeses, do isolamento em seus povoados que constituem o seu *mir*, seu “mundo”, e a conduzirá ao grande palco, onde conhecerá o mundo exterior e, desse modo, a si própria, a sua própria situação e os meios para salvá-la da presente penúria, mas ela também proporcionará ao movimento dos trabalhadores do Ocidente um novo impulso e novas e melhores condições de luta e, desse modo, acelerará *a vitória do moderno proletariado industrial, sem a qual a Rússia atual não conseguirá sair nem da comuna nem do capitalismo, rumo a uma transformação socialista*. (ENGELS, 2013, p. 142, grifo meu)

Dizem que a história é irônica. Às vezes essa percepção se confirma. Exatos 20 anos depois, os deputados do Partido Social-Democrata alemão

⁵ Engels ainda observou: “Em contrapartida, não é só uma possibilidade, mas uma certeza que, após a vitória do proletariado e a transferência dos meios de produção para a posse comum dos *povos europeus ocidentais*, os povos que recém-sucumbiram à produção capitalista e conseguiram salvar as instituições gentílicas ou resquícios destas dispõem, na forma desses resquícios de posse comum e nos hábitos populares que lhes correspondem, de um meio poderoso para abreviar significativamente seu processo de desenvolvimento até a sociedade socialista e resguardar-se da maior parte dos sofrimentos e lutas que nós, da Europa ocidental, só com muito esforço conseguimos superar. *Mas, para isso, o exemplo e o apoio ativo do Ocidente até agora capitalista constitui uma condição incontornável*.” (ENGELS, 2013, p. 134, grifo meu)

(SPD), representante do proletariado mais cômico e organizado da Europa ocidental e suposto “herdeiro” da tradição marxista, aprovaram os créditos de guerra pretendidos pelo *Kaiser* e ajudaram a precipitar a Alemanha na I Guerra Mundial. Ao fazê-lo, contrariaram toda a sorte de análises teórico-políticas levadas a cabo pelas melhores cabeças da esquerda revolucionária europeia. Isabel Loureiro explica:

No dia 4 de agosto, a bancada social-democrata no *Reichstag* votou unanimemente os créditos de guerra solicitados pelo governo, inclusive os 14 deputados (entre eles Hugo Haase, Georg Ledebour, Karl Liebknecht, Otto Rühle) que se opunham à maioria (78 deputados) e que concordaram depois de muita discussão em respeitar a disciplina partidária. O dia 4 de agosto tornou-se uma data histórica para a esquerda mundial. A partir daí, a social-democracia converteu-se à política da união nacional (*Burgfrieden*), abandonando o princípio marxista da luta de classes tanto no plano prático – o que não era novidade – quanto no plano teórico. A Internacional Socialista, Kautsky passará a explicar, era um instrumento adequado a tempos de paz, não a tempos de guerra. Ou como disse ironicamente Rosa Luxemburgo: “Proletários de todos os países, uni-vos na paz, e degolai-vos na guerra”. (LOUREIRO, 2005, p. 43)

No dia 24 de outubro de 1917, num movimento rápido e genial, e dando de ombros à convocação de Kerensky para a formação de uma Assembleia Constituinte, os bolcheviques, com uma mobilização relâmpago, tomaram de assalto o poder e proclamaram a vitória da revolução operária e camponesa contra a burguesia e resquícios da aristocracia russa. Daniel Aarão Reis Filho narra com maestria o episódio:

O governo sentia, como todo o mundo, que o desenlace era uma questão de tempo, de muito pouco tempo. Foi então que resolveu tomar medidas repressivas contra um jornal bolchevique que se destacava particularmente na agitação entre os soldados. Mandou fechá-lo, uma atitude drástica naquelas circunstâncias. Pretextando a defesa da liberdade de imprensa ameaçada, Trotsky garantiu a circulação do jornal. Na sequência, sempre argumentando que estava empenhado em defender a liberdade das organizações populares contra a tentativa de um novo golpe, o comitê militar do soviete de Petrogrado ordenou a ocupação dos pontos estratégicos da cidade. Uma tática de guerra usual: encobrir a própria ofensiva com argumentos defensivos. Era noite de 24 de outubro de 1917, véspera da abertura do II Congresso dos sovietes. De forma metódica, quase silenciosa, as tropas aquarteladas na cidade tomaram a capital da Rússia, só encontrando resistência digna desse nome no Palácio de Inverno, onde o que restava do governo foi preso (Kerensky exilou-se na embaixada dos Estados Unidos). O poder mudara de mão. (REIS FILHO, 2003, pp. 65-6)

Golpe de estado ou revolução? O autor observa:

Um golpe? Formalmente, sem dúvida. A insurreição desdobrou-se como uma operação militar, sem prévia autorização do governo legal, nem sequer das organizações soviéticas. A autoridade que a desencadeou foi o comitê militar do soviete de Petrogrado, com a anuência e sob a liderança de seu presidente, Trotsky. Não haviam recebido delegação, nem autorização, de nenhuma instância soviética para fazê-lo. Na verdade, a ordem tinha vindo do comitê central do partido bolchevique (...). Golpe ou revolução? A análise das circunstâncias sugere a hipótese de uma síntese: golpe e revolução. Golpe na urdidura, decisão e realização da insurreição, um funesto precedente. A política dos *atos consumados*, empreendida por uma vanguarda que se arroga o direito de agir em nome das maiorias. Revolução nos decretos, aprovados pelos sovietes, reconhecendo e consagrando juridicamente as aspirações dos movimentos sociais, que passaram imediatamente a ver no novo governo – o Conselho dos Comissários do Povo, dirigido por Lênin – o intérprete e a garantia das reivindicações populares. (REIS FILHO, 2003, pp. 66-7, *passim*)

Seja como for, para Lênin não havia qualquer dúvida de que o movimento era *revolucionário*. E mais, *socialista*. No relatório escrito por ele e lido na reunião do Soviete de Deputados Operários e Soldados de Petrogrado, no dia 25 de outubro de 1917, exortava: “Na Rússia devemos agora ocupar-nos da construção do estado proletário *socialista*. Viva a revolução *socialista* mundial.” (LÊNIN, 2005, p. 168, grifo meu)⁶

De acordo com Daniel Aarão Reis Filho, o monumental evento histórico assume ares de *revolução* por intermédio dos *decretos* aprovados pelos sovietes, nova “fonte” de autoridade política, que consagram *juridicamente* o novo estado. Temos aí, então, o gancho necessário à análise da disciplina *normativa* da nova ordem revolucionária. A afirmação do caráter *jurídico* desta normatização, no entanto, depende do ponto de vista teórico a partir do qual se observam os decretos baixados pelos revolucionários. A construção teórica, evidentemente, caminha num ritmo mais lento do que a produção normativa.

Após a vitória do movimento, abriu-se imediatamente o período de consolidação da nova ordem, chamado pelos historiadores de *Comunismo de Guerra* (1917-21). No início de 1918, os bolcheviques demonstraram a força de seu comando dissolvendo a Assembleia Constituinte, cuja composição fora o resultado de eleições realizadas em fins de 1917. Os

⁶ O revolucionário dizia ainda: “Começa agora uma nova fase na história da Rússia, e a presente Revolução Russa, a terceira, deve em última análise conduzir à vitória do *socialismo*.” (LÊNIN, 2005, p. 167, grifo meu)

⁷ Daniel Aarão Reis Filho anota: “O governo formulou uma Declaração dos Direitos do Povo Trabalhador e Explorado e exigiu que os constituintes a aprovassem como condição prévia ao início de seus trabalhos. Diante da recusa dos deputados eleitos, os revolucionários decretaram a imediata dissolução da Assembleia, poucos dias depois de instalada, em

parâmetros normativos do novo governo, isto é, a “fonte do direito revolucionário”, situava-se no *Conselho dos Comissários do Povo* e nos *decretos* que dele emanavam. O primeiro “problema”, digamos assim, estava na *recepção* (ou não) da velha ordem jurídica, ligada, sob prismas distintos, à arraigada tradição feudal, de um lado; ao absolutismo tsarista, de outro; ao incipiente capitalismo, finalmente. Nenhuma destas bases, como facilmente se deduz, era tolerada pelo “socialismo” que então se iniciava.

A primeira “norma” revolucionária digna de nota foi o *Decreto do Conselho dos Comissários do Povo sobre o Tribunal*, publicado em 24 de novembro de 1917 e firmado pelos seguintes comissários: Lênin, Schlierrtier, Trotsky, Schiliapnikov, Djugaschvili (Stálin), Anilov (Glebov) e Piotr Stutchka (cf. VON MÜNCHEN, 2001, p. 17, nota de rodapé n. 2), este último, o grande nome, juntamente com Evgeny Pachukanis, da crítica marxista do direito. O ponto nevrálgico do Decreto foi a abolição do *Senado do Governo*, instituição que funcionava como instância judicial.

Sob o aspecto político-teórico, entretanto, o pano de fundo substancial girou em torno do *problema da legalidade*. Tal princípio, filho legítimo da Revolução Francesa, portanto, essencialmente *burguês*, poderia ser utilizado como parâmetro por uma Revolução *Socialista*? Nesse sentido, Stutchka, a propósito deste Decreto, observava:

Quando promulgamos o *Decreto sobre o Tribunal* foi-nos colocada, em primeiro lugar, a seguinte pergunta: em conformidade com que lei julgarão os *Tribunais Revolucionários*? Queriam nos convencer de que, antes de tudo, era necessário criar um novo direito material revolucionário, tanto civil como penal, que pudesse dirigir o novo Tribunal. E até lá? Seria indispensável seguir julgando-se no velho Tribunal, em conformidade com as leis precedentes? Já observei que semelhantes argumentos caracterizam-se por uma concepção puramente mecânica do direito, entendido enquanto norma de emanção arbitrária e não como uma superestrutura, naturalmente emergente das relações socioeconômicas existentes e cambiantes. (STUTCHKA, 2001, p. 23, *passim*)

Que solução foi adotada pelos revolucionários? A certa altura, o Decreto prescreve:

Os Tribunais Locais decidem as causas em nome da República Russa e guiam-se, em suas decisões e sentenças, pelas *leis dos governos derrubados*, apenas na medida em que essas não tenham sido ab-rogadas pela Revolução e não contradigam a *moral revolucionária* e a *consciência jurídica* revolucionária. (Decreto n. 1, sobre o Tribunal de 24 nov. 1917, *in* STUTCHKA, 2001, p. 116, grifo meu)

janeiro de 1918. Não houve praticamente resistência ao ato ditatorial.” (REIS FILHO, 2003, p. 69)

Percebe-se que houve a recepção da legislação pré-revolucionária, inclusive das leis aprovadas sob o governo dos tsares. Além do mais, o Decreto fala explicitamente em “moral revolucionária” e “consciência jurídica revolucionária”. Ora, estariam os revolucionários apelando para concepções *burguesas* ou mesmo *aristocráticas* de direito? Pois “moral” e “consciência”, como fontes normativas, remetem, evidentemente, a escolas que viam a criação do direito em origens não-legislativas. A esta crítica Stutchka respondeu:

O nosso *Decreto sobre o Tribunal* efetuou todas as concessões possíveis, a partir de nosso ponto de vista. Ele não nega, completamente, a lei escrita, porém atribui-lhe um lugar adequado, em uma época de transição. Ele reconhece a lei escrita dos governos derrubados, apenas na medida em que essa não tenha sido abolida pelos decretos revolucionários ou pela consciência jurídica revolucionária do povo. Essa formulação sofre, efetivamente, de uma certa insuficiência, porém é franca e, de nenhuma maneira, hipócrita. Ela chama o próprio povo, até a instauração definitiva da nova ordem, a decidir, em cada caso particular, a questão relativa ao que deve permanecer em vigor dos antigos dezesseis (16) volumes do *Svod Zakonov* (*Compilação das Leis do Império Russo*), bem como sobre o que deles já foi efetivamente abolido pela *Revolução*. (STUTCHKA, 2001, p. 26)

As regras de transição têm de haurir fundamento na velha ordem. Não há como fugir desta condicionante socioeconômica. Assim, embora sob impulso revolucionário, o alto comando da Revolução viu-se obrigado a reconhecer as antigas fontes “burguesas” e “pré-burguesas” do direito: a lei; a moral; os costumes. Não obstante, ainda assim, restava a questão de saber o que *garante* a natureza *socialista* da produção normativa. Em outras palavras, que garantias a Revolução poderia oferecer de que os casos concretos seriam solucionados à luz do “novo” direito *revolucionário*? A solução residia na composição do *órgão* julgador. Disse Stutchka: “Com o que propomos substituir o Tribunal de classe abolido? A resposta pode ser apenas uma única: com um *Tribunal Popular Eletivo*.” (STUTCHKA, 2001, p. 28)

A aposta da Revolução no sistema *orgânico* era arriscada, embora não se pudesse vislumbrar outra resposta no horizonte da época. Sob a ótica marxista, as *pessoas* que compõem determinada estrutura desempenharão uma *função* que é condicionada à *forma* da relação social na qual se inserem. Nesse sentido, o *órgão* julgador, ainda que *popular e eletivo*, tenderá a resolver os conflitos sob o paradigma do direito burguês, se as relações capitalistas se mantiverem intactas. Em outras palavras, o caráter “revolucionário” do Tribunal não poderia depender da “boa vontade” dos julgadores, mas sim de transformações socioeconômicas substanciais levadas a cabo pelo movimento.

De qualquer maneira, o desenrolar dos acontecimentos conduziu a Revolução à adoção de uma *lei fundamental*, vale dizer, a *Constituição de 1918*. Ora, não resta dúvida de que as constituições são filhas legítimas das revoluções burguesas, sobretudo as cartas escritas, que derivaram especialmente das revoluções Francesa e Americana. Não significam senão a elevação do *princípio da legalidade* ao *status* máximo de conformador de *todas* as relações, inclusive as políticas, sobretudo a submissão do próprio estado ao direito, o que é, evidentemente, uma *ficção*. Não estaria o socialismo rendendo homenagens demasiadas à tradição jurídica burguesa? Stutchka observava:

Nesse contexto, prevaleceu a concepção de que é indispensável expor nos artigos de uma lei fundamental aquilo que se conseguiu na vida, desde que não se tratem de artigos petrificados, do tipo daqueles contidos nas *Constituições Burguesas*, e contanto que sejam modificados no curso da *Revolução Proletária*. Assim, surgiu a nossa *Constituição da época de transição*, a *Constituição da Guerra Civil* – tal qual eu a chamaria – a qual, em seu artigo 9º, estabelece como sua tarefa essencial “o estabelecimento da Ditadura do Proletariado urbano e rural e dos camponeses pobres, na forma de um poderoso Poder Soviético de toda a Rússia, com o objetivo de derrotar completamente a burguesia, aniquilar a exploração do homem pelo homem e instaurar o socialismo, no qual não existirá nem divisão em classes nem poder estatal”. (STUTCHKA, 2001, p. 36)

Para além de questões teóricas, o fato é que a adoção do “paradigma burguês”, digamos assim, isto é, uma Constituição escrita, que certamente foi fruto da experiência haurida com a regulamentação “legal” levada a cabo pelos *decretos revolucionários*, sem dúvida garante, em maiores e melhores proporções, o alcance dos objetivos revolucionários. Não podemos esquecer que a “lei”, como parâmetro normativo “objetivo”, foi uma arma poderosa da classe burguesa contra as particularidades “jurídicas” do mundo feudal que, em alguns lugares, custaram a desaparecer. O Código Napoleônico não poderia ser melhor exemplo disto. Não resta dúvida de que a Rússia de 1917 apresentava uma configuração social feudal/camponesa bastante relevante, de modo que um dos “trunfos” de Lênin foi justamente a compreensão da importância dos camponeses no que concernia ao sucesso da empreitada revolucionária.

De qualquer maneira, a forma “jurídica” da Revolução ganhou vida por meio de *decretos e de uma Constituição*, vale dizer, pela adoção do mesmo paradigma *formal* da tradição burguesa. Evidentemente, esta homologia está correta do ponto de vista da *forma*, porém não do conteúdo. No que concerne a este, ao menos no nível da *linguagem*, o novo ordenamento assegurava a existência de um estado *proletário* e,

consequentemente, de um direito *proletário*. Quer dizer, a ditadura do proletariado estava assegurada “juridicamente”. Stutchka anotou:

Precisamente acerca de um *direito proletário* podemos falar apenas enquanto *direito da época de transição, direito do período da ditadura do proletariado* ou, então, como *direito da sociedade socialista*, em sentido inteiramente novo dessa palavra, posto que, com a eliminação do estado, como órgão de opressão em mãos de uma determinada classe, as relações entre os homens no ordenamento socialista serão reguladas não pela coerção, mas pela boa vontade consciente dos trabalhadores, i.e., pela sociedade inteira. (STUTCHKA, 2001, p. 46)

Perceba-se que o direito *proletário* é o direito da época de transição, isto é, o direito que deve reger a passagem do estágio socioeconômico encontrado pela Revolução – o *capitalismo* russo, dirão – para a sociedade *socialista* ou primeira etapa do comunismo. O autor observava:

Sem embargo, a *Revolução Socialista* não é, simplesmente, um salto rumo ao desconhecido. Ela é um processo longo, mais ou menos contínuo de guerra civil, cujo resultado conduzirá a que o sistema socioburguês, com sua divisão em classes de opressores e oprimidos, transforme-se em sistema socialista. Esse período de transição exige um *direito especial da época de transição*, em parte porque o próprio sistema não se transforma em um único momento, em parte porque o velho sistema continua a viver nas mentes das pessoas, tal como uma tradição do passado. (STUTCHKA, 2001, pp. 49-50)

Embora tenha recebido elogios por parte de Lênin, o fato é que, observada com lupa, a posição de Stutchka era sensivelmente diferente do ponto de vista daquele. De fato, em *O estado e a revolução*, Lênin explicou:

Assim, na primeira fase da sociedade comunista, corretamente chamada de socialismo, o “direito burguês” é apenas parcialmente abolido, na medida em que a revolução econômica foi realizada, isto é, apenas no que respeita aos meios de produção. O “direito burguês” atribui aos indivíduos a propriedade privada daqueles. O socialismo faz deles propriedade *comum*. É nisso, *somente nisso*, que o “direito burguês” é abolido. Mas ele subsiste em sua outra função: subsiste como regulador (fator determinante) da repartição dos produtos e do trabalho entre os membros da sociedade (...). É uma dificuldade, diz Marx, mas é uma dificuldade inevitável na primeira fase do comunismo, pois, a não ser que se caia na utopia, não se pode pensar que, logo que o capitalismo seja derrubado, os homens saberão, de um dia para o outro, trabalhar para a sociedade *sem normas jurídicas de nenhuma espécie*. A abolição do capitalismo *não dá*, aliás, *de uma só vez*, as premissas econômicas de uma mudança semelhante. Ora, não há outras normas senão as do “direito burguês”. É por isso que subsiste a necessidade de um estado que, embora conservando a propriedade comum dos meios de produção, conserva a

igualdade do trabalho e a igualdade da repartição. (LÊNIN, 1986, pp. 116-7 e *passim*)

Note-se que Lênin não falou, em nenhum momento, em direito *proletário* ou *socialista*. Falou sempre em direito *burguês*, embora esta palavra, evidentemente, tenha de vir entre aspas, porque, afinal, no socialismo a burguesia não está mais no poder e tampouco a máquina estatal lhe pertence.

De qualquer maneira, esta “divergência” logo seria sanada. Em 1921, a chamada Nova Política Econômica (NEP) lançaria a Rússia na economia de mercado, de maneira que o paradigma de um direito “proletário” ou “socialista” seria deixado de lado, ao menos durante algum período. Daniel Aarão Reis Filho observa:

Em 1921 o país estava em ruínas. No inverno de 1921-1922, houve uma grande fome que, com as epidemias, matou cerca de cinco milhões de pessoas. As revoltas locais, as greves, a insurreição revolucionária de Kronstadt configuravam um quadro de descontentamento generalizado. A utopia do Comunismo de Guerra e da militarização do trabalho tornou-se inviável. Era preciso formular políticas que obtivessem o acordo da sociedade. Não para construir o socialismo, mas para matar a fome do povo. O processo tomou corpo aos poucos, sem prévia definição global, só mais tarde ganharia um nome: a *Nova Política Econômica, a NEP*. (REIS FILHO, 2003, p. 77)

Como teria dito Lênin, a NEP significava “dar um passo atrás, para avançar dois à frente”. A nova política deveria introduzir (ou reintroduzir?), se bem que de maneira controlada, relações *privadas* na economia russa, de modo a incentivar a criação de riqueza. Reis Filho explica:

A primeira medida de impacto foi a substituição das requisições à mão armada pela fixação de um imposto em gênero, pago *in natura*, pois, naquela época de decomposição geral da economia, não havia moeda em que se pudesse confiar. Anos mais tarde, com a situação consolidada, foi possível retornar a um imposto em *espécie*, em dinheiro. Quitado o imposto, os camponeses seriam livres para comercializar quando, quanto e como quisessem os excedentes disponíveis. A nacionalização da terra e sua posse pelos mujiques foram reconhecidas mais uma vez. *Abriu-se a porta para a liberdade de comércio*. Em 1922, a Lei Fundamental de Utilização da Terra e um novo Código Agrário consagraram juridicamente as novas orientações. *Nas cidades, outros decretos permitiram o restabelecimento da pequena propriedade privada na indústria e nos serviços*. A nova política agrária representava, de fato, uma proposta de pacto de convivência entre o governo e a imensa maioria da população. Com efeito, naquela altura, 86,7% da população economicamente ativa trabalhavam na agricultura. Com as foices e os arados de madeira, repuseram-se ao trabalho, dando início à recuperação econômica pelo que havia de mais essencial: a

produção de alimentos. (REIS FILHO, 2003, p. 78, grifo meu, exceto em “espécie”)

Quão paradoxal é, à luz do pensamento de Marx e Engels, contemplar os esforços de transposição da Rússia ao socialismo em 1917-22? Uma sociedade em que 86,7% da população economicamente ativa encontravam-se no campo; um caminho que passava pela reintrodução de relações mercantis na economia do país. Mas o socialismo não exigia, como ponto de partida prévio, uma base razoavelmente desenvolvida da produção capitalista? A revolução não deveria começar pela *dissolução* da propriedade privada?

Não importa. O partido bolchevique colocava em prática as medidas necessárias à transformação revolucionária da sociedade russa. Do ponto de vista jurídico, a mudança dos planos econômicos teve de implicar uma alteração de *conteúdo*. Tratava-se não apenas de admitir, como incentivar e, sobretudo, *proteger* a produção e apropriação *privadas* da riqueza. Como compatibilizar isto com a transição ao socialismo? Stutchka nos dá testemunho ocular destas transformações. Em 1922, ele afirmava:

Assumimos conscientemente um certo compromisso sobre o *firme fundamento da lei*. Reconhecemos um certo tipo de propriedade privada, um certo tipo de direito de uso etc., *em igual medida para todos*. Nesse quadro, nossos juízes populares irão agora dar cumprimento a essas leis *honestamente*, i.e., em conformidade com sua consciência revolucionária, com todo o poder de que dispõem. Esse é o significado de nossa legalidade e de nosso recuo. Toda e qualquer outra interpretação desse recuo representa uma interpretação falsa e perigosa. (STUTCHKA, 2001, p. 108)

Sobre o “firme fundamento da lei”, reconhecia-se certo tipo de *propriedade privada*; a “consciência revolucionária” continuava a ser uma importante “fonte do direito”, embora, agora, um “certo direito de uso” devesse ser tutelado. Enfim, as formas pelas quais se expressava o “direito revolucionário” ainda se ligavam ao “horizonte estreito do direito burguês”, com a peculiaridade de que, agora, a propriedade privada voltava à cena. Em suma, a NEP talvez tenha significado a “prisão” da Revolução dentro dos muros da economia de mercado.

Do ponto de vista *teórico*, no entanto, um pequeno abalo sísmico estava para começar. Em 1924, Evgeny Pachukanis publicou sua *Teoria geral do direito e marxismo*. Os dois anos de NEP, com o retorno generalizado da circulação mercantil, e a sólida formação acadêmica adquirida no período em que estudou na Alemanha renderam a Pachukanis as condições ótimas para que um novo e *sui generis* ponto de vista sobre o direito fosse concebido. Tendo como pano de fundo *O capital*, de Karl Marx, o autor anunciou a aproximação que produziria um verdadeiro terremoto teórico: o direito está intimamente relacionado à troca de mercadorias;

desse modo, não há que se cogitar de um direito “proletário”, mesmo com a Revolução, mas única e exclusivamente do direito “burguês”. O direito soviético era tudo, menos “revolucionário”.

Os anos de relativa prosperidade da NEP, em que a circulação mercantil e a propriedade privada foram não apenas juridicamente protegidas, como também incentivadas, formaram, não obstante, um saudável palco no qual o debate teórico incisivo poderia desenvolver-se com segurança pelos debatedores. Em outras palavras, os anos de terror stalinista ainda não raiavam no horizonte, de modo que as divergências teóricas que eventualmente confrontassem os pontos de vista dos membros do Comitê Central ainda não significavam uma necessária e inescusável “traição à Revolução”, punida, inexoravelmente, com um tiro na nuca.

O transcorrer da década de 1920, contudo, encurralou a NEP em uma encruzilhada. A retomada da atividade econômica levava a um impasse: prosseguir na linha da economia mercantil privada ou passar à produção e distribuição planejadas, com vistas ao socialismo? Um “grande debate” se instaurou. Daniel Aarão Reis Filho explica:

Entre as múltiplas questões em jogo, duas alternativas globais se apresentaram para o desenvolvimento econômico e social da sociedade soviética. Elas não resumiram as lutas políticas que então se verificaram, mas conferiram a elas uma vertebração e um sentido. Foram defendidas, de forma mais consistente, por N. Bukhárin e E. Preobrajensky. Bukhárin, depois de algumas hesitações, passou a defender a NEP como uma aliança (*smychka*) a longo prazo entre operários e camponeses. Era essencial, na sua argumentação, respeitar os interesses dos camponeses e fazê-los avançar gradualmente, na base da persuasão, para níveis mais complexos de coletivização (...). Preobrajensky não rejeitava a tese da aliança com o campesinato. Entretanto, considerando as ameaças do cerco capitalista, inclusive a hipótese de uma eventual *cruzada internacional* contra a União Soviética, enfatizava a necessidade de um esforço concentrado na criação de uma indústria pesada autônoma. Os recursos para tanto não poderiam vir senão dos camponeses que, sob a forma de um *tributo*, contribuiriam para a decolagem da economia e da modernidade soviéticas: era a *acumulação primitiva socialista* (REIS FILHO, 2003, pp. 80-1, *passim*).

Pachukanis deu testemunho vivo disto em um texto de 1927, *A teoria marxista do direito e a construção do socialismo*:

No período decorrido desde 1921 nosso “avanço em direção ao socialismo nos trilhos da NEP”, apesar dos pesares, realizou um significativo passo à frente, e atualmente já há muito chegou a hora para os juristas soviéticos estabelecerem como critério supremo em sua orientação seja no campo da dogmática, seja no campo jurídico-político, *não o desenvolvimento das forças produtivas como tal, mas a perspectiva da vitória dos elementos*

socialistas de nossa economia sobre os elementos capitalistas.
(PACHUKANIS, 2009, p. 141)

O que tinha em mente Pachukanis quando reivindicou dos juristas soviéticos que erguessem seus olhares para além da construção de uma economia “privada” e comesçassem a vislumbrar a ascensão dos elementos *socialistas* da vida econômica soviética? Estaria o teórico russo posicionando-se ao lado de Preobrajensky? Mas a NEP e sua estrutura econômica mercantil-privada não forneciam as bases mais adequadas a seu modo de ver o direito?

Pachukanis talvez já estivesse vislumbrando as consequências *políticas* do debate *econômico*. Quer dizer, é possível que já tivesse em mente que, sob a forma do antagonismo de ideias econômicas, escondia-se, na verdade, a disputa política pelo controle do partido, do governo e do estado. Alguns eventos aceleraram os acontecimentos; outros foram sintomas do que ocorria. Em 1924, Lênin faleceu em virtude de uma série de derrames. Em 1927, Trotsky e seus discípulos foram expulsos. Assim, aos poucos, o ponto de vista de Preobrajensky foi se afirmando e alcançando a hegemonia. Esta “vitória”, no entanto, significou igualmente a ascensão de Stálin, cujo nome Lênin havia “vetado” em sua carta-testamento. Reis Filho anota:

Nessa atmosfera carregada, em abril de 1929, o Comitê Central do Partido aprovou o I Plano Quinquenal, na versão *máxima*. Em cinco anos, a partir de outubro de 1928, os investimentos cresceriam 237%, a renda nacional, 506%, a produção industrial, 136%, a produção de energia elétrica, 335%, a de carvão, 111%, a de petróleo, 88%, a de aço, 160%. As previsões, embora altas, caíam sintomaticamente, em relação aos bens de consumo, 104%, e à produção agrícola, 55% (...). Em dezembro de 1929, as metas, entretanto, foram revistas em favor de uma radicalização sem precedentes. O objetivo agora era coletivizar totalmente as terras nas principais áreas agrícolas do país: o baixo Volga, as terras férteis da Ucrânia, o Norte da Sibéria ocidental. Não escapariam nem as aves dos terreiros. A coletivização alcançaria 100% dos animais de tração e do gado bovino, 80% dos suínos e 60% dos caprinos e dos galináceos. Os protestos agora foram abafados. Seus autores, Bukhárin inclusive, acusados de timoratos e *direitistas*. Stálin conclamava a militância: *não haveria fortaleza que não pudesse ser conquistada pela vontade de verdadeiros bolcheviques*. A NEP fora abandonada. Uma grande virada. Uma nova revolução. (REIS FILHO, 2003, pp. 85-6, *passim*)

A chamada “revolução pelo alto” elevou ao comando da nação Iosif Stálin e, com ele, a vitória do projeto de “socialismo num só país”. O processo foi posto em marcha com o desmonte dos incentivos e proteções dadas às relações privadas pela NEP e sua substituição pela coletivização do campo e industrialização acelerada. Rapidamente, o planejamento

econômico centralizado entrou em cena, *estatizando-se* a produção e distribuição de bens e serviços. Sob o viés político, o controle das instituições de estado *concentrou-se* nas mãos de Stálin e seus seguidores, que passaram a perseguir e eliminar fisicamente seus adversários. Reis Filho observa:

Mais tarde, em meados dos anos 30, novos processos voltariam a chamar a atenção da sociedade e da opinião pública mundial, os chamados *grandes processos de Moscou*, que liquidaram uma parte importante dos altos dirigentes do Partido Bolchevique durante a Revolução de 1917. O primeiro, em agosto de 1936, teve 16 acusados, todos fuzilados, entre os quais G. Zinoviev e L. Kamenev. Em janeiro de 1937, mais 17 acusados e 13 condenações à morte, entre os quais I. Piatakov, G. Sokolnikov, L. Serebriakov e K. Radek. Finalmente, em março de 1938, 21 acusados e 18 condenações à pena máxima, entre eles, N. Bukhárin, A Rykov, N. Krestinsky, C. Rakovski, G. Iagoda. (...) Ao longo dos anos 30, os expurgos continuaram, implacáveis. Dos 1.966 delegados ao XVII Congresso, em 1934, 1.108 foram atingidos até 1938. Dos 139 dirigentes eleitos para o Comitê Central, em 1934, nada menos do que 98 desapareceram. (REIS FILHO, 2003, p. 101)

Em 1937 Pachukanis foi preso e executado. Em 1939, Stálin foi eleito “homem do ano” pela revista *Time*.

II – O debate teórico

O debate teórico soviético no campo do direito é marcado pelas condições socioeconômicas encontradas na Rússia pela Revolução de 1917, e, evidentemente, pelas vicissitudes e necessidades práticas oriundas da, e, em certa medida, impostas pela, vitória do movimento revolucionário. É nesse contexto que se devem compreender as críticas e autocríticas produzidas na época. Esse contexto é responsável, também, pela característica mais importante do debate: a necessidade de se estabelecerem os contornos teóricos de um *conceito marxista de direito*.

Ora, até 1917 o pensamento jurídico russo não poderia escapar aos limites estabelecidos pela infraestrutura econômica daquela sociedade, bem como dos elementos superestruturais que a caracterizavam. Nesse sentido, o debate tinha de girar em torno de uma concepção de direito em que predominavam pontos de vista ligados à tradição rural feudal-campesina, de um lado, mercantil-capitalista, de outro, e pela centralização do poder político na figura do tsar.

Nesse sentido, a Revolução estabeleceu um marco de ruptura até certo ponto “dramático”, pois se deveria passar, de uma hora para outra, de uma discussão incipiente no que concerne às questões jurídicas fundamentais do capitalismo para a solução de problemas postos

imediatamente pela construção do socialismo. Um enorme “salto teórico”, digamos assim.

O ponto de partida do debate jurídico soviético, no entanto, não remete à tradição jurídica russa mais ancestral, ligada à base socioeconômica e política mencionada, mas a autores que expressam uma postura mais moderna, em certo sentido contestatória do paradigma tradicional. Em outras palavras, o “caldo jurídico” a partir do qual as principais questões foram postas e debatidas já estava, por assim dizer, “ocidentalizado”.

Nesse sentido, o primeiro nome digno de nota, embora não se situe no campo marxista, é o de Lev Iosifovitch Petrazitsky⁸. Sua “teoria psicológica do direito”, apresentada sobretudo em sua principal obra, *Teoria do direito e do estado em relação com a teoria da moral*, buscou aproximar os estudos jurídicos dos psicológicos, compreendendo o *direito* como uma espécie de *objetivação normativa de projeções emocionais*. Cerroni observa:

São, efetivamente, as emoções que estimulam as ações externas, as quais não são, na realidade, manifestação exclusiva da psique individual, e, portanto, do egoísmo. Isto é particularmente válido em relação às ações de tipo superior, tais como impulsos estéticos, morais e jurídicos. Os últimos acham-se reunidos por Petrazitsky – com uma original utilização empírico-psicológica da teoria kantiana – na categoria dos impulsos do dever, que são geralmente tão inconsistentes como os outros impulsos, determinados como são por uma “fantasia emocional” (*emotsionalnaja fantazija*). Esta fantasia emocional dá origem a uma infinita gama de “projeções emocionais”, que se objetivam, constituindo, na realidade (dentro da rede de objetos com os quais o homem se defronta), “grandezas ideológicas”. Fazem exatamente parte dela as obrigações e as normas, que se distinguem em unilateralmente obrigacionais e em obrigacionais legitimantes. Os impulsos ou emoções jurídicas inserem-se neste segundo agrupamento das obrigações e das normas e, como os outros impulsos, são suscetíveis de estudo experimental por este fundamento psicofísico comum. Deste modo, a investigação da ciência jurídica deve inserir-se na investigação psicológica para estabelecer a “estrutura do direito”, de que fazem parte as representações objetivas (os objetos das obrigações e do direito) e as representações subjetivas (a configuração do sujeito da

⁸ “Lev Iosifovitch Petrazitsky (1867-1931) foi professor na Universidade de São Petersburgo e, depois da Revolução de 1917, na Universidade de Varsóvia. Publicou em 1900 *Ocerki filosofii prava* (*Princípios de filosofia do direito*) e em 1904 *O motivach celoveskich postupkov* (*Acerca dos motivos dos comportamentos humanos*). Em 1907 completou a sua obra principal, *Teorija prava i gosudarstva v svjazi s teoriej nraustvennosti* (*Teoria do direito e do estado em conexão com a teoria da moral*). Ocupou-se também de direito civil e de direito romano.” (CERRONI, 1976, p. 19, nota 26)

obrigação e do direito), a representação dos fatos jurídicos e dos fatos normativos. (CERRONI, 1976, p. 45)

A “sinalização marxista” do ponto de vista de Petrazitsky é facilmente identificável: ao atribuir ao direito o *status* de “grandeza ideológica”, a leitura marxista vulgar, que vê no “Prefácio” à *Crítica da economia política* o essencial da contribuição marxiana sobre o direito, encontra campo “sólido” para se estabelecer. Evidentemente, as melhores cabeças do marxismo não se deixaram levar por esta construção abstrata⁹. Não obstante, ela produziu seus seguidores.

Dentre eles, desponta Michail Andreevitch Reisner¹⁰. Apoiando-se numa “teoria da ideologia”, o autor tenta apontar o *nexo específico* pelo qual o direito está umbilicalmente ligado à economia. De acordo com seu ponto de vista, este vínculo nunca fora estabelecido de modo adequado, ao menos à luz do marxismo. Cerroni explica:

A observação era sem dúvida pertinente e atacava o aspecto mais fraco da elaboração economicista e positivista, incapaz de entender a norma positiva como categoria historicamente ligada a um determinado fundamento econômico da sociedade. De fato, e não obstante todos os esforços para caracterizar o “condicionamento econômico” do direito, precisamente a norma jurídica geral (ou seja, o fulcro do organismo jurídico moderno) escapava a esse condicionamento. (CERRONI, 1976, p. 49)

A resposta em vigor à época passava pela compreensão de que a *norma jurídica* representava, na verdade, os interesses das classes dominantes. Ora, o fundamento oculto destes interesses situa-se na estrutura econômica da sociedade. Logo, o “vínculo” entre economia e direito passava, de alguma maneira, pelo interesse particular da classe exploradora, objetivado na norma jurídica.

⁹ Pachukanis, por exemplo, não perdeu a oportunidade de tecer considerações críticas. Assim, logo no início do Capítulo III de *Teoria geral do direito e marxismo*, ao aproximar a forma jurídica da forma mercantil, observava: “Este fato não impede que certos juristas como, por exemplo, Petrazitsky, *inventem as coisas*. Ele crê que não é a forma mercantil que gera a forma jurídica, mas que, ao contrário, os fenômenos econômicos, estudados pela economia política, ‘representam o comportamento individual e coletivo dos homens, determinado por motivações típicas que têm sua origem nas instituições de direito civil (propriedade privada, obrigações e contratos, direito familiar e direito sucessório)’.” (PACHUKANIS, 1988, p. 47; 2003, p. 84, grifo meu) Também no Capítulo VI, que trata do direito e da moral, ele anotou: “A tentativa do professor Petrazitsky para encontrar no direito um imperativo que fosse absoluto, isto é, ético, e que se distinguísse ao mesmo tempo do imperativo moral, permaneceu sem sucesso.” (PACHUKANIS, 1988, p. 115; 2003, pp. 164-5)

¹⁰ “Michail Andreevitch Reisner, nascido na Sibéria em 1868, estudou na Universidade de Tomsk. Emigrado no estrangeiro, ligou-se a Petrazitsky. Em 1905 entrou no movimento socialista e voltou à Rússia para alcançar a docência livre em direito público na Universidade de São Petersburgo. Depois da Revolução de Outubro ocupou importantes cargos políticos.” (CERRONI, 1976, p. 48)

O problema deste ponto de vista, explicava Reisner, é que o marxismo acabava por fazer justamente aquilo que censurava em seus adversários: *considerar o direito e o estado fenômenos intrinsecamente ligados entre si*. Desse modo, se o estado era inerentemente burguês, também o direito assim o seria. A possibilidade de se pensar num direito “revolucionário” caía por terra. Cerroni anota:

Pela verificação, pois, da falhada dissociação de estado e direito mediante recurso ao economicismo, Reisner deduz que, para obtê-la, era necessário seguir outro caminho: imaginar o direito como um fenômeno extranormativo. No seu entender, podia assim contrapor-se ao direito “oficial” um outro direito latente na psicologia das massas, um “direito revolucionário” (...). Em 1912, Reisner dá esta definição do direito: é uma ideologia que “se apoia, dentro da nossa consciência, principalmente no conceito de verdade, justiça e igualdade na distribuição e na igualização dos homens e das coisas”. (CERRONI, 1976, pp. 50-1, *passim*)

Evidentemente, a noção de Reisner comporta uma série de problemas. O primeiro e mais significativo talvez seja considerar o direito mera expressão “ideológica”. É claro que não se nega a existência de uma *ideologia jurídica*, ao menos nas sociedades em que predomina o modo de produção capitalista. Coisa muito distinta, no entanto, é afirmar a *natureza ideológica do direito*, ou seja, considerar a forma jurídica algo que se fundamenta no “conceito” de justiça, igualdade etc. É evidente que o direito, como forma de uma relação social, exprime-se em termos ideológicos. Não deve, entretanto, ele mesmo, ser considerado simples “ideologia”¹¹.

Um passo efetivamente importante rumo a uma concepção mais científica do direito, aproximando-se de modo mais rigoroso das análises de Marx e Engels, encontra-se no já citado Piotr Stutchka¹². Ancorado na lição

¹¹ O Capítulo II de *Teoria geral do direito e marxismo* parte justamente do debate entre Stutchka e Reisner, e desenvolve-se, a todo o momento, perfazendo um contraponto com a teoria deste último, bem explicitada na seguinte passagem: “A questão da natureza ideológica do direito desempenhou um papel essencial na polêmica entre P. I. Stutchka e o professor Reisner. Este último tentou demonstrar que Marx e Engels, eles próprios, consideravam o direito como uma das ‘formas ideológicas’, e que muitos outros teóricos marxistas tinham igualmente a mesma opinião (...). No entanto, o problema não está de modo algum em admitir ou contestar a existência da ideologia jurídica (ou da psicologia), mas em demonstrar que as categorias jurídicas não têm outra significação além de sua significação ideológica.” (PACHUKANIS, 1988, p. 37; 2003, p. 71)

¹² “Pëtr Ivanovitch Stutchka (1865-1932) nasceu na Letônia, nas vizinhanças de Riga, de família camponesa. Completados os seus estudos universitários em São Petersburgo, onde contactou com os meios revolucionários, e especialmente com o irmão de Lênin, tornou-se ‘candidato’ em direito e desenvolveu atividade forense e jornalística em Riga. Foi deportado por sua atividade revolucionária durante o governo de Viatka no Volga. Cinco anos depois, em 1903, instala-se em Vitebsk e retoma sua atividade política clandestina, patrocinando a fusão do Partido Operário Social-Democrático Letão com o Partido Social-Democrático Russo. Neste partido Stutchka militou entre os bolcheviques, tornando-se membro do Comitê de Petrogrado. Ativo protagonista da Revolução, Stutchka foi comissário do Povo para a Justiça no primeiro governo revolucionário chefiado por Lênin. Quando, em dezembro de 1918, foi proclamado o governo soviético na Letônia, Stutchka tornou-se o seu

clássica do marxismo, segundo a qual o fundamento das relações sociais deve ser buscado na infraestrutura econômica, a partir da qual se eleva uma superestrutura política, *jurídica* etc. – mas sem considerar o direito mera ideologia –, Stutchka compreendeu a forma jurídica como uma *relação social*, determinada, portanto, pela economia, mas que expressa os interesses específicos de uma *classe dominante*. Em um texto de 1922, ele esclareceu:

Quando nos vimos forçados, em 1919, a formular, no *Comissariado da Justiça*, nossa concepção de Direito, lapidamos a seguinte sentença, que adquiriu, além disso, caráter oficial, tendo sido acolhida, em russo, nos preceitos fundamentais do *direito criminal* (vide *Compilação das Leis de 1919*, n. 66, art. 590): “O direito é um sistema (ou uma ordem) de relações sociais, que corresponde aos interesses da classe dominante e que, por isso, é assegurado pelo seu poder organizado (o estado)”. (STUTCHKA, 2001, p. 76)

A definição de Stutchka representou, sem dúvida, um avanço. Mas este avanço está limitado, de alguma maneira, por uma concepção “mecanicista” e “positivista” do marxismo. Em primeiro lugar, considerava (corretamente) o direito uma *relação social*. Esta relação corresponde aos interesses da classe dominante. Não obstante, não apontava a *especificidade* desta relação, pois uma multiplicidade delas, isto é, das relações sociais, corresponde a interesses das classes dominantes, tais como as relações morais, éticas, religiosas etc. Para sanar o problema, recorreu ao estado. Ou seja, a especificidade do direito estaria no fato de que tal sistema ou ordem é “assegurado” pelo estado. Mas, neste ponto, aderiu à teoria tradicional, isto é, *burguesa*, segundo a qual o direito é um conjunto de normas cuja eficácia é sustentada por uma autoridade institucionalizada. A “diferença”, dizia Stutchka, reside no fato de que sua definição reconhece o caráter *classista* do direito:

Eu me estenderia demasiadamente, caso pretendesse tratar aqui, de maneira detalhada, da questão referente à correção de nossa definição conceitual. Ela possui a grande vantagem de ser não apenas revolucionária, *senão ainda de ser válida para qualquer outro sistema de direito, não apenas o proletário, mas também para toda a ordem jurídica em geral*. Trata-se, portanto, do primeiro conceito de direito objetivamente científico. Ainda que

dirigente e orientou a comissão que organizou a Constituição da nova república socialista da Letônia. Com a queda da república da Letônia, retomou a atividade política e científica na Rússia, ocupando numerosos cargos (vice-comissário da Justiça, presidente do Tribunal Supremo da RSFSR, diretor do Instituto do Direito Soviético, membro da Internacional etc.). Depois de ter publicado uma série de artigos predominantemente políticos, Stutchka dá à estampa em 1921 sua obra principal, *Revoljutsionnaja rol prava i gosudarstva* (*A função revolucionária do direito e do estado*). Ela virá a ser publicada em várias edições. A seguir a esta, a sua outra obra mais importante é o *Kurs sovetskogo grazdanskogo prava* (*Curso de direito civil soviético*), em três volumes, editados, respectivamente, em 1927, 1929 e 1931.” (CERRONI, 1976, pp. 54-5, nota n. 71)

diversos sábios burgueses tenham concebido alguns traços do direito precisamente como nós fizemos, acabaram caindo sempre em um impasse, porque não querem ou, melhor dito, não podem se posicionar levando em conta o critério de classe. (STUTCHKA, 2001, p. 76, grifo meu)

No elogio que Stutchka fazia à sua concepção reside justamente a fraqueza dela. Uma vez que sua definição é “válida para qualquer sistema de direito”, isto é, “para toda a ordem jurídica em geral”, o autor abstrai das *diferenças específicas* que distinguem as diferentes classes, portanto, os *interesses específicos* e as *específicas formas de “estado”*.

Ora, o excedente *econômico* do senhor de escravos provém do mais-trabalho extraído ao escravo; a riqueza do senhor feudal, da exploração do servo da gleba; o mais-valor do capitalista, da espoliação da moderna classe proletária. *São formas econômicas distintas, que redundam em interesses políticos essencialmente diferentes*. As relações de classe não coincidem na forma, embora o façam no conteúdo: a drenagem do sobretrabalho. Uma definição *universal* de direito é, portanto, inadequada. Ela lembra a crítica de Marx aos economistas burgueses que veem na pedra ou no pau que abate o animal uma manifestação do capital. Como em todos os lugares sempre existiram pedras, paus e animais, o capital existe e existiu desde o início dos tempos e em todos os cantos do planeta.

Desse modo, a escravidão produz um conjunto de formas econômicas e políticas distintas daquelas que se encontram no modo de produção feudal, que, por sua vez, são diferentes das que se verificam no capitalismo. Os interesses de classe são distintos, tanto quanto as formas do “estado”. Cada qual engendra, à sua maneira, *relações determinadas, diferentes*. Pois bem, que *elemento comum* pode ser apontado como *específico* do direito? Quer dizer, que *relação social, sistema ou ordem é esta*, que expressa os interesses da classe dominante e é assegurada pelo estado?¹³ Stutchka tinha sérias dificuldades para se desvencilhar desta questão.

¹³ Quem primeiro formulou essa observação crítica à perspectiva de Stutchka, regurgitada no Brasil sem o devido crédito, foi Pachukanis: “O próprio livro de Stutchka, *Revoljucionnaja rol'prava i gosudartstva*, já citado, que desenvolve toda uma série de questões de teoria geral do direito, não as agrupa numa unidade sistemática. O desenvolvimento histórico da normatividade jurídica, do ponto de vista do seu conteúdo de classe, é, na sua colocação, posto em primeiro plano relativamente ao desenvolvimento lógico e dialético da própria forma (por outro lado, é preciso salientar que, ao comparar-se a terceira com a primeira edição, notar-se-á naturalmente que o autor na sua terceira edição deu muito mais atenção às questões da forma jurídica). Além disso, Stutchka procedeu apenas em função de seu ponto de partida, isto é, em função de uma concepção do direito que faz dele, em essência, um sistema de relações de produção e de troca. *Se, à primeira vista, se considera o direito como a forma de toda e qualquer relação social, então pode dizer-se a priori que as suas características específicas passarão sem serem percebidas. Muito pelo contrário, o direito, como forma de relações de produção e de troca, desvenda facilmente, graças a uma análise mais ou menos cuidadosa, os seus traços específicos.*” (PACHUKANIS, 1988, p. 20, nota n. 16; 2003, pp. 50-1, nota n. 1, grifo meu)

Não obstante as observações críticas que se façam aos pontos de vista teóricos de Stutchka, não se deve nunca deixar de reconhecer o imenso significado de seu nome, quer sob o aspecto científico, quer sob a perspectiva da história da Revolução. Quanto a esta, diga-se de passagem, sua importância é ainda maior que a de Pachukanis. Apenas para exemplificar, como vimos, Stutchka assinou, juntamente com Lênin e a velha guarda dos bolcheviques, o Decreto n. 1, de 24 de novembro de 1917. Quer dizer, participou de grandes momentos da formulação jurídica do movimento. Sua figura resplandece e o destino lhe concedeu a “sorte” de uma morte natural em 1932, quando muitos de seus companheiros começariam a ser executados covardemente com tiros na nuca.

De qualquer maneira, oito anos antes, em 1924, vinha à tona o livro que significaria o ponto mais elevado das análises marxistas no campo do direito, ainda hoje inalcançado: *Teoria geral do direito e marxismo*: ensaio de crítica dos conceitos jurídicos fundamentais. Com esta obra, Evgeny Pachukanis colocou seu nome entre os grandes do marxismo, não apenas no campo das análises jurídicas, como também no das pesquisas sobre política e estado¹⁴. Sua principal “façanha”, digamos assim, foi o rigor metodológico com o qual abordou a questão do direito, retornando a Karl Marx e Friedrich Engels. Não se valeu, porém, da leitura vulgar, muito em moda à época, mas mergulhou na análise dialética das formas sociais, a partir de *O capital*.

A estupenda originalidade de seu pensamento reside na aproximação entre *forma jurídica* e *forma mercantil*, ou seja, entre *direito* e *mercadoria*. De fato, ao abrir o Capítulo II de *O capital*, Marx explica, em uma passagem que já se tornou clássica, que as mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado para se trocarem umas com as outras. Cabe a seus guardiães, os proprietários destas “coisas”, o papel de relacioná-las entre si. Para que a troca ocorra, no entanto, é preciso um ajuste de vontades: *o contrato*. Este enlace volitivo entre proprietários privados é precisamente a relação jurídica, cuja forma contratual, *reconhecida ou não em lei*, é um reflexo da relação econômica. Dito de outro modo: *a troca de mercadorias “põe” a relação jurídica*.

A aproximação entre mercadoria e direito é uma constante nas obras de Marx e Engels, sobretudo em *O capital*. Ocorre que esta aproximação

¹⁴ “Evgeny Bronislavovitch Pachukanis nasceu a 10 de fevereiro de 1881, em Staritsa, distrito de Tver, atualmente Calinine. Foi vice-presidente da Academia Comunista e diretor do Instituto da Construção Soviética e do Direito, de que foi destituído após um duro ataque de P. Judin (*Pravda*, 10 de janeiro de 1937). Desapareceu durante as repressões stalinistas, provavelmente fuzilado. A sua reabilitação foi publicamente comunicada pelo Prof. Orlovsky, membro correspondente da Academia das Ciências da União Soviética, num artigo publicado no *Vestnik Akademii Nauk* (n. 8, agosto de 1956). A sua obra principal teve três edições (1924, 1926, 1927) e foi seguidamente traduzida em alemão, inglês, servocroata e italiano.” (CERRONI, 1976, pp. 63-4, nota n. 85)

passou despercebida por tantos quantos se debruçaram sobre a análise marxista da forma jurídica até 1924. Como vimos, o ponto mais avançado, até então, fora a perspectiva de Stutchka, que via o direito como uma relação social representativa dos interesses de classe, assegurada pelo estado, mas não apontava a *especificidade* desta relação. Pois bem, Pachukanis fez exatamente isso, e seu mérito foi reconhecido, inclusive, por aquele importante autor. No “Prefácio” à segunda edição de *Teoria geral do direito e marxismo* ele anota:

Acho conveniente adiantar, desde já, neste prefácio, algumas observações prévias quanto às ideias fundamentais do meu trabalho. O companheiro P. I. Stutchka definiu, muito corretamente, a minha posição com relação à teoria geral do direito, como uma “tentativa de aproximar a forma do direito da forma da mercadoria”. Na medida em que o balanço final permite julgar, esta ideia foi reconhecida em geral, e salvo algumas reservas, como feliz e frutuosa. A razão disso se deve, por certo, ao fato de eu não ter tido neste caso a necessidade de “descobrir a América”. Na literatura marxista e, em primeiro lugar, no próprio Marx, é possível encontrar elementos suficientes a uma tal aproximação. Basta citar, além das passagens mencionadas neste livro, o capítulo intitulado “A moral e o direito. A igualdade”, do *Anti-Dühring*. Nele é dada por Engels uma formulação absolutamente precisa do vínculo existente entre o princípio da igualdade e a lei do valor; numa nota ele afirma que “esta dedução das modernas ideias de igualdade, a partir das condições econômicas da sociedade burguesa, foi exposta pela primeira vez por Marx em *O capital*”. Depois de Marx, a tese fundamental, a saber, *de que o sujeito jurídico das teorias do direito se encontra numa relação muito íntima com o proprietário das mercadorias*, não precisava mais uma vez ser demonstrada. (PACHUKANIS, 1988, p. 8; 2003, p. 36, grifo meu)

De fato, Pachukanis solucionou o “mistério” da *forma do sujeito de direito*. Este não passa da figura do *proprietário de mercadorias*, encontrado no mercado capitalista, que, aos poucos, com o desenrolar do sistema de trocas, autonomiza-se das relações concretas, obtém reconhecimento legal e, com ele, é transposto para as nuvens das teorias jurídicas tradicionais. A partir daí, como bons ideólogos que são, os juristas burgueses só veem a relação “invertida”, isto é, a prescrição normativa, e então estão aptos a sustentar, com absoluta tranquilidade, que, na verdade, o “dever-ser” é que qualifica o “ser”, quer dizer, todos são sujeitos de direito *na forma da lei*.

A partir deste núcleo essencial – a *forma sujeito*, já desvendada –, Pachukanis procedeu à crítica das categorias da teoria geral do direito. Nesse sentido, observou que a relação jurídica é a “célula central do tecido jurídico” e precede, em termos históricos e sob perspectiva *lógica*, a norma

jurídica. Com isso, colocou em xeque o positivismo tradicional, encetando contra Kelsen um debate que já se tornou clássico. No que concerne à forma do estado, Pachukanis anotou que sua gênese reside no momento em que a organização do poder da classe dominante abrange relações *mercantis* suficientemente extensas. Quer dizer, a mercadoria é o *núcleo constitutivo* das relações entre classes sociais e, portanto, também do estado moderno. Sua obra termina com análises originais e instigantes da relação entre direito e moral, além de apontamentos sobre a natureza do direito penal.

O debate teórico teve início imediato e foi razoavelmente “acalorado”. Pachukanis não era simplesmente um “acadêmico”, embora tenha tido rigorosa formação jurídica em solo alemão. Ocupou postos importantes no alto escalão bolchevique, alcançando, inclusive, o lugar de vice-comissário do Povo para a Justiça. Logo, sua concepção sobre o direito expressava, de alguma maneira, a “opinião oficial” do partido. Nada mais natural, portanto, que as críticas proviessem, em primeiro lugar, do próprio Stutchka. Assim, o ponto de vista de Pachukanis apresentava “sérios problemas”, dentre os quais: a percepção da forma jurídica como “simples reflexo de uma pura ideologia”¹⁵; o fato de “não reconhecer a existência do direito a não ser na sociedade burguesa” (cf. PACHUKANIS, 1988, p. 13); a ausência de uma análise mais apurada do direito no período de transição, isto é, o direito soviético¹⁶; uma permanência teórica excessiva na “abstrata sociedade de simples produtores de mercadorias” em detrimento da crítica da sociedade de classes (PACHUKANIS, 2009, p. 147)¹⁷, entre outros.

Não obstante, o debate, observado anos depois, produziu algum consenso no sentido de que os apontamentos de Pachukanis eram superiores aos de Stutchka, ao menos no nível teórico. Quer dizer, se a teoria deste último adequava-se mais perfeitamente aos problemas jurídicos encontrados pela Revolução, a obra daquele, por sua vez, atendia de maneira mais rigorosa às exigências metodológicas do marxismo enquanto ciência. Nesse sentido, no que concerne às observações de Pachukanis sobre o estado, por exemplo, Cerroni anota:

Estas – e outras semelhantes – afirmações ultrapassam em muito a análise de Stutchka, interrompida na concepção do estado (e da norma) como simples instrumento desejado e “inventado” pela classe dominante, concepção manifestamente impotente em face do estado de direito e do estado que baseia a sua soberania no sufrágio universal. Elas permitem também eliminar a aparente antinomia que Stutchka via entre igualdade jurídica e desigualdade de fato (“exploração”), e que ele

¹⁵ De acordo com Pachukanis (1988, p. 12), a observação consta do “Prefácio” de *O papel revolucionário do direito e do estado*, de Stutchka.

¹⁶ Apontamento de Stutchka em *O estado e o direito no período da construção socialista*, conforme salientou Pachukanis (2009, p. 144).

¹⁷ A propósito deste último aspecto, confira-se Casalino (2011).

procurava resolver, definindo a garantia publicista da propriedade privada como um “direito da desigualdade”. Pachukanis considera antes que a igualdade jurídica de todos (capitalistas e assalariados) é exatamente o ponto em que se realiza *paritariamente e voluntariamente* uma relação de sujeição real de quem se vende *a si próprio* para obter um salário de subsistência, relação esta que se estabelece entre possuidores de coisas (em que as coisas são por vezes precisamente as próprias energias vitais, os próprios homens!). (CERRONI, 1976, pp. 71-2)¹⁸

Infelizmente, a obra de Pachukanis tem sido, como regra, mal compreendida. Para além de leituras marxistas algo “anacrônicas”¹⁹, não é incomum encontrar aproximações que veem seu pensamento por meio de lentes *positivistas*. Assim, um autor bastante competente, como Cerroni, não consegue se desvencilhar do ponto de vista kelseniano:

As dificuldades em que Pachukanis se enreda (entrando parcialmente em contradição com algumas das suas penetrantes intuições) são bem marcadas pelas objeções que Hans Kelsen levantou à sua teoria. Fundamentalmente, propôs a Pachukanis o problema de que Reisner já se tinha dado conta: ou seja, da transição da economia para o direito. A explicação falhada da necessária conclusão *normativa* da referida transição permite efetivamente a Kelsen objetar a Pachukanis que a forma jurídica “não pode ser idêntica à relação econômica específica que a reflete” e estabelecer assim “a questão essencial de uma teoria do direito diferente de uma teoria da economia”. Com uma argumentação rigorosa, Kelsen continua: “O fato de um indivíduo possuir efetivamente alguma coisa não significa que seja seu proprietário legítimo. Pachukanis não pode ignorar completamente isto. Ele diz: ‘Os possuidores de bens eram, naturalmente, proprietários antes de se *reconhecerem* como tais entre si’. Todavia, uma vez que, como jurista, deve admitir a diferença entre posse efetiva e propriedade, acrescenta: ‘mas eles eram proprietários noutro sentido, orgânico e extrajurídico’. ‘Propriedade’ em sentido ‘extrajurídico’ é uma contradição nos próprios termos. Pachukanis tem de cair inevitavelmente nesta contradição, porque descreve a relação jurídica de propriedade sem recorrer às normas jurídicas, que constituem essa relação”. E, acrescentamos nós, não recorre às normas jurídicas porque, tendo visto que a relação econômica não é constituída pelas normas, não viu, no entanto, que ela própria constitui (postula) as normas jurídicas. Em última análise, estas, e todo o sistema publicista que se insere no fenômeno do estado político-jurídico

¹⁸ Para uma análise ampla do debate entre Stutchka e Pachukanis, confira-se Farias (2016).

¹⁹ Consolidou-se no Brasil uma tradição de leitura meramente descritiva da obra de Pachukanis, orientada, ainda por cima, por um aparato teórico que lhe era completamente estranho, vale dizer, certo “althusserianismo”. Obviamente, Althusser foi um gênio. A leitura que se faz de sua obra, entretanto, traz consigo alguns sérios problemas. Aplicá-la sem rigor teórico ao pensamento de Pachukanis acarreta várias “complicações” conceituais.

moderno, são completamente estranhas à análise que empreendeu. (CERRONI, 1976, pp. 73-4)

Aqui não é o local adequado para fazer a “defesa” de Pachukanis. Entretanto, não custa assinalar que em nenhum momento de sua *Teoria geral do direito e marxismo* o autor afirmou ou sugeriu que as relações econômicas não “constituem” ou “postulam” as normas jurídicas²⁰. Pelo contrário, Pachukanis concebia um papel bastante generoso à norma posta pelo estado, salientando, inclusive, o papel que seu *conteúdo de classe* desempenha em todo o sistema. Dizer, contudo, assim como faz Kelsen, que o caráter jurídico de um fato depende da existência de uma norma que o qualifique como tal estava, realmente, fora do horizonte de Pachukanis, pela simples razão de que ele se situava no campo da crítica marxista e não nos domínios do positivismo jurídico acrítico.

De qualquer maneira, os debates em torno da obra de Pachukanis ficaram durante muito tempo “interditados”, assim como as homenagens que se poderiam render ao pensamento de Stutchka. A virada política que ocorreu na União Soviética, com a consolidação do stalinismo e o princípio do “socialismo em um só país”, atingiu o debate jurídico em cheio, sobretudo com a ascensão de Andrei Vichinsky²¹. Cerroni observa:

Vichinsky ocupa na história do pensamento jurídico soviético um lugar de primeira plana, pelo menos por duas razões. Antes de mais, foi o teórico político-jurídico da época de Stálin, o que conduziu a batalha contra as escolas de Reisner, Stutchka e Pachukanis, e foi também ele quem, ocupando altos cargos políticos, profundamente influiu na *práxis* legislativa e jurisprudencial da União Soviética, conduzindo particularmente

²⁰ Sem dúvida, no “Prefácio” à segunda edição, Pachukanis afirmou: “Se a análise da forma mercantil revela o sentido histórico concreto da categoria do sujeito e põe a nu os fundamentos dos esquemas abstratos da ideologia jurídica, o processo de evolução histórica da economia mercantil-monetária e mercantil-capitalista acompanha a realização destes esquemas sob a forma da superestrutura jurídica concreta. Desde que as relações humanas têm como base a relação entre sujeitos, surgem as condições para o desenvolvimento de uma superestrutura jurídica, com suas leis formais, seus tribunais, seus processos, seus advogados etc.” (PACHUKANIS, 1988, p. 10)

²¹ “Andrei Januarevitch Vichinsky (1883-1954) nasceu em Odessa e fez seus estudos jurídicos na Universidade de Kiev, onde se licenciou em 1913. Em 1902 aderiu à ala menchevique do movimento socialista e só entrou no Partido Comunista em 1920. Entre 1921 e 1922 ensinou na Universidade de Moscou e no Instituto de Economia Plekhânov. Entre 1923 e 1925 foi membro do colégio penal do Tribunal Supremo da União Soviética e de 1925 a 1928 foi reitor da Universidade de Moscou, onde ensinava direito penal. Foi seguidamente procurador da RSFSR, vice-comissário de Justiça da própria república e, de 1931 a 1933, vice-procurador-geral da União Soviética. De 1935 a 1939, nos anos das grandes repressões stalinistas, foi procurador-geral da União Soviética e representou a acusação pública nos mais importantes processos. De 1939 a 1944 foi vice-presidente do Conselho e em 1949 veio a ser ministro dos Estrangeiros e chefe da delegação soviética na ONU. Entretanto, em 1937, tinha sido nomeado diretor do Instituto do Direito da Academia das Ciências da União Soviética, que é o principal instituto de investigação científica no campo das ciências jurídicas. Manteve esse cargo até 1941 e em 1949 passou a membro efetivo da Academia das Ciências da União Soviética.” (CERRONI, 1976, p. 74, nota n. 101)

a obra de repressão contra os principais expoentes da oposição teórica e política. Evidentemente que o que aqui nos interessa é o primeiro aspecto de Vichinsky, mas é também oportuno indicar o segundo para demonstrar que o seu triunfo teórico teve uma motivação política. (CERRONI, 1976, p. 75)

Para quem das questões políticas, o ponto de vista “científico” de Vichinsky é pobre, se bem que Cerroni ostente uma opinião em contrário²². Ora, uma definição como esta que segue abaixo, por exemplo, forjada num caldo “marxista” dogmático, remete muito facilmente ao ponto de vista tradicional, burguês, de um positivismo bastante elementar. Cerroni explica:

O ponto de partida de Vichinsky é a aceitação integral da versão stalinista do “materialismo dialético e histórico”, que justamente em 1938 era sintetizada no famoso texto do mesmo nome: uma versão que não deixava certamente de ter antecedentes na tradição cultural marxista – com referências sobretudo a Engels e Lênin – e que, todavia, não se tinha tornado ainda “cânone” indiscutível (...). Simplificando toda a problemática filosófica e científica e condensando nas poucas citações de Marx dedicadas ao direito uma “teoria completa”, Vichinsky ataca particularmente Reisner, Stutchka e Pachukanis como negadores do caráter normativo e estatal do direito, deduzindo prontamente desta crítica teórica uma acusação política de traição para com o poder soviético, cujo ordenamento normativo representa a “vontade da classe operária traduzida em lei”, e é por isso um conjunto orgânico de regras de conduta destinadas à construção da nova sociedade. Daí o caráter original, peculiar, do direito socialista soviético, que se apresenta como um “direito de tipo novo”, para o qual não valem as críticas de Marx à mediação jurídica (...). E aqui temos a definição que Vichinsky apresenta para o direito: “O direito é um conjunto de regras da conduta humana estabelecidas pelo poder estatal, como poder da classe que domina a sociedade, e também dos costumes e das regras de convivência sancionadas pelo poder estatal e exercidas coercitivamente com auxílio do aparelho estatal, a fim de tutelar, consolidar e desenvolver as relações e o ordenamento vantajosos e favoráveis à classe dominante”. (CERRONI, 1976, pp. 77-8, *passim*).

Como se percebe, basta retirar as expressões “poder da classe que domina a sociedade” e “classe dominante” para que o conceito aproxime-se muito, sendo, de fato, quase idêntico, às noções sustentadas pelos juristas

²² “Seria, contudo, um erro considerar que os seus trabalhos teóricos não apresentam interesse científico. Vichinsky foi, pelo contrário - precisamente como estudioso -, o caso mais emblemático da cultura jurídica soviética no período de Stálin: de uma cultura fortemente pragmatizada, mas que não renunciava completamente a medir forças com as argumentações e os instrumentos científicos.” (CERRONI, 1976, p. 75)

burgueses²³. Na realidade, a importância de Vichinsky se resume ao papel que cumpriu no contexto das perseguições políticas e extermínio daqueles que, segundo o ponto de vista do “líder supremo”, eram contrários à Revolução. Seu nome não está gravado no mármore de glórias da ciência jurídica soviética, mas, sim, no muro de lamentações no qual se registram os nomes de todos aqueles que perseguiram e assassinaram os grandes pensadores em proveito de interesses políticos mesquinhos e passageiros.

Conclusão

Do ponto de vista da análise histórica, as aproximações marxistas apenas fazem sentido se estiverem verdadeiramente compromissadas com o aprendizado político. A pesquisa historiográfica que se limita a colacionar eventos, descrever situações e sumariar consequências não ultrapassa o limite raso da teoria tradicional. Nesse sentido, é preciso mergulhar na superfície dos fatos históricos e, a partir da análise dialética e materialista, perfurar as aparências que projetam. Descobre-se, assim, o fundo oculto, econômico-político, verdadeiro mobilizador dos acontecimentos.

Que ensinamento se pode extrair da *história* do debate jurídico soviético pós-revolucionário? Talvez a noção essencial de que em um ambiente *ditatorial* – ainda que se trate da chamada *ditadura do proletariado* – o pensamento científico não pode prosperar. Sucumbe, necessariamente, aos imperativos políticos ou “revolucionários” e tem de se adaptar às suas necessidades. O pensar livre é condição essencial para a evolução da crítica marxista. Pachukanis, a mente mais aguda do período, pagou com a própria vida o preço da Revolução.

Referências bibliográficas

CASALINO, Vinícius. *O direito e a mercadoria*: para uma crítica marxista da teoria de Pachukanis. São Paulo: Dobra, 2011.

_____. *O direito e a transição*: a forma jurídica na passagem do capitalismo ao socialismo. 2013. Tese (Doutorado) defendida na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2139/tde-13022014-141349/pt-br.php>.

²³ De acordo com Cerroni, Bobbio disse: “O conceito de direito que ele propõe é nem mais nem menos do que o conceito formal do direito precisamente da teoria normativa.” (CERRONI, 1976, p. 79, nota n. 109)

- CERRONI, Umberto. *O pensamento jurídico soviético*. Trad. Maria de Lurdes Sá Nogueira. Póvoa de Varzim: Publicações Europa-América, 1976.
- ENGELS, Friedrich. “Posfácio a *Questões sociais da Rússia*” [1894]. In: MARX, Karl; _____. *Lutas de classes na Rússia*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013, pp. 127-42.
- FARIAS, João Guilherme Alavares de. *O dilema do direito e o marxismo nas obras de Evgeni Pachukanis e Piotr Stutchka*. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) apresentado à Faculdade de Direito da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- LÊNIN, V. I. *O estado e a revolução: o que ensina o marxismo sobre o estado e o papel do proletariado na Revolução*. Trad. Aristides Lobo. São Paulo: Hucitec, 1986.
- _____. “Reunião do Soviete de Deputados Operários e Soldados de Petrogrado [25 de outubro (7 de novembro) de 1917]”. In: ZIZEK, Slavoj. *Às portas da Revolução: escritos de Lênin de fevereiro a outubro de 1917*. Trad. Daniela Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2005, pp. 167-9.
- LOUREIRO, Isabel. *A revolução alemã (1918-1923)*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005. (Revoluções do Século XX.)
- MARX, Karl. “Briefe aus den ‘Deutsch-Französischen Jahrbüchern’ (Marx an Ruge, September 1843). In: *Karl Marx; Friedrich Engels Werke*. Berlim: Karl Dietz Verlag, Band 1, 2006, pp. 343-6.
- _____; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. Trad. Álvaro Pinha. São Paulo: Boitempo, 1998.
- MÉSZÁROS, István. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. Trad. Paulo César Castanheira. São Paulo/Campinas: Boitempo/ Ed. da Unicamp, 2002.
- PACHUKANIS, Evgeny Bronislavovich. *Teoria geral do direito e marxismo*. Trad. Sílvio Donizete Chagas. São Paulo: Editora Acadêmica, 1988.
- _____. *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus: versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe*. Trad. Edith Hajós. Freiburg (Alemanha): ça ira Verlag, 2003.
- _____. “A teoria marxista do direito e a construção do socialismo”. In: NAVES, Márcio Bilharinho (Org.). *O discreto charme do direito burguês: ensaios sobre Pachukanis*. Campinas: Ed. Unicamp/IFCH, 2009, pp. 137-49.
- PAULINO, Robério. *Socialismo no século XX: o que deu errado?* 2. ed. São Paulo: Letras do Brasil, 2010.
- REIS FILHO, Daniel Aarão. *As revoluções russas e o socialismo soviético*. São Paulo: Ed. Unesp, 2003. (Revoluções do Século XX.)

STUTCHKA, Piotr. *Direito de classe e revolução socialista*. 2. ed. Trad. Emil Von München. São Paulo: Instituto José Luís e Rosa Sundermann: 2001.
VON MÜNCHEN, Emil. “Organização de textos e tradução”. In:
STUTCHKA, Piotr. *Direito de classe e revolução socialista*. 2. ed. São Paulo: Instituto José Luís e Rosa Sundermann: 2001.

Recebido: 15 de fevereiro de 2017

Aprovado: 9 de maio de 2017

Realidade e lenda do bolchevismo

Osvaldo Coggiola¹

Resumo:

O objetivo do artigo é demonstrar que a devida compreensão do bolchevismo passa necessariamente pela retomada analítica da própria história do movimento operário e da Revolução Russa. Com este objetivo, o autor ressalta, em primeiro lugar, o caráter político-ideológico das interpretações sobre a história do bolchevismo, e procura argumentar que este se perfilou como uma corrente histórica e política diferenciada das outras correntes socialistas (inclusive internacionais) para além das intenções iniciais dos seus fundadores. Para isso, discute o papel de Lênin na constituição do Partido Operário Social-Democrata Russo (POSDR) e também as polêmicas que travou com outras lideranças da época, em especial, Trotsky e Rosa Luxemburgo. Tais embates e divergências repercutiram diretamente no perfil histórico do partido que tomou o poder em outubro de 1917.

Palavras-chave: Bolchevismo; Lênin; Trotsky.

Reality and legend of Bolshevism

Abstract:

The purpose of the article is to demonstrate that the proper understanding of Bolshevism necessarily involves the resumption of the very history of the workers' movement and the Russian revolution itself. With this aim in mind, the author first emphasizes the political-ideological character of the interpretations of the history of Bolshevism and seeks to argue that Bolshevism has emerged as a historical and political current differentiated from other socialist (including international) currents, beyond the initial intentions of its founders. Also discusses Lenin's role in the constitution of the POSDR, as well the controversies he encountered with other leaders of the time, especially Trotsky and Rosa Luxemburg. These clashes and divergences had a direct impact on the constitution of the political organizations.

Key words: Bolshevism; Lenin; Trotsky.

¹ Professor Titular da Universidade de São Paulo (USP).

Ao longo dos anos, a história do bolchevismo foi feita e refeita, ao calor das vicissitudes políticas e ideológicas. Ela exemplifica, melhor do que outras, a ilusão de uma história “imparcial”, portadora de verdades absolutas ou de conclusões definitivas. Raramente, por outro lado, trata-se do aparecimento de dados ou documentos novos, mas de uma reinterpretação dos antigos, o que sublinha o caráter político-ideológico da questão. A sorte da história do bolchevismo na Rússia expressa essa asserção: “A Rússia é um país de passado imprevisível”, dizia a piada dos tempos da *perestroika*. As mudanças no país se processaram com tal rapidez que, muitas vezes, na pena dos mesmos autores encontramos interpretações simetricamente opostas. É o caso, por exemplo, de Igor Vassetsky e, sobretudo, de Dimitri Volkogonov. Este general, conselheiro militar do governo de Boris Yeltsin, sustentou, ao longo dos anos da União Soviética, a versão “oficial” do Kremlin, expondo o bolchevismo como um “bem absoluto”, surgido da cabeça de Lênin. Em contrapartida, Trotsky era apresentado como a encarnação do mal, inimigo de Lênin do início ao fim e inimigo do socialismo por conta do imperialismo.

Numa trilogia pós-União Soviética consagrada aos três personagens mais importantes da história daquele país, Volkogonov (1994; 1995; 1996) mudou completamente: o bolchevismo passou a ser o “mal absoluto”, surgido também do gênio (agora demoníaco) de Lênin. Quanto a Stálin e Trotsky, passaram a ser “irmãos inimigos”, filhos legítimos de Lênin e do bolchevismo. Volkogonov interpretou tendenciosamente e fora de contexto frases de uma série de cartas de Lênin, nas quais “nota por nota, carta por carta, Lênin, o semideus venerado durante 62 anos, inclusive por mim, aparece não como o guia magnânimo da lenda, mas como um tirano cínico, disposto a tudo para tomar e conservar o poder”; “Lênin é o verdadeiro pai do terror vermelho, e não Stálin” (VOLKOGONOV, 1995), lembrando um “historiador” ocidental que intitulou um seu trabalho: “Lênin, a Causa do Mal” (MOUROUSY, 1992).

Contra a interpretação não histórica do bolchevismo, foi apontado que

são três as organizações habitualmente designadas como “partido bolchevique”: 1) o Partido Operário Social-Democrata Russo (POS DR), entre 1903 e 1911, no qual muitas frações disputavam a direção; 2) a fração bolchevique no interior desse mesmo partido; 3) o POS DR (bolchevique) finalmente fundado em 1912 e que receberia importantes reforços, especialmente aquele da “Organização Interdistrital” de Petrogrado, com Trotsky, antes de ser o Partido Bolchevique vitorioso em Outubro (BROUÉ, 1971b, p. 84).

O bolchevismo não foi sempre idêntico a si mesmo: foi uma corrente política surgida de disputas, de cisões e de fusões. Existiu, porém, uma singularidade (e uma *continuidade*) nessa história. Ela não se limitou à implementação do conteúdo do *Que fazer?* (livro de Lênin, de 1902), considerado a quintessência do “leninismo”. Foi o próprio Lênin quem se encarregou de relativizar os princípios políticos e organizativos desse texto como sendo os de um “novo tipo” de organização ou partido. O termo “bolchevique”, por outro lado, teve, no início, apenas um significado, o de *maioria* (do II Congresso do POSDR, de 1903). Neste Congresso, o POSDR adotou um programa “em que figurava, pela primeira vez na história dos partidos social-democratas internacionais, a palavra de ordem de *ditadura do proletariado*, definida como a conquista do poder político pelo proletariado” (BROUÉ, 1971a, p. 31).

Escrevendo em 1907 um prefácio à reedição de seus trabalhos, Lênin criticou os exegetas do *Que fazer?* que “separam completamente esse trabalho de seu contexto em uma situação histórica definida – um período definido e há muito tempo ultrapassado pelo desenvolvimento do partido”, precisando que

nenhuma outra organização senão aquela liderada pela *Iskra* podia, nas circunstâncias históricas da Rússia de 1900-1905, ter criado um partido operário social-democrata tal como aquele que foi criado... *Que fazer?* é um resumo da tática e da política de organização do grupo da *Iskra* em 1901 e 1902. Nada mais que um resumo, nada mais e nada menos (LÊNIN, 1986a, p. 23).

Essa “tática” e essa “política”, por outro lado, não se consideravam originais, mas uma aplicação, nas condições russas (severa repressão, ausência de liberdades democráticas e de democracia política), dos princípios organizativos da II Internacional, em especial do Partido Social-Democrata da Alemanha (SPD), do qual o chefe da polícia alemã já dizia em 1883 que “os partidos socialistas do estrangeiro o consideram o exemplo que deve ser imitado em todos os seus aspectos” (HAUPT, 1980b, p. 152).

Lênin propunha uma organização de revolucionários *profissionais*, conspirativa e centralizada, que fosse ao mesmo tempo uma organização operária, com ampla margem para o debate interno, mas com plena unidade de ação, uma organização baseada no *centralismo democrático*. Em resumo, um partido operário, profissional e revolucionário. Se o primeiro dos aspectos mencionados (o “conspirativismo” centralizado) foi enfatizado, foi apenas por entrar em choque com os partidários de um partido “laxo”, que os bolcheviques não consideravam adaptado às condições russas, em que a tendência revolucionária se manifestava na explosão da greve geral, em 1904, em Baku, no Cáucaso, precedida por outras grandes greves no Sul da Rússia, que tiveram como antecessora a grande greve de 1902, em Batum.

O início dessa série de greves se encontrava naquela que fora empreendida pelos operários têxteis de São Petersburgo entre 1896 e 1897. Nessas condições políticas, para Lênin, o revolucionário russo

não deve(ria) ter por ideal o secretário do sindicato, mas o *tribuno popular*, que sabe reagir contra toda manifestação de arbitrariedade e de opressão, onde quer que se produza, qualquer que seja a classe ou camada social atingida, que sabe generalizar todos os fatos para compor um quadro completo da violência policial e da exploração capitalista, que sabe aproveitar a menor ocasião para expor *diante de todos* suas convicções socialistas e suas reivindicações democráticas, para explicar a todos e a cada um o alcance histórico da luta emancipadora do proletariado (LÊNIN, 1986a, p. 43).

Essas ideias básicas foram mantidas em todas as “fases” do bolchevismo, *inclusive nas mudanças de programa*. A partir delas, porém, combinadas com circunstâncias históricas específicas, o bolchevismo se perfilou como uma corrente *histórica e política* diferenciada das outras correntes socialistas (inclusive internacionais), para além das intenções iniciais dos seus fundadores. Lênin mudou não uma, mas *várias* vezes sua apreciação acerca da natureza da revolução russa, mas nunca a ideia de que seu protagonista central seria o proletariado industrial, elaborada já na década de 1890 em polêmica contra os *narodniki* (populistas), e reafirmada diversas vezes depois:

A classe operária é o inimigo coerente e declarado do absolutismo, e só entre a classe operária e o absolutismo não é possível qualquer compromisso. A hostilidade de todas as outras classes, grupos e estratos da população em relação à autocracia não é absoluta: sua democracia está sempre olhando para trás. (LÊNIN, 1986a, p. 35)

Ou, ainda (uma ideia que Lênin mudou ulteriormente):

o operário russo é o único e natural representante de toda a população trabalhadora e explorada da Rússia. É seu representante natural porque, por sua própria natureza, a exploração dos trabalhadores na Rússia é em toda parte capitalista se deixarmos de lado os restos, agora quase extintos, da economia servil (LÊNIN, 1986a, p. 38).

É *para e com* essa classe operária que o bolchevismo se propôs construir um partido. Foi em virtude de sua eficácia nesse sentido que o bolchevismo constituiu-se como corrente. No início, é provável que os companheiros de Lênin não tivessem entendido o sentido mais profundo de seus pontos de vista. A razão principal de seu sucesso residiu no fato de que o conceito leninista da organização e da disciplina do partido constituía uma ajuda valiosa na tarefa de disciplinar os comitês clandestinos, cujo número aumentava rapidamente na Rússia, sob a direção da *Iskra*. Muitos comitês haviam se oposto à tentativa e rejeitado os planos de organização

apresentados por Lênin. O termo “bolchevismo” foi devido ao acaso, devido a que essa “maioria” foi, na verdade, minoria na votação imediatamente anterior e também na imediatamente posterior à sua constituição.

Vejamos como:

Depois que sete *anti-iskristas* abandonaram o Congresso, ficaram 44 delegados com direito a voto. Alguns dias antes, Lênin havia ficado em inferioridade de votos em um importante debate sobre a determinação da qualidade de membro do partido. A formulação mais elástica de Martov, que, em oposição a Lênin, não considerava que a “colaboração” devesse constituir um requisito em uma organização do Partido, foi aceita por 28 votos contra 23. Após a retirada dos sete delegados, Lênin passou a constituir uma maioria de 24 contra 20, de modo que conseguiu a admissão de sua própria lista de candidatos ao Comitê Central... A vitória durou pouco, pois o resultado foi a divisão da direção do Partido em duas frações. Os postos dirigentes da *Iskra* retornaram a homens que se converteram em adversários ideológicos de Lênin, e que logo se uniram a Plekhânov². Lênin preparou a fundação de seu próprio periódico, *Vperiod* (*Avante*), que foi lançado no final de 1904. (SHAPIRO, 1975, pp. 2-3)

Logo depois, os bolcheviques constituíram a sua própria fração e convocaram o seu próprio congresso como “III Congresso do POSDR” (em Londres, 1905). Partindo dessa base política, Lênin percorreu o caminho que o levou a ser, segundo Hobsbawm, “o homem com o maior impacto individual na história do século XX” (HOBSBAWM, 1988, p. 289). Em que pese essa origem política, o “leninismo” foi definido como “a interpretação teórica e prática do marxismo, em chave revolucionária, elaborada por Lênin num e para um país atrasado industrialmente, como a Rússia, onde os camponeses representavam a enorme maioria da população”, atribuindo-se à “teoria do partido” de Lênin “claras raízes populistas” e se a situando simultaneamente como uma variante “esquerdista” do revisionismo bernsteiniano da virada do século (SETTEMBRINI, 1986, pp. 680-6)³.

² Considerado o “pai do marxismo russo”, Georgii Plekhânov, formulou em seus trabalhos, *O socialismo e a luta política* (1883) e *Nossas diferenças* (1885), as bases ideológicas do POSDR. Ainda jovem estudante, Plekhânov juntara-se ao movimento dos *narodniki* (populistas). Por volta de 1880 rompeu com eles e fundou, em 1883 e exilado, juntamente com Pável Axelrod, Leo Deutsch e Vera Zasulitch, a primeira organização social-democrata russa, o grupo “Emancipação do Trabalho”, que traduziu para o russo uma série de obras de Marx e Engels e os difundiu clandestinamente na Rússia. Foi um dos raros teóricos e dirigentes no socialismo mundial que se ocuparam sistematicamente da filosofia do marxismo; seus trabalhos sobre o assunto foram considerados os “melhores de toda a literatura internacional do marxismo”, segundo Lênin. Em outubro de 1917, opôs-se à tomada do poder pelos soviets (ou seja, pelos bolcheviques).

³ O autor deveria ter levado em conta que Marx surpreendeu os historiadores por ter manifestado, em vida, mais interesse pela atividade dos *narodniki* da Rússia do que pela dos “marxistas” desse país. A tese da origem terrorista-populista (inspirada em Netchaiev) da concepção leninista de partido é amplamente difundida (cf. BESANÇON, 1980). Um manual do terrorismo, em que o revolucionário era caracterizado como um “morto *en*

Lênin via-se mais como continuador da tradição da Revolução Francesa, como aparece na sua definição (feita em polêmica contra Trotsky): “O jacobino ligado indissolivelmente à organização do proletariado, que tem consciência dos seus interesses de classe, é justamente o social-democrata revolucionário.”⁴

A questão do *partido*, na Rússia tsarista, nasceu da divergência entre Lênin e Martov, no II Congresso do POSDR, a respeito do primeiro artigo do estatuto partidário. Martov propunha: “É membro do POSDR quem aceita o seu programa e sustenta o partido, materialmente ou mediante uma cooperação regular desenvolvida sob a direção de um de seus organismos”. Ao que Lênin respondeu: “É membro do partido quem aceita seu programa e sustenta o partido, materialmente ou por sua *participação pessoal* na atividade de um de seus organismos”. Como já foi apontado, a divergência, aparentemente sutil e menor, ocultava uma divergência maior em torno a que *tipo* de partido (parlamentar ou revolucionário) para que tipo de atividade (eleitoral ou revolucionária). Mas o que pareceu ser, inicialmente, uma divergência em torno aos métodos para construir um partido operário na Rússia concluiu, com o tempo, revelando-se uma divergência acerca do programa e da época histórica mundial que cindiu o movimento operário internacional.

O papel de Lênin foi o de colocar as bases para a constituição de um *partido operário* militante na revolução, não só propagandístico ou eleitoral, depois da dispersão dos grupos que haviam se unificado no Congresso de fundação do POSDR, em 1898. Uma unidade existia pela referência comum aos socialistas russos exilados, liderados por Plekhânov: “Até então o grupo de Plekhânov havia se preocupado principalmente com o problema de orientação teórica, pelo motivo de não existir nenhum partido político que se identificasse com a teoria de Marx e que procurasse difundir essa doutrina entre as massas populares” (HILL, 1987, p. 8). Em *Nossa tarefa imediata* (publicado em 1900 como editorial do recém-fundado jornal *Iskra*), Lênin definiu que

o partido não deixou de existir; apenas se recolheu em si mesmo, para reunir forças e encarar a tarefa de unificar a todos os social-democratas russos em um terreno firme. Realizar essa unificação, elaborar as formas convenientes, deixar de lado definitivamente o fracionado trabalho localista: tais são as mais imediatas e essenciais tarefas dos social-democratas russos (LÊNIN, 2017).

sursis”, pois havia renunciado a toda e qualquer recompensa ou aspiração neste mundo, foi redigido pelo anarquista russo Serguei Netchaiev (1847-1882) em 1869 (cf. CANNAC, 1961).

⁴ Sobre o “jacobinismo” leninista, ver Jean Pierre Joubert (1987).

Lênin foi o principal realizador dessas tarefas e o principal organizador do II Congresso do POSDR (1903), considerado o verdadeiro “congresso de fundação”, fruto de uma série de vitórias políticas:

Quando em 1903 celebrou-se o Congresso, três batalhas ideológicas já haviam sido travadas e resolvidas; e essas três vitórias formaram a base do programa do partido unanimemente adotado pelo Congresso. Frente aos *narodniki*, o POSDR considerava o proletariado e não os camponeses como o agente da revolução futura; frente aos “marxistas legais”, predicava a ação revolucionária e negava qualquer compromisso com a burguesia; frente aos “economicistas”, sublinhava o caráter essencialmente político do programa do partido. (CARR, 1970, p. 124)

A luta contra os “economicistas”, resumida por Lênin em *Que fazer?*, era um patrimônio comum do partido, incluídos os futuros adversários do centralismo leninista (os mencheviques ou Plekhânov).

A firmeza de Lênin na polêmica de 1903, que conduziu ao surgimento das frações no POSDR, foi continuidade de uma luta política e ideológica que o tinha como protagonista central desde a década de 1890 (quando publicou seus textos de crítica ao populismo). A ideia de um *partido operário militante* não estava baseada num fetiche estatutário: o próprio Lênin aceitou, no Congresso de reunificação (bolcheviques-mencheviques) de 1906, a redação de Martov do primeiro artigo dos estatutos... Foi hagiográfica a visão retrospectiva do bolchevique Zinoviev: “Em 1903 já tínhamos dois grupos claramente separados, duas organizações e dois partidos. Bolchevismo e menchevismo, como tendências ideológicas, já estavam formadas com o seu perfil característico, depois evidenciado na tormenta revolucionária.” (ZINOVIEV, 1973, p. 96)

Trotsky rompeu com Lênin no Congresso de 1903. Retrospectivamente, apresentou a ruptura como sendo “subjetiva” e “moral”, vinculada com um assunto que não implicava nenhum princípio de linha política ou de organização. Lênin propôs reduzir o número de redatores da *Iskra* de seis a três. Estes deviam ser Plekhânov, Martov (dois mencheviques!) e ele mesmo. Os “velhos”, Pável Axelrod, Vera Zasulitch e Aleksandr Potresov, deveriam ser excluídos. O que se tratava de conseguir era que o trabalho editorial da *Iskra* fosse mais eficaz do que havia sido nos últimos tempos. Para Trotsky, “essa tentativa de eliminar Axelrod e Zasulitch, dois de seus fundadores, parecia-lhe sacrilégio. A dureza de Lênin suscitou sua repugnância” (DEUTSCHER, 1976, p. 83). No II Congresso do POSDR, Trotsky falou contra Lênin em relação a dois pontos da ordem do dia: o primeiro parágrafo dos estatutos e a eleição dos órgãos centrais do partido. Está claro, tanto pelas atas do Congresso como pelo *Jornal do II Congresso do POSDR*, preparado por Lênin, que Trotsky não se contrapôs

a nenhuma das teses do programa do partido preparado por Lênin. Pelo contrário, nesse item o defendeu (PEARCE, 1978).

No *Que fazer?* Lênin afirmou que

o desenvolvimento espontâneo do movimento operário marcha precisamente para sua subordinação à ideologia burguesa (...). Porque o movimento operário espontâneo é tradeunionista (...). Tudo o que inclinar-se perante a espontaneidade do movimento operário, tudo o que seja diminuir o papel do “elemento consciente”, o papel da social-democracia, significa – independentemente da vontade de quem o faz – fortalecer a influência da ideologia burguesa sobre os operários (LÊNIN, 1986a, p. 39).

Ao mesmo tempo, porém, definia “o elemento espontâneo [como] não mais do que a forma embrionária do consciente. E os motins primitivos refletiam já certo despertar consciente” (LÊNIN, 1986a, p. 40). Ou: “A classe operária tende espontaneamente para o socialismo, mas a ideologia burguesa, a mais difundida (e constantemente ressuscitada sob as formas mais diversas) é, contudo, aquela que mais se impõe espontaneamente aos operários.” (LÊNIN, 1986a, p. 46)

Em 1904, Rosa Luxemburgo se opôs ao “ultracentralismo” leninista no seu texto *Questões de organização da social-democracia russa*, afirmando:

Não é partindo da disciplina nele inculcada pelo estado capitalista, com a mera transferência da batuta da mão da burguesia para a de um comitê central social-democrata, mas pela quebra, pela erradicação desse espírito de disciplina servil, que o proletariado pode ser educado para a nova disciplina, a autodisciplina voluntária da socialdemocracia. (LUXEMBURGO, s/d, p. 25)

Acrescentava que:

o ultracentralismo preconizado por Lênin parece-nos, em toda a sua essência, ser portador não de um espírito positivo e criador, mas do espírito estéril do guarda noturno. Sua preocupação consiste, sobretudo, em controlar a atividade partidária e não em fecundá-la, em restringir o movimento e não em desenvolvê-lo, em importuná-lo e não em unificá-lo (LUXEMBURGO, s/d, p. 27).

A resposta de Lênin⁵ foi afirmar que as críticas de Rosa não cabiam, dado que “o que o artigo de Rosa Luxemburgo, publicado em *Die Neue Zeit*, dá a conhecer ao leitor, não é meu livro (*Que fazer?*), mas outra coisa distinta”. E completava, dizendo: “O que defendo ao longo de todo o livro, desde a primeira página até a última, são os princípios elementares de

⁵ Em artigo enviado a Karl Kautsky para ser publicado no *Die Neue Zeit*, órgão teórico da social-democracia alemã, sendo recusado, e só dado a conhecer em 1930.

qualquer organização de partido que se possa imaginar; (não) um sistema de organização contra qualquer outro.” (LÊNIN, 1986b, p. 82)

Em 1904, ainda, Trotsky publicou um trabalho (*Nossas tarefas políticas*) em que, a par de uma série notável de ataques pessoais a Lênin (inaugurando uma prática, segundo os historiadores, até então desconhecida dos socialistas russos: Trotsky se justificou mais tarde referindo-se à sua “imaturidade” – testemunhas da época, como Angélica Balabanova [BALABANOVA, 1974], afirmaram que inexistia afinidade pessoal entre os dois homens) – também acusava o bolchevismo de pretender instaurar “a ditadura do partido sobre a classe operária”, a do Comitê Central sobre o partido, e a do chefe sobre o Comitê Central. Ao lado dos ataques, Trotsky se permitia também exercícios futuroológicos:

As tarefas do novo regime serão tão complexas que não poderão ser resolvidas senão por meio de uma concorrência entre diversos métodos de construção econômica e política, por meio de prolongadas “disputas”, de uma luta sistemática não apenas entre os mundos socialista e capitalista, mas também entre muitas tendências dentro do socialismo, que surgirão inevitavelmente assim que a ditadura proletária trouxer dezenas e dezenas de novos problemas.

Nenhuma organização forte e “dominante” será capaz de suprimir estas tendências e controvérsias. Um proletariado capaz de exercer sua ditadura sobre a sociedade não irá tolerar nenhuma ditadura sobre si mesmo. A classe operária terá indubitavelmente nas suas fileiras alguns punhados de inválidos políticos e muito lastro de ideias envelhecidas do qual terá de se desfazer. Na época da sua ditadura, assim como hoje, terá de limpar a sua mente de falsas teorias e experiências burguesas, e purgar as suas fileiras dos charlatões políticos e revolucionários que só sabem olhar para trás. Mas essa intrincada tarefa não pode ser resolvida colocando por cima do proletariado um punhado de pessoas escolhidas ou uma única pessoa investida do poder de liquidar e degradar. (TROTSKY, 1970, p. 59)

Em sua autobiografia, Trotsky não se referiu ao seu texto de 1904. Depois do Congresso de 1903, ele ficou vinculado aos mencheviques, com quem rompeu rapidamente. Durante a década posterior, foi um partidário da “conciliação” das frações (não sem alguns sucessos, também efêmeros, como o “Bloco de Agosto” de 1912), o que alimentou a lenda de um Trotsky “antibolchevique”, embora se aproximasse gradualmente do bolchevismo. Quanto a um Trotsky “antipartido”, basta lembrar que era tão membro do POSDR quanto Lênin ou Martov, numa época em que a divisão formal do partido ainda não tinha sido consumada. Muitos historiadores viram em *Nossas tarefas políticas* uma profecia sobre o destino do bolchevismo e da própria revolução russa. Para Isaac Deutscher, que criticou os ataques pessoais do trabalho, este era também “assombroso” por conter “grandes

ideias” e “sutil perspicácia histórica” (DEUTSCHER, 1976, p. 96). Para Edward Hallet Carr,

o processo [de burocratização] foi previsto muito detalhadamente por Trotsky (de todos os revolucionários nenhum era mais ditatorial do que ele, por temperamento e ambição), que em um brilhante panfleto publicado em 1904 anunciou uma situação em que “o partido é substituído pela organização do partido, a organização pelo Comitê Central e finalmente o Comitê Central pelo ditador” (CARR, 1970, p. 132).

Pierre Broué criticou o “pedantismo” de *Nossas tarefas*, suas invectivas contra “Maximilien Lênin”, afirmando que Trotsky considerou o trabalho, mais tarde, “um documento terrivelmente molesto acerca do qual observou a maior descrição”, e se perguntou porque, nas circunstâncias da sua publicação (ruptura de Trotsky com o menchevismo), ele “não renunciara à sua publicação” (BROUÉ, 1988, pp. 85-91).

Na brochura de Trotsky, a crítica mais forte se referia ao fato de Lênin (seguindo Kautsky) ter sustentado que a intelectualidade revolucionária desempenhava um papel especial no movimento revolucionário, dotando-o da perspectiva marxista que os operários não poderiam alcançar por si mesmos. Trotsky via nisso uma negação das capacidades revolucionárias da classe operária e uma aspiração da intelectualidade, cujo porta-voz seria Lênin, para manter o movimento operário sob a sua tutela. Na mesma época, o socialista polonês Makhaïvski tinha opinião semelhante sobre o “socialismo russo” (MAKHAÏSKI, 2014). Trotsky sustentou que, no II Congresso do POSDR, “todo meu ser protestava contra a impiedosa supressão dos veteranos (Axelrod e Zaslitch). Da indignação que senti provém a minha ruptura com Lênin (que) teve lugar de certo modo sobre um terreno moral. Mas isso era só aparência. No fundo, nossas divergências tinham um caráter político que se manifestou na questão da organização” (TROTSKY, 1973b, pp. 199-200). *Nossas tarefas políticas* estava “dedicada a Pável Axelrod”.

Foi afirmado que “tanto Trotsky como Luxemburgo foram injustos com Lênin quando retiravam as posições do *Que fazer?* de seu contexto histórico concreto e lhes atribuíam um caráter universal” (MANDEL, 1995, p. 109). Trotsky se pronunciou, no final da sua vida, sobre seu trabalho “maldito”, de maneira mais nuançada, sem nenhum arrependimento por tê-lo publicado:

Em uma brochura intitulada *Nossas tarefas políticas*, escrita em 1904 e cujas críticas contra Lênin careciam frequentemente de maturidade e justeza, há no entanto páginas que fornecem uma ideia bem fiel do modo de pensar dos *komitetchiki* dessa época (...). A batalha que Lênin sustentou um ano depois, no congresso [III Congresso, abril de 1905], contra os *komitetchiki* arrogantes confirma plenamente essa crítica. (TROTSKY, 2012, p. 123)

Existem, no entanto, historiadores que afirmam que “[em 1903] Lênin já estava convencido de que era o revolucionário profissional, e não as massas, as que tinham a chave para a vitória do socialismo” (ULAM, 1976, p. 194).

As divergências organizativas de Trotsky e Rosa Luxemburgo com o bolchevismo tinham uma base inseparável das divergências políticas e programáticas. Segundo Rudi Dutschke: “Só a compreensão da revolução burguesa de 1905 nos permite aproximar-nos, por meio das concepções econômicas de Lênin, às raízes do centralismo democrático como tipo de partido” (DUTSCHKE, 1976, p. 143). Inicialmente, todas as frações da social-democracia russa estavam de acordo sobre a natureza burguesa da revolução. Depois, como veremos, a Revolução de 1905 e a repressão do tsarismo aproximaram os bolcheviques dos mencheviques no interior do POSDR. Ambos acreditavam na necessidade de uma etapa “democrático-burguesa” na revolução russa. No entanto, revelou-se, entre 1907 e 1908, que, enquanto os mencheviques acreditavam que a burguesia podia conduzir e concluir essa etapa, os bolcheviques, e principalmente Lênin, afirmavam que apenas o proletariado e os camponeses poderiam cumprir a tarefa da realização da etapa democrático-burguesa.

Trotsky elaborou mais claramente suas divergências com as duas frações do POSDR, inclusive a bolchevique, a partir de 1905. Segundo Lênin, o Partido deveria promover uma revolução de operários e camponeses, e esta, ao realizar uma revolução burguesa, ainda que preparando o terreno para a revolução socialista, não poderia escapar, pelo menos por algum tempo, ao destino da revolução exclusivamente burguesa. Trotsky, pelo contrário, entendia que o proletariado não poderia deixar de buscar o apoio dos camponeses, mas não poderia ficar nisso: ao completar a revolução burguesa, o proletariado seria inevitavelmente induzido a realizar a sua própria revolução, sem soluções de continuidade. A concepção trotskista se encontra na base do seu papel dirigente na Revolução de 1905 (e não apenas seu “talento pessoal”, como acredita a maioria dos historiadores), que não foi conquistado por nenhum líder bolchevique. Afirmou-se que

Trotsky, no fundo, era um marxista obreirista, segundo a tradição ocidental, enquanto Lênin começava a atribuir um papel revolucionário, ainda que subordinado à direção dos operários, aos camponeses. Nesse sentido, é impossível estabelecer uma relação entre Trotsky e Mao. Mas entre Lênin e Mao a relação é possível (COLLETTI, 1979, p. 95).

Lênin “oriental”? Cabe duvidar. Lênin começou a sua carreira no POSDR combatendo, no “populismo”, a sua pretensa via específica, “oriental”, para o socialismo, baseada na sobrevivência da comunidade agrária (o *mir*). Era equivocado sustentar a possibilidade de realizar um *socialismo russo* baseado na comunidade rural, como fizeram os *narodniki*,

já que o desenvolvimento capitalista havia criado uma diferenciação social dentro das comunidades rurais⁶. A comuna rural estava em pleno processo de dissolução, dando lugar, por um lado, à propriedade agrária capitalista e, por outro, aos assalariados agrícolas. Seu diagnóstico sobre a dissolução da antiga comunidade rural (ATKINSON, 1983), exposto em diversos trabalhos, em especial n’*O desenvolvimento do capitalismo na Rússia*, seguiu as pegadas da luta estratégica de Plekhânov de *Nossas divergências*, mas acrescentou ao combate dos primeiros marxistas russos uma visão *dialética* do movimento político hegemônico entre os camponeses.

Isso contribuiu para edificar o ponto nodal da estratégia da revolução russa (a aliança operário-camponesa), como o exemplifica o *Programa agrário da social-democracia* redigido por Lênin:

O erro de certos marxistas consiste em que, ao criticar a *teoria* dos populistas, perdem de vista seu *conteúdo* historicamente real e historicamente legítimo *na luta contra o feudalismo*. Criticam, e com razão, o “princípio do trabalho” e o “igualitarismo” como *socialismo* atrasado, reacionário, pequeno-burguês e esquecem-se que essas teorias exprimem o *democratismo* pequeno-burguês avançado, revolucionário, e servem de bandeira à mais decidida das lutas contra a velha Rússia, a Rússia feudal. A ideia de igualdade é a ideia mais revolucionária na luta contra a velha ordem de coisas do absolutismo em geral e contra o velho regime feudal e latifundiário de posse da terra em particular. A ideia de *igualdade* é legítima e progressista no pequeno-burguês camponês, porque expressa a aspiração à repartição [da terra]. (LÊNIN, 1986b, p. 92)

Para Lênin, “a questão agrária constituía a base da revolução burguesa na Rússia e determinava a *particularidade nacional* dessa revolução” (GRUPPI, 1979, p. 86). Os objetivos que Lênin punha à revolução burguesa eram: a república democrática, a Assembleia Constituinte e o governo revolucionário provisório num regime da ditadura democrática dos operários e camponeses. O meio para realizar tais objetivos era a insurreição popular armada. Depositário da tradição do primeiro marxismo russo, descartando um possível salto da comunidade agrária para a propriedade socialista, Lênin evoluiu, passo a passo, da concepção de uma revolução burguesa para uma “revolução combinada”: “Desde a sua obra escrita no exílio siberiano [*O desenvolvimento do capitalismo na Rússia*], Lênin tinha

⁶ É na resposta de Marx a uma carta de Vera Zasulich (em carta de 16 de fevereiro de 1881), incluída no “Prefácio” à primeira edição em russo do *Manifesto comunista* (1881), que encontramos a seguinte ideia: “[Na Rússia] graças a uma excepcional combinação de circunstâncias, a comuna rural, estabelecida em escala nacional, pode ir-se desprendendo de suas características primitivas e se desenvolvendo como elemento da produção coletiva em escala nacional. É precisamente graças à contemporaneidade da produção capitalista que pode apropriar-se de todas as suas aquisições positivas sem passar por suas espantosas peripécias.” (MARX, 2005, pp. 110–23)

a tendência para ver capitalismo atrás de cada carreta russa. Mas a Revolução de 1905 o levou a matizar suas ideias: o capitalismo estava ainda fracamente desenvolvido, as forças liberais eram embrionárias e tímidas.” (LEWIN, 1996, p. 14)

Ainda assim, para Lênin a revolução seria

burguesa no sentido de seu conteúdo econômico-social. O que significava: as tarefas da revolução que está ocorrendo na Rússia não ultrapassam o âmbito da sociedade burguesa. Nem mesmo a mais plena vitória da atual revolução, isto é, a conquista da república mais democrática e a confiscação de toda a terra dos proprietários pelos camponeses, abalará os fundamentos da ordem social burguesa (LÊNIN, 1986b, p. 95).

Dessa tese, comum a mencheviques e bolcheviques, contudo, “não derivava absolutamente a conclusão segundo a qual o motor principal ou guia da revolução seria a burguesia”, como queriam os mencheviques. E isto porque a revolução ocorreria no momento em que “o proletariado já começou a tomar consciência de si como uma classe particular e a se unir numa organização de classe autônoma” (TROTSKY, 1974, p. 33).

Num prefácio a uma reedição do seu 1905, Trotsky afirmou que,

sem pertencer a nenhuma das duas frações durante a emigração, o autor [Trotsky] subestimava o fato fundamental de que nas divergências de opiniões entre os bolcheviques e os mencheviques havia, de fato, um grupo de revolucionários inflexíveis por um lado e, pelo outro, um agrupamento de elementos cada vez mais desagregados pelo oportunismo e a falta de princípios. Quando estalou a revolução em 1917, o Partido Bolchevique representava uma organização centralizada forte, que havia absorvido os melhores elementos entre os operários progressistas e entre a inteligência revolucionária (TROTSKY, 1975b, p. 104).

Como afirmado por Trotsky, no congresso social-democrata (bolchevique) de Londres de 1905, Lênin empreendeu a batalha política pelo recrutamento de operários que não eram – nem podiam ser – “revolucionários profissionais”, mas militantes operários revolucionários, em conflito com os *komitetchiki*. Nadejda Krupskaya, esposa de Lênin, relatou em suas memórias a batalha entre este e Rykov, porta-voz dos “clandestinos” da Rússia: “O *komitetchiki* era um homem cheio de segurança... Não admitia nenhuma democracia no interior do partido... Não gostava de inovações”. Lênin mal conseguiu se conter “ouvindo dizer que não havia operários capazes de formar parte dos comitês” (KRUPSKAYA, 1976, p. 62): propôs incluir obrigatoriamente nestes uma maioria de operários. O aparato partidário era contrário e a proposta de Lênin foi derrotada.

A par dos *komitetchiki*, existia o que Pierre Broué chamou de “o espírito de seita que deixou os bolcheviques longe dos primeiros soviets,

nos quais muitos deles receavam uma organização adversária” (BROUÉ, 1971b, p. 71). A Revolução de 1905 exprimiu sua originalidade pela formação dos sovietes. Esses conselhos operários eram organismos eleitos pelos trabalhadores nos próprios locais de trabalho. Os delegados aos sovietes eram a qualquer momento revogáveis pelos seus eleitores. Sindicalizados ou não, politicamente organizados ou desorganizados, os proletários de São Petersburgo, Moscou, Kiev, Kharkov, Tula, Odessa e de outras aglomerações industriais do Império criaram uma nova forma de organização de massa. Os sovietes apareceram, desde 1905, como o contrário das assembleias parlamentares pelas quais a burguesia exercia sua dominação de classe no Ocidente capitalista.

O problema afetou todas as frações do POSDR na Revolução de 1905:

Sem atender à cooperação de muitos operários bolcheviques nos conselhos, a posição de princípio dos órgãos dirigentes bolcheviques variava entre uma rejeição radical e uma aceitação meio desgostosa desses “corpos alheios” à revolução. A posição dos bolcheviques com respeito aos sovietes da primeira revolução era diferente segundo os locais e estava sofrendo transformações; o próprio Lênin não chegou a um juízo definitivo sobre seu papel e importância, apesar de ter sido o único que, entre os bolcheviques, esforçou-se para examinar a fundo esse novo fenômeno revolucionário e agregá-lo a sua teoria e tática revolucionárias. Durante a greve de outubro os operários bolcheviques participaram na formação do Conselho de Deputados Operários de São Petersburgo, assim como os outros operários. O comitê do partido que, no início, diferenciando-se dos mencheviques, não havia chamado à eleição de deputados, enviou os seus representantes oficiais ao Comitê Executivo do Soviete.

Nos primeiros dias de existência do Soviete, quando este atuava como comitê de greve e ninguém sabia realmente que papel ele desempenharia no futuro, os bolcheviques se opunham a ele de forma benévola. Isso mudou quando, ao terminar a greve de outubro, o sovieta permaneceu em pé e começou a evoluir no sentido de um órgão de direção política da classe operária da capital. A partir daí, a maior parte dos bolcheviques de São Petersburgo fixou abertamente a sua oposição ao sovieta. Os bolcheviques conseguiram elaborar, nos comitês federativos formados por representantes de ambas as frações do POSDR uma resolução na qual se recomendava a aceitação oficial do programa da social-democracia, já que organizações independentes ao estilo do conselho não podiam guiar uma orientação política clara e portanto seriam perniciosas. (ANWEILER, 1975, p. 83)

Para alguns autores, existe uma vinculação direta entre o *Que fazer?* e o ulterior “sectarismo” ou “burocratismo” bolcheviques: “O sectarismo potencial que Rosa Luxemburgo havia notado nas concepções de Lênin

manifestou-se claramente desde a Revolução de 1905” (LE BLANC, 1990, p. 11). Para Ernest Mandel, “é evidente que Lênin subestimou no decurso do debate de 1902-1903 os perigos para o movimento operário que podiam surgir do fato de se constituir uma burocracia no seu seio” (MANDEL, 1984, p. 148). Os exemplos, das mais variadas correntes de interpretação, poderiam se multiplicar.

A crença numa unificação partidária possibilitada pela revolução, por sua vez, remete a uma concepção mais geral acerca do partido. Logo depois da ruptura de 1903, Lênin afirmava que:

(Trotsky) esqueceu que o Partido deve ser apenas um destacamento da vanguarda, o dirigente da imensa massa da classe operária, que no seu conjunto (ou quase) trabalha “sob o controle e sob a direção” das organizações do Partido, mas que não entra inteiramente, e nem deve, no “Partido” (LÊNIN, 1964, p. 526; as aspas – irônicas – são de Lênin).

Para Lênin, partido, vanguarda operária e classe operária não se identificavam. Na concepção de Rosa Luxemburgo, diversamente: “A social-democracia não está ligada à organização da classe operária: ela *é o próprio movimento da classe operária*” (LUXEMBURGO, s/d, p. 18), o que tinha mais que ver com as condições da Alemanha do que com uma supervalorização da “espontaneidade das massas”.

Em 1905, o bolchevismo era um partido *da* vanguarda operária, como o demonstrava a sua composição: 62% de operários (e 5% de camponeses) (LANE, 1977, p. 38): esse era o partido dos “revolucionários profissionais”. Apesar de todas as críticas recebidas, e apesar de todas as precisões realizadas, Lênin ironizou seus críticos: “Afirmar que a *Iskra* (de 1901 e 1902!) exagerou na ideia de uma organização de revolucionários profissionais é como dizer, *depois* da guerra russo-japonesa, que os japoneses faziam uma ideia exagerada das forças militares russas, e que se preocuparam demais, antes da guerra, em lutar contra essas forças.” (LÊNIN, 1971, p. 468) Eis a razão decisiva do bolchevismo.

Os problemas políticos da social-democracia russa, confrontados com o movimento revolucionário das massas, em 1905, já se situavam em um nível superior em relação às outras seções da II Internacional. Nisso consiste a particularidade do bolchevismo, o que nada tem que ver com uma suposta teoria acerca do “Partido, com maiúscula, (que) constitui a grande e ambígua contribuição russa à história contemporânea”, também chamada de “o Partido: uma entidade metapolítica totalmente diversa de tudo que tinha sido visto até então na variada cena dos movimentos socialistas europeus” (BETTIZA, 1984, pp. 83; 85), dando nascimento a uma nova variante antropológica: o *homo bolchevicus*! Resulta fácil especular acerca da confusão de bolcheviques (e de mencheviques) sobre o papel dos soviets na Revolução de 1905, quando até os próprios dirigentes desses organismos

estavam confusos a respeito de sua função, ou que “mesmo quando do II Congresso [dos soviets], a 28 de outubro, nenhum membro dessa assembleia sabia muito bem a sua função, se eles constituíam um comitê central de greve ou um novo tipo de organização, semelhante a um organismo de autoadministração revolucionária” (YASSOUR, 1968)⁷.

Durante o período de reação política posterior à Revolução de 1905, bolcheviques e mencheviques se dividiram cada um em três frações: os “liquidadores” (Potresov, Zasulitch), o centro (Martov, Dan) e os “mencheviques de partido” (Plekhanov) entre os segundos; os “vperiodistas” (Bogdanov), os “leninistas” e os “conciliadores” ou “bolcheviques de partido” (Rykov, Nogin) entre os primeiros. Havia, na prática, *seis partidos*. Se 1903 não foi a “data mágica” do bolchevismo, 1906 (congresso de reunificação) não foi a grande hora da conciliação perdida (quando Lênin declarou que “até a revolução social, a social-democracia apresentará inevitavelmente uma ala oportunista e uma ala revolucionária”), pois os bolcheviques mantiveram um “centro clandestino” no partido unificado; 1912 (quando os bolcheviques se separaram em definitivo dos mencheviques, no Congresso do POSDR de Praga) não foi o nascimento do “partido final”, pois antes de 1912 Lênin se reconciliou com Plekhanov e formou um “bloco” no POSDR, com os “mencheviques do partido”, contra os “liquidadores”, com o objetivo da manutenção do aparato clandestino que estes últimos queriam suprimir. É sobre essa posição que se constituiu o POSDR (bolchevique), com uma ala revolucionária e outra “oportunista” menchevique...

É contrária à verdade a lenda cunhada por Stálin (STÁLIN, 1945): que os bolcheviques agiram, desde 1903, em prol da cisão com os reformistas na Internacional Socialista. Foi com grande luta que Lênin conseguiu ser reconhecido representante do POSDR (junto com Plekhanov) desde 1905, no Bureau Socialista Internacional (BSI), cargo que manteve até a explosão da I Guerra Mundial. Nesse marco se produziu o “Congresso de Unidade” do POSDR, em 1906. Em 1907, no Congresso Socialista Internacional de Stuttgart, a moção sobre a atitude e o dever dos socialistas em caso de guerra (“utilizar a crise provocada pela guerra para precipitar a queda da burguesia”) foi apresentada conjuntamente por Lênin, Rosa Luxemburgo e o menchevique Martov. Quando em janeiro de 1912 a conferência (bolchevique) de Praga consumou a cisão com os

⁷ Logo depois da revolução, Trotsky dizia que “o conselho de deputados operários nasceu para a realização de um objetivo: no curso dos acontecimentos, criar uma organização que represente a autoridade, livre da tradição, uma organização que possa abarcar de uma vez por todas as massas desagregadas sem a imposição de demasiados obstáculos organizativos, uma organização que possa unir as correntes revolucionárias no interior do proletariado e controlar por si própria uma iniciativa de maneira capaz e automática e, o que é mais fundamental, uma organização à qual se poderia dar vida em 24 horas” (TROTSKY, 1975a, p. 69).

mencheviques, Lênin não a apresentou no BSI como a ruptura entre reformistas e revolucionários, mas a dos defensores do “*verdadeiro partido operário*” contra os “liquidadores” (partidários de um partido “legal”), e defendendo “o único partido existente, o partido ilegal”, segundo o informe de Kamenev, representante de Lênin, no BSI de novembro de 1913.

Em 1912, os bolcheviques lutaram para se impor como únicos representantes do POSDR no Congresso Socialista de Basileia. Em 1914, antes da Guerra Mundial, devido ao isolamento internacional dos bolcheviques (inclusive em relação à ala esquerda da Internacional Socialista, cuja dirigente, Rosa Luxemburgo, aliara-se aos mencheviques e ao “Bloco de Agosto” liderado por Trotsky), os bolcheviques admitiram uma nova e nunca realizada “conferência de unificação” do socialismo russo. Lênin já era, no entanto, consciente da projeção internacional da “cisão russa” e, depois da capitulação dos principais partidos da Internacional Socialista diante da explosão da guerra em agosto de 1914, proclamou desde finais desse ano a necessidade da luta por uma nova Internacional, a terceira (ainda não chamada de Comunista) (HAUPT, 1980a, pp. 108-50).

Nesse contexto, produziu-se a convergência Lênin/Trotsky. Segundo Trotsky: “Cheguei a Lênin mais tarde que outros, mas por meu próprio caminho, tendo atravessado e refletido sobre a experiência da revolução, da contrarrevolução e da guerra imperialista. Graças a isso, cheguei a ele mais firme e seriamente que seus ‘discípulos’.” (TROTSKY, 1973b, p. 301) É perfeitamente “lógico”, mas não histórico, o comentário de Léo Figuières: “Cabe perguntar se Trotsky teria podido unir-se ao bolchevismo em 1917 no caso em que todos os discípulos tivessem seguido seu caminho, abandonado e combatido Lênin depois do II Congresso.” (FIGUÈRES, 1969, p. 20) Trotsky não estava tentando se justificar, mas reconstituindo seu percurso político individual. As divergências foram superadas pelo desenvolvimento da prática revolucionária (que permitiu à Revolução de Outubro ser identificada com os nomes de Lênin e Trotsky) e pela assimilação da experiência dessa prática.

Quando Trotsky, já maduro, reconheceu em Lênin o seu *mestre* (coisa que tinha recusado quando jovem), embora se opondo ao “culto a Lênin” stalinista, não o fez por oportunismo político, mas por convicção, resultante da assimilação do bolchevismo, que foi o tema de seus escritos de maturidade:

A direção não é um simples “reflexo” de uma classe, ou o produto de sua livre criação. A direção se forja no processo dos choques entre as diferentes camadas de uma determinada classe. Uma vez assumido o seu papel, a direção se eleva acima de sua classe, ficando exposta à pressão e influência de outras classes... Um fator importantíssimo da maturidade do proletariado russo, em 1917, foi Lênin, que não caiu do céu. Ele personificava a tradição revolucionária da classe operária. Para que os seus postulados

pudessem abrir caminho entre as massas, tinham que existir quadros, ainda que limitados; tinha que existir a confiança dos quadros em sua direção, uma confiança baseada em toda a experiência passada. (TROTSKY, 1975a, p. 23)

Esse Trotsky “maduro” foi, também, um produto do bolchevismo. Em seu ensaio *Lênin marxista*, posterior à Revolução de Outubro, Bukhárin afirmou que “Marx deu principalmente a álgebra do desenvolvimento capitalista e da ação revolucionária; Lênin acrescentou a álgebra de novos fenômenos de destruição e construção, assim como a sua aritmética. Decifrou as fórmulas de álgebra de um ponto de vista concreto e prático” (BUKHÁRIN, 1976, p. 48). Daí surgiu o bolchevismo, um partido que, pelo menos enquanto não se interpuseram circunstâncias excepcionais (uma guerra civil sangrenta sustentada pela intervenção de 14 potências estrangeiras e o isolamento da Revolução) era qualquer coisa menos o “partido único da Revolução”, Revolução que reuniu os esforços da grande maioria das classes trabalhadoras (operários e camponeses) da Rússia.

Em 1917, o bolchevismo foi o *ponto de confluência* dos revolucionários da Rússia. O partido que tomou o poder em outubro de 1917 era a prolongação do partido nascido em Praga em 1912 e da fração posterior a 1903. Era, no entanto, também completamente distinto. Em alguns meses, recrutara amplamente entre as jovens gerações de operários, de camponeses e de soldados: a organização clandestina que tinha em janeiro, quando muito, 25 mil membros bolcheviques, contava com quase 80 mil quando da conferência de abril de 1917 e 200 mil no VI Congresso, em agosto: os velhos bolcheviques e *a fortiori* os *komitetchiki* eram uma minoria de 10%. As adesões não eram todas individuais, pois englobavam grupos operários não definidos em relação às frações e querelas anteriores à guerra: a “Organização Interdistrital”, que possuía quatro mil membros em Petrogrado, teve três de seus dirigentes eleitos para o Comitê Central, entre os quais Trotsky (o mais votado para o novo CC junto com Lênin). Trotsky aproximou-se do bolchevismo não apenas teoricamente, mas pela prática política. No momento em que a Revolução pendia de um fio, com Lênin exilado na Finlândia, Trotsky colaborou com o bolchevismo, pouco antes de ingressar nele: “As entrevistas que tive então com a fração bolchevique estabeleceram esses laços morais que só se formam sob os golpes mais duros do inimigo.” (TROTSKY, 1973b, p. 374)

Isto é tão verdadeiro quanto o fato de que, se o congresso bolchevique de agosto de 1917 permitiu constatar a convergência real, por uma atitude comum em relação aos problemas da Revolução, de diversas organizações ou grupos, o fundamento sólido do “partido revolucionário” era o POSDR (bolchevique) de Lênin, no qual desaguaram os “riachos revolucionários” aos quais se referiu Radek (RADEK, 1976). Dois anos após a Revolução de Outubro, Lênin escrevia: “No momento da conquista do poder, quando foi

criada a República dos Sovietes, o bolchevismo atraía tudo o que havia de melhor nas tendências do pensamento socialista mais próximo.” (LÊNIN, 1986b, p. 346) Isto poderia liquidar a questão, mas de fato não o faz.

Isso porque, ainda no momento da unificação no Partido Bolchevique, Trotsky redigiu um documento, no qual incluiu, nas suas palavras, uma

frase com a qual assinalava, em matéria organizativa, “o estreito espírito de círculo” dos bolcheviques. Não é necessário iniciar uma discussão sobre o particular agora que verbalmente e de fato reconheci as minhas culpas em matéria organizativa. Mas ao leitor menos avisado explicar-se-á a precipitação da frase pelas condições concretas daquele momento. Os operários interdistritais conservavam uma grande desconfiança em relação ao comitê de Petrogrado (do bolchevismo). Escrevi então que “ainda existe o espírito de círculo, herança do passado, mas, para ele diminuir, os interdistritais devem deixar de levar uma atividade isolada” (TROTSKY, 1973a, p. 102).

Anos depois, Trotsky reafirmou que

o desacordo mais importante entre Lênin e eu durante esses anos consistia na minha esperança de que uma unificação com os mencheviques impulsionaria a maioria deles na via revolucionária. Lênin tinha razão sobre essa questão fundamental. No entanto, deve-se dizer que em 1917 as tendências à “unificação” eram muito fortes entre os bolcheviques. No 1º de novembro de 1917, durante a reunião do Comitê do Partido de Petrogrado, Lênin declarou que: “Já faz muito tempo que Trotsky afirmou que a unificação é impossível. Trotsky compreendeu o fato, e desde então não há melhor bolchevique do que ele” (TROTSKY, 1983, p. 61).

Durante a Revolução de Outubro, quatro anarquistas eram membros do Comitê Militar Revolucionário do Soviete. Um marinheiro anarquista de Kronstadt liderou a delegação que dissolveu a Assembleia Constituinte. Ao mesmo tempo, porém, era clara a hegemonia bolchevique. Comitês de fábrica surgiam em toda parte, rapidamente se tornavam fortes e eram dominados pelos bolcheviques (PANKRATOVA, 1976). De 30 de outubro a 4 de novembro, realizou-se em Petrogrado a I Conferência Russa de Comitês de Fábrica, em que 96 dos 167 delegados eram bolcheviques (GORODETSKY, 1976, p. 821). Ainda assim, depois da tomada do poder pelos soviets,

durante a primeira semana de dezembro de 1917 se realizaram algumas manifestações a favor da Assembleia Constituinte, isto é, contra o poder dos soviets. Guardas vermelhos irresponsáveis atiraram então contra um dos cortejos e fizeram alguns mortos. A reação perante esta violência estúpida foi imediata: *em 12 horas, foi modificada a constituição do Soviete de Petrogrado*; mais de uma dúzia de deputados bolcheviques foram [sic!] demitidos e substituídos por mencheviques... Apesar disso,

foram precisas três semanas para acalmar o ressentimento público e permitir a reintegração dos bolcheviques (REED, 1976, p. 6).

Trotsky, por outro lado, foi explícito no seu reconhecimento da superioridade histórica de Lênin no decorrer da Revolução:

Para ser bem claro, direi o seguinte. Se eu não estivesse em 1917 em São Petersburgo, a Revolução de Outubro teria acontecido do mesmo modo – *condicionada pela presença e a direção de Lênin*. Se não estivéssemos em São Petersburgo nem Lênin nem eu, não teria havido Revolução de Outubro: a direção do Partido Bolchevique teria impedido que ocorresse (quanto a isto, não me resta a menor dúvida!). Se Lênin não estivesse em São Petersburgo, não haveria chance de que eu conseguisse que as altas esferas bolcheviques resistissem. A luta contra o “trotskismo” (isto é, contra a revolução proletária) estaria aberta a partir de maio de 1917, e o desfecho da revolução teria sido um ponto de interrogação. Com Lênin presente, a Revolução de Outubro teria de qualquer maneira chegado à vitória. Pode-se dizer o mesmo, em suma, da guerra civil. (TROTSKY, 1980, p. 52)

Numa conferência pronunciada em 1932 em Copenhague, Trotsky, depois de enumerar todos os fatores “objetivos” da Revolução (falência das classes dominantes, iniciativa histórica das massas, Guerra Mundial imperialista etc.), completou:

Mas todas essas condições, suficientes para que a revolução irrompesse, eram, porém, insuficientes para assegurar a vitória do proletariado na revolução. Para esta vitória, uma condição era ainda necessária: o Partido Bolchevique. Se enumero essa condição em último lugar é porque isto corresponde à sequência lógica e não por atribuir ao partido o lugar de menor importância. Não... O Partido Bolchevique, designado com frequência e com razão o partido mais revolucionário da história da humanidade, era a condensação viva de nova história da Rússia, de tudo o que era dinâmico nela. Há muito tempo que a queda da monarquia era a condição indispensável para o desenvolvimento da economia e da cultura. Mas faltavam as forças para levar adiante essa tarefa. A burguesia aterrorizava-se diante da revolução. Os intelectuais tentavam organizar o campesinato à sua volta. Incapaz de generalizar os seus esforços e objetivos, o mujique não deu resposta aos apelos da juventude. A intelectualidade armou-se de dinamite. Toda uma geração se consumiu nesta luta...

Em 1903 teve lugar a cisão entre mencheviques e bolcheviques. Em 1912 a fração bolchevique tornou-se definitivamente um partido independente. Ensinou-nos durante 12 anos (1905-1917) a reconhecer a mecânica de classe da sociedade nas lutas e nos grandiosos acontecimentos. Educou quadros capazes, quer de iniciativa quer de disciplina. A disciplina da ação revolucionária apoiava-se na unidade da doutrina, nas tradições de lutas comuns e na confiança numa direção experimentada. Assim era

o partido em 1917. Enquanto a “opinião pública” oficial e as toneladas de papel da imprensa intelectual o desprezavam, o partido orientava-se segundo o curso do movimento de massas. A formidável alavanca que esse partido manejava firmemente introduzia-se nas fábricas e nos regimentos. As massas camponesas voltavam-se cada vez mais para ele. Se entendermos por nação não os privilegiados, mas a maioria do povo, isto é, os operários e os camponeses, então o bolchevismo transformou-se no decorrer do ano de 1917 no *partido russo verdadeiramente nacional*. (TROTSKY, 1983, p. 52)

Durante a primeira Revolução Russa, em setembro de 1905, Lênin afirmara que “da revolução democrática começaremos logo a passar, na medida mesmo das nossas forças, das forças do proletariado consciente e organizado, à revolução socialista. Somos pela revolução ininterrupta. Não nos deteremos a meio caminho” (LÊNIN, 1986b, p. 49). Mas, apesar disso, Lênin limitava o alcance social da revolução. De acordo com Trotsky, ele

queria dar a entender que, para manter a unidade com o campesinato, o proletariado se veria obrigado a prescindir da colocação imediata das tarefas socialistas durante a próxima revolução. Mas aquilo significava para o proletariado renunciar à sua própria ditadura. Consequentemente, a ditadura era, em essência, do campesinato, mesmo que dela participassem os operários (TROTSKY, 1974, p. 88).

Citemos as palavras confirmatórias de Lênin, pronunciadas no Congresso de Estocolmo (de 1906) ao replicar a Plekhânov: “De que programa estamos falando? De um programa agrário. Quem se supõe que tomará o poder com esse programa? Os camponeses revolucionários.” Confundia Lênin o governo do proletariado com o governo dos camponeses? “Não” – disse, referindo-se a si próprio –, “Lênin diferenciava marcadamente governo socialista do proletariado de governo democrático-burguês dos camponeses.”

Nesse mesmo momento, Trotsky defendia a *revolução permanente*, cuja perspectiva

pode ser assim resumida: a vitória completa da revolução democrática na Rússia apenas se concebe na forma de ditadura do proletariado, secundado pelos camponeses. A ditadura do proletariado, que inevitavelmente poria sobre a mesa não apenas as tarefas democráticas, mas também as socialistas, daria ao mesmo tempo um impulso vigoroso à revolução socialista internacional. Apenas a vitória do proletariado do Ocidente poderia proteger a Rússia da restauração burguesa, dando-lhe segurança para completar a implantação do socialismo (TROTSKY, 1974, p. 124).

Trotsky tinha uma divergência estratégica com o bolchevismo (e com o menchevismo) que, logo depois de Outubro, ele sintetizou:

O bolchevismo não estava contagiado pela crença no poder e na força de uma democracia burguesa revolucionária na Rússia. Desde o princípio reconheceu a significação decisiva da luta da classe operária na revolução vindoura, mas o seu programa se limitava, na primeira época, aos interesses das grandes massas camponesas, sem as quais – e contra as quais – a revolução não teria podido ser levada a cabo pelo proletariado. Daí o reconhecimento provisório do caráter democrático-burguês da revolução e de suas perspectivas. Por isso, o autor não pertencia, naquele período, a nenhuma das duas principais correntes do movimento operário russo. (TROTSKY, 1973b, p. 25)

Para Trotsky, ao contrário,

o proletariado, chegado ao poder, não deve limitar-se ao marco da democracia burguesa senão que deve empregar a tática da *revolução permanente*, ou seja, anular os limites entre o programa mínimo e o máximo da social-democracia, passando a reformas sociais cada vez mais profundas e buscando um apoio direto e imediato na revolução do Oeste europeu (TROTSKY, 1974, pp. 102-3).

Na medida da evolução das posições de Lênin, uma convergência se desenhou desde o V Congresso (de Londres) do POSDR “unificado”:

O fato mais notável do congresso foi o isolamento dos mencheviques diante da convergência de posições de Lênin, Rosa Luxemburgo e Trotsky. Naturalmente, tratava-se de uma convergência objetiva, sem qualquer acordo, e não isenta de consideráveis discrepâncias, entre Lênin e os bolcheviques, por um lado, e Rosa e Trotsky, por outro. (STRADA, 1984, p. 164)

A historiografia soviética pós-Gorbachev teve tendência a minimizar os desacordos Lênin-Trotsky pré-revolução (assim como o stalinismo os exagerou até a mentira deslavada):

Esses desacordos, na minha opinião, não possuem muito significado quando os consideramos sob uma perspectiva histórica. Isso compreende a questão da revolução permanente que sempre foi levada a proporções exageradas, após a morte de Lênin. De fato, depois de 1916, Lênin nunca mais destacou esta questão. (BILLIK, 1989, p. 25)

O mesmo autor destacou que “artigos de Trotsky foram publicados em revistas dirigidas por Lênin” (BILLIK, 1989, p. 25).

Pierre Fougereyrollas (Foulan) afirmou que “até 1914, faltava à teoria do partido de Lênin o mesmo que à teoria da revolução permanente de Trotsky: a análise do imperialismo, época de guerras e revoluções, era da revolução mundial do proletariado” (FOULAN, s/d, p. 96). Ora, em 1914 já existiam estudos sobre o imperialismo (*O capital financeiro*, de Hilferding) e, logo depois, explodiu a guerra interimperialista, os livros de Bukhárin e Lênin a respeito do imperialismo foram publicados, mas as divergências na social-democracia russa continuaram. Elas haviam se acirrado depois do

“Bloco de Agosto” (bloco “pela unidade do POSDR”, encabeçado por Trotsky, com participação menchevique) de 1912, quando os bolcheviques se engajavam na via da construção de um partido independente. Durante 15 anos, Lênin e Trotsky se dispensaram, por escrito, insultos variados (“mediocre”, “advogado de segunda”, disse Trotsky sobre Lênin; “caluniador barato”, “tocador de balalaica”, “amante da pose”, “ambicioso”, revidou este), o que Trotsky, retroativamente, atribuiu à imaturidade e ao “calor” da luta de frações.

Em pleno período de reação política pós-Revolução de 1905, Trotsky precisou o alcance das suas divergências:

Se os mencheviques, partindo da seguinte concepção abstrata: “nossa revolução é burguesa”, chegam à ideia de adaptar toda a tática do proletariado à conduta da burguesia liberal até a conquista do poder por esta, os bolcheviques, partindo de uma concepção não menos abstrata, “a ditadura democrática mas não socialista”, chegam à ideia de uma autolimitação do proletariado, que detém o poder, a um regime de democracia burguesa. É verdade que entre mencheviques e bolcheviques há uma diferença essencial: enquanto os aspectos antirrevolucionários do menchevismo se manifestam desde o presente, em todo o seu porte, aquilo que há de antirrevolucionário no bolchevismo não nos ameaça – mas a ameaça não é menos séria – senão no caso de uma vitória revolucionária. (TROTSKY, 1969, pp. 385-6)

O que admite uma dupla leitura: 1) Trotsky punha o bolchevismo num plano histórico e político superior ao menchevismo; 2) Ele também não deixava de opinar que havia no bolchevismo aspectos antirrevolucionários.

Lênin, do seu lado, em plena guerra imperialista (finais de 1915) acusou Trotsky, apesar de ambos pertencerem à “esquerda de Zimmerwald”, a ultraminoritária fração internacionalista do socialismo internacional:

A teoria original de Trotsky toma emprestado aos bolcheviques o apelo à luta revolucionária decisiva e à conquista do poder político pelo proletariado e, aos mencheviques, a negação do papel do campesinato. Este, parece, dividiu-se, diferenciou-se, e seria cada vez menos apto para ter um papel revolucionário. Na Rússia, uma revolução “nacional” seria impossível, “vivemos a época do imperialismo”, e “o imperialismo não opõe a nação burguesa ao antigo regime, mas o proletariado à nação burguesa”. Eis um exemplo divertido das brincadeiras que podem ser feitas com a palavra “imperialismo”. Se, na Rússia, o proletariado já se opõe à “nação burguesa”, então ela está na véspera de uma revolução socialista. Nesse caso, a “confiscação dos latifúndios” (colocada por Trotsky em 1915) é falsa e não se trata de falar de “operariado revolucionário”, mas de “governo operário socialista”. O grau de confusão de Trotsky se vê na sua afirmação de que o proletariado encabeçará as massas populares não proletárias. Trotsky nem pensa que se o proletariado

consegue levar as massas não proletárias para a confiscação dos latifúndios e a derrubada da monarquia, isso será a realização da “revolução nacional-burguesa”, a ditadura democrático-revolucionária do proletariado e do campesinato. (LÊNIN, 1986b, p. 192)

Lênin concluía que “Trotsky ajuda de fato os políticos operários liberais, os quais, negando o papel do campesinato, recusam levar os camponeses para a revolução”. À luz da obra de Trotsky, pode-se dizer que a acusação de Lênin era falsa, embora se apoiasse em elementos fracos da formulação da “revolução permanente”, que Trotsky precisou em trabalhos posteriores (isto sem falar em que, de fato, a Rússia se encontrava “na véspera de uma revolução socialista”). A própria guerra fez nascer outras divergências: sobre o “derrotismo revolucionário” (que Trotsky, *junto a vários bolcheviques*, não aceitava), sobre os “Estados Unidos da Europa”... Mas o trabalho internacionalista comum, na “esquerda de Zimmerwald”, não deixou de criar os elementos da unidade política futura.

Tudo mudou em 1917, o “ano revolucionário”. Para o historiador estadunidense Richard Pipes, o “Outubro Vermelho foi um golpe de estado clássico, conduzido não pelos soviets, mas pelos bolcheviques” (PIPES, 2008, p. 12). O “governo soviético” “é uma ideia anarquista. É preciso ter um governo. Os bolcheviques, quando perderam apoio popular, simplesmente ignoraram as eleições. Era só um *slogan*. Nunca seria possível governar o país por meio de soviets”. Esse “governo impossível” se sustentou, segundo o autor, graças ao “controle da economia e à máquina de terror político” (PIPES, 2008, p. 12): na medida em que o primeiro é um atributo de qualquer governo, o essencial é o segundo. O problema é que os bolcheviques careciam de qualquer “máquina de terror” (de qualquer força armada) até depois da Revolução de Outubro. Como chegaram, então, ao poder?

A Revolução de Outubro de 1917 foi precedida pela Revolução de Fevereiro. Esta última não foi o fruto da conspiração de qualquer partido político. 1917 foi chamado pelo presidente francês Poincaré o “ano terrível”, o terceiro da Guerra Mundial, depois de um rigoroso inverno europeu. Para milhões de homens, era o fim das ilusões patrióticas de 1914, transformadas em massacres de combatentes em “ofensivas” que custavam centenas de milhares de vidas; dificuldades de abastecimento, com fortes aumentos de preço, atingindo moralmente o operariado de todos os países; a “paz civil”, defendida pelos sindicatos e partidos operários nos países beligerantes, resultara no questionamento de todas as conquistas operárias (ritmos de produção, horários, condições de trabalho, direitos reivindicativos); o desgaste do material, das máquinas, do próprio aparelho econômico, haviam provocado uma crise generalizada. Nos sindicatos e partidos de esquerda, a pequena minoria internacionalista contrária à Guerra, isolada

em 1914, começava a ser ouvida com atenção; os dirigentes operários partidários da “união sagrada” se viam pressionados para adotar posições revolucionárias ou, ao menos, pacifistas.

A Rússia era o país que, de longe, sofrera as piores consequências da Guerra, tornando mais agudas suas contradições históricas: 1) Um imenso Império multinacional, com 174 milhões de habitantes (124 milhões no campo), com uma sociedade caracterizada pelo declínio da Igreja Ortodoxa e da aristocracia rural, base do oficialato, e pela debilidade das classes médias, o que provocava um vazio social entre os grandes proprietários e a massa operária e camponesa. A indústria, principalmente estrangeira, instalada e concentrada em algumas cidades, compreendia três milhões de operários; 2) O problema central era o da terra: só 5% dos camponeses eram proprietários, no máximo, 12% eram “abastados”, os *kulaki*; 40% não tinham meios suficientes para sobreviver; 3) A combinação da revolta camponesa com a miséria operária provocava o que Trotsky já enunciara como “uma guerra camponesa, movimento que caracteriza o alvorecer da sociedade burguesa, com uma insurreição proletária, que caracteriza o seu declínio” (TROTSKY, 1974, p. 47); 4) A Guerra Mundial catalisava a crise histórica do país, pois o estado tsarista não conseguia armar nem alimentar seus 16 milhões de mobilizados. Os pequenos camponeses eram golpeados pela mobilização militar e a requisição do gado, e os salários operários, pelo arrocho e pela carestia. O sistema econômico estava bloqueado. A tática das “ondas humanas” multiplicava as baixas militares, que se elevaram a quatro milhões em três anos. No outono de 1916 começaram as deserções no Exército.

Em inícios de 1917, a Revolução Russa era uma “revolução anunciada”. Em meados de fevereiro houve incidentes diante das lojas de produtos essenciais, em 23 deste mês houve paralisações no “dia das operárias” e, no dia 24, greves com manifestações de rua. As forças repressivas vacilavam. No dia 26, o Exército do tsar atirou contra a multidão, que tentava se confraternizar com os soldados, com um saldo de 40 mortos. À noite, os operários invadiram o centro de Petrogrado, os soldados se revoltaram, o Palácio de Inverno, sede do governo, foi sitiado. Os operários começaram a eleger delegados aos sovietes (conselhos) de fábrica e ao Soviete de Petrogrado.

Com a abdicação do tsar Nicolau II, criou-se uma situação de “duplo poder”: de um lado, o Governo Provisório, constituído pela oposição liberal da Duma (assembleia de poderes limitados), que procurava manter a autoridade do estado e da administração pública; de outro lado, o Soviete de Petrogrado, ao qual se juntaram os sovietes constituídos nos centros industriais do restante do país e, depois, no campo. O ressurgimento dos sovietes (experimentados limitadamente na Revolução de 1905) e o

distanciamento das “instituições democráticas” era produto de uma “longa crise institucional”,

derivada das concessões feitas pela autocracia em 1905 e da tentativa de derrubá-las parcialmente em 1907. A IV Duma, eleita em 1912, tinha uma maioria disposta a colaborar com o governo num programa legislativo. A oposição liberal, porém, não aceitava uma assembleia com poder de vigiar e legislar, mas não de interferir na administração do país; a Duma não possuía a faculdade de controlar as ações do governo, nem poder para indicar ministros (ou seja, para governar) (KATKOV, 1969, p. 83).

Aos olhos do povo, por isso, a Duma carecia de autoridade e legitimidade políticas. Ao Soviete estas sobravam.

No Soviete de 1917, a maioria inicial correspondia aos socialistas moderados (mencheviques, socialistas revolucionários [SR], trudoviques) que defendiam o caráter burguês da revolução, não questionando o estado nem a propriedade capitalista, contentando-se com o “controle” do governo pelos soviets. Os bolcheviques, que inicialmente aprovaram criticamente esta orientação, sofreram uma reviravolta com as *Teses de abril* de Lênin (retornado do exílio na Suíça), que se pronunciaram pelo poder soviético, único capaz de realizar as tarefas políticas urgentes: sair da guerra, terra para os camponeses, fim da fome. *Pão, Paz e Terra: todo o Poder aos Soviets*. Em pouco tempo, essa orientação convergiu com as aspirações populares: os operários reclamavam aumentos salariais e melhora das condições de trabalho, o controle operário da produção, eleições constituintes e uma paz sem anexações por parte de nenhuma potência beligerante; os camponeses deslancharam mais tarde sua mobilização, que se radicalizou em direção da posse da terra; os soldados manifestavam cada vez mais sua hostilidade à guerra, em especial às operações suicidas e aos castigos impostos pela oficialidade.

No mês de abril, uma crise política favoreceu a política de Lênin, quando o primeiro-ministro Pável Miliukov emitiu uma nota garantindo a continuidade da participação russa na Guerra. Operários e soldados se manifestaram para impor ao Soviete uma atitude intransigente: Miliukov foi obrigado a renunciar, sendo formado um governo de coalizão entre o principal partido burguês (os “democratas constitucionalistas”, KDT) e os partidos socialistas, com a exceção dos bolcheviques. O novo governo fracassou, pois os aliados da Rússia rejeitavam qualquer programa de paz democrática.

Apesar do restabelecimento da disciplina militar, a ofensiva ordenada pelo primeiro-ministro socialista Kerensky foi derrotada em junho. A crise agravou-se, com greves operárias e boicotes patronais; os trabalhadores foram se afastando dos conciliadores e se aproximando dos bolcheviques; a ocupação de terras era combatida pelo governo, o mesmo

acontecendo com as revoltas das nacionalidades alógenas oprimidas do Império Russo (poloneses, ucranianos, bielorrussos, bálticos). Em junho, as manifestações operárias evidenciaram a influência bolchevique e de seu *slogan* “abaixo os ministros burgueses!”. Uma segunda crise aconteceu em julho-agosto. Em Petrogrado os operários se manifestaram contra os ministros burgueses, com uma combatividade que surpreendeu os próprios bolcheviques. Petrogrado, porém, estava isolada: os bolcheviques chamaram a uma pausa na mobilização. A direita explorou o recuo, aproveitando a nova ofensiva militar alemã para lançar uma campanha acusando os bolcheviques de serem agentes do *Kaiser*: o novo governo provisório deteve Trotsky e obrigou Lênin a se esconder na Finlândia, enquanto tentava com uma “Conferência de Estado” criar um contrapeso aos soviets. A extrema-direita (comandada pelo general Kornilov), com a cumplicidade do governo provisório, tentou um golpe militar, esmagado rapidamente pelas massas mobilizadas em greve geral, com grande participação dos soldados.

A tentativa de Kornilov foi a gota d’água, precipitando deserções massivas no *front*, radicalizando a revolução agrária, permitindo a extensão da influência dos bolcheviques nos soviets, nos quais pela primeira vez obtiveram maioria. A guerra continuava, justificando as palavras de Trotsky no *Proletarii* de 24 de agosto de 1917: “Revolução permanente ou massacre permanente! Essa é a luta de cujo resultado depende a sorte da humanidade.”

Em setembro de 1917, os mencheviques e os SR, desejosos de achar parceiros para um governo democrático, perderam o controle da situação. Os bolcheviques tentaram negociar com eles um programa comum, com a condição de que parassem de buscar as benesses dos liberais. Seu “não” definiu também a sorte da ala bolchevique favorável a um governo de coalizão, e também a daqueles que rejeitaram a oferta. A partir de então, a tomada do poder pelos bolcheviques parecia a única saída realista. (LEWIN, 1996, p. 64)

Em outubro, com o declínio da influência dos SR no campo, os bolcheviques haviam conquistado a maioria nos soviets, sobretudo dos seus setores mais dinâmicos. 300 mil soldados e marinheiros de Petrogrado só aceitavam ordens dos soviets bolcheviques. Em contrapartida, o governo contava, na capital, com apenas 30 mil soldados fiéis. Em 16 de outubro, Kerensky tinha transmitido à guarnição militar de Petrogrado a ordem de deslocamento para o *front*; em nome do Soviete, Trotsky a conservou na capital, justificando o descumprimento da ordem com a necessidade de defender a cidade de prováveis ataques alemães.

A permanência da guarnição selou a sorte do governo de Kerensky, esvaziado de base popular e impotente do ponto de vista militar. A manobra de Trotsky foi chamada de “golpe de estado a frio”. Em 24 de outubro, em

desespero, Kerensky ordenou a repressão policial ao Soviete de Petrogrado e ao Partido Bolchevique. No dia seguinte devia iniciar-se o II Congresso Pan-Russo dos Sovietes: o próprio chefe do Governo Provisório forneceu o motivo para sua derrubada. Os operários exigiram o fim do governo de coalizão e medidas imediatas. Lênin enfrentou a batalha no Comitê Central bolchevique onde, contra a oposição de Zinoviev e Kamenev, conseguiu fazer aprovar a insurreição imediata. Esta foi deflagrada em Petrogrado, em 26 de outubro, sob a direção do Comitê Militar Revolucionário do Soviete, presidido por Trotsky. Em questão de horas, os ministérios, repartições públicas e a sede do governo caíram sob o domínio dos “Guardas Vermelhos”. Os combates provocaram uma dezena de mortos e 60 feridos em Petrogrado. A transferência do poder aos soviets se efetuou em poucos dias e com poucos atritos por todo o território do antigo Império (à exceção de Moscou, onde ela custou centenas de mortes). No total, apenas 30 mil homens participaram da luta. Algumas horas mais tarde, o II Congresso Pan-Russo dos Sovietes (com 390 bolcheviques entre seus 673 delegados) aprovou a insurreição e o novo “Governo dos Comissários do Povo”, presidido por Lênin.

Considerar o Partido Bolchevique um fator supra-histórico desse processo seria um erro de análise: a decisão de tomar o poder em outubro, certamente, foi tomada pelo Partido, não pelo Soviete (que a encampou). Cabe caracterizar isto como um golpe, ou cabe acompanhar Edward Hallet Carr, para quem, depois da conquista da maioria bolchevique nas principais guarnições militares, “uma revolução bolchevique era inevitável”? O bolchevismo já controlava, depois de conquistá-las por meio da luta política, as principais alavancas do poder; por outro lado, todos os outros partidos políticos tinham desfilado no governo, sem resolver os urgentes problemas internos e externos do país, no quadro de uma crise revolucionária. O “governo bolchevique” era a única esperança das massas mobilizadas. Era isso, ou o buraco negro da guerra, da miséria e da fome, sem data de vencimento.

A convergência de diversas correntes no bolchevismo, que se produziu durante a Revolução de 1917 foi, em primeiro lugar, *política*: foi devida à luta por constituir o instrumento *político* para levar a Revolução à vitória, o *partido*. Trotsky carecia de partido (o POSDR não passava, fazia tempo, de um fantasma), e Lênin devia lutar contra a *maioria* de seu partido, aferrada, em nome da “ditadura democrática”, ao “apoio crítico” ao Governo Provisório (chegando a propor, como fez Stálin, a unidade política com os mencheviques), o que Lênin chamou de “velho bolchevismo”. O ingresso de Trotsky e de seus partidários no bolchevismo, por minoritários que fossem, não deixou de ser decisivo para a constituição do “novo bolchevismo”. O VI Congresso (setembro de 1917), que materializou a fusão,

teve a presidência de honra de Lênin e Trotsky (ausentes), sendo este último eleito para o CC com 131 de 134 votos possíveis. O ingresso de Trotsky e seus partidários foi central para a realização da “virada histórica” do bolchevismo, que assumiu seu nome definitivo de *Partido Comunista*.

Em julho de 1917, Lênin advertia seu partido sobre a possibilidade de que, diante de uma

virada brusca da história, os mesmos partidos avançados não pudessem, por um período mais ou menos longo, se adaptar à nova situação, repetindo palavras de ordem antes eficazes, mas que depois careceriam de sentido, tanto mais “subitamente” quanto mais súbita fosse a virada histórica. De onde se deduz um perigo: se a virada for muito brusca ou inesperada, e se o período anterior tiver acumulado excessivos elementos de inércia e de conservadorismo nos órgãos dirigentes do partido, este se mostra incapaz de realizar a sua direção no momento mais grave, para o qual havia se preparado durante vários anos ou décadas. A crise o corrói e o movimento se efetua sem finalidade, predestinado à derrota (LÊNIN, 1986b, p. 95).

O bolchevismo correu esse perigo em 1917.

É importante fazer notar que Lênin *convergiu* com a teoria de Trotsky⁸ *a partir de sua própria teoria*. Nas *Teses de abril*, o programa histórico da “virada bolchevique”, Lênin partiu da constatação da “conclusão da fase burguesa da Revolução”, para afirmar que “a característica do atual momento histórico na Rússia é determinada pela passagem do primeiro estágio da Revolução, que deu o poder à burguesia devido à insuficiente consciência e organização do proletariado, a seu segundo estágio, que passará o poder para as mãos do proletariado e dos estratos pobres da classe camponesa” (LÊNIN, 1986b, p. 102).

Se o que impedira a tomada do poder pelo proletariado em fevereiro fora só sua insuficiente consciência e organização, isto significava que não existia uma “revolução burguesa nacional” separada por uma etapa histórica da revolução proletária (o que significava admitir o princípio básico da “revolução permanente”). O bolchevismo foi, *graças a isso*, o instrumento político do “segundo estágio” da Revolução. Foi Trotsky, em *Lições de Outubro* (de 1924), quem fez o balanço crítico (e necrológico) da fórmula leninista da “ditadura democrática”:

Inteiramente revolucionária e profundamente dinâmica, a colocação do problema por Lênin era radicalmente oposta ao sistema menchevique, segundo o qual a Rússia só podia pretender repetir a história dos povos avançados, com a burguesia no poder e a social-democracia na oposição. No entanto, na fórmula de Lênin, certos círculos de nosso partido não acentuavam a palavra “ditadura”, mas a palavra

⁸ Como sustentou Abraham Ioffé, dirigente soviético que se suicidou em junho de 1927, em protesto contra a ascensão do stalinismo.

“democrática”, em oposição à palavra “socialista”. Isso significava que na Rússia, país atrasado, só se concebia a revolução democrática. A revolução socialista deveria começar no Ocidente e nós só poderíamos ingressar na corrente do socialismo seguindo a Inglaterra, França e Alemanha. (TROTSKY, 1973a, p. 76)

Enunciada por Lênin e explicitada por Trotsky, a “virada teórica” do bolchevismo ficou explícita no balanço histórico feito pelo próprio Lênin, poucos anos depois da vitória de Outubro:

Para consolidar para os povos da Rússia as conquistas da revolução democrático-burguesa tínhamos que ir mais além, e assim o fizemos. Resolvemos os problemas da revolução democrático-burguesa no decorrer do processo, como um “subproduto” de nossas atividades fundamentais e genuinamente *proletárias*, revolucionárias socialistas. Sempre dissemos que as reformas democráticas – dissemos e demonstramos com os fatos – são um subproduto da revolução proletária, ou seja, socialista. Esta é a relação entre a revolução democrático-burguesa e a revolução proletária socialista: a primeira se transforma na segunda. A segunda resolve de passagem os problemas da primeira. A segunda consolida a obra da primeira. A luta, e apenas a luta, determina *até que ponto* a segunda consegue se impor-se à primeira. (LÊNIN, 1968, p. 485, grifo nosso)

A convergência política se produziu em momentos em que, segundo o memorialista menchevique Sukhanov, “as massas viviam e respiravam com os bolcheviques, estavam inteiramente nas mãos *do partido de Lênin e Trotsky*” (SUKHANOV, 1984, p. 225). Refletindo retrospectivamente, no seu *Diário do exílio*, Trotsky lembrou que:

Aconteciam entre Lênin e eu violentos choques, pois, nos casos em que eu estava em desacordo com ele sobre um problema grave, eu levava a luta até o fim. Esses casos, naturalmente, ficaram gravados em todas as memórias, e os epígonos muito escreveram e falaram dele mais tarde. Mas são cem vezes mais numerosos os casos em que nós nos compreendemos um ao outro com meias palavras, e em que a nossa solidariedade assegurava a passagem da questão no Politburo sem debate. Lênin apreciava muito esta solidariedade. (TROTSKY, 1973b, p. 229)⁹

⁹ Existem os que apontam como significativo que no seu *Testamento* Lênin não tivesse designado Trotsky como seu “delfim”. Isto indicaria uma inconsciência do perigo representado pela ascensão da burocracia stalinista, ou uma censura implícita ao passado “antibolchevique” de Trotsky. Para Jean-Jacques Marie, quando “Lênin solicita (no *Testamento*) que Stálin seja eliminado do cargo de secretário-geral, ele questiona apenas o seu caráter, não o seu valor” (1967, p. 94). Digamos que: a) se Lênin tivesse “designado” Trotsky como seu “sucessor”, teria criado a primeira monarquia socialista da história; b) ainda assim, referiu-se nesse texto a Trotsky como “o homem mais capacitado do CC”, e repudiou os que “usam o seu passado não bolchevique”; c) em um aditivo dois dias

Os acordos, lamentavelmente, deixam menos documentos do que os desacordos. Nos primeiros anos da Revolução (antes da emergência da burocracia stalinista), o bolchevismo não tinha nenhum problema em admitir sua virada de 1917, como o demonstra um artigo de Viacheslav Molotov (posteriormente, alto dirigente stalinista) de 1924:

Deve-se dizê-lo abertamente: o partido não tinha nem a clareza de visão nem o espírito de decisão requeridos pelo momento revolucionário. Não os tinha porque não possuía uma clara atitude de orientação em relação à revolução socialista. Em geral, a agitação e toda a prática do partido revolucionário careciam de uma fundamentação sólida, já que o pensamento ainda não havia avançado até a conclusão audaz da necessidade de uma luta imediata pelo socialismo e pela revolução socialista. (*Apud* MANDEL, 1978, pp. 64-5)

O bolchevismo não foi (só) o produto de um conjunto de individualidades brilhantes e corajosas e de suas lutas políticas e ideológicas, mas da própria história do movimento operário e da Revolução Russa e internacional. Sem esse contexto, ele fica emancipado da história e, portanto, incompreensível.

Referências bibliográficas

- ANWEILER, Oskar. *Los soviets en Rusia 1905-1921*. Madri: Zero, 1975.
- ATKINSON, Dorothy. *The end of the Russian land commune*. Stanford: Stanford University Press, 1983.
- BALABANOVA, Angélica. *Mi vida de rebelde*. Barcelona: Martinez Roca, 1974.
- BESANÇON, Alain. *Los origenes intelectuales del leninismo*. Madri: Rialp, 1980
- BETTIZA, Enzo. *El misterio de Lenin*. Barcelona: Argos-Vergara, 1984.
- BILLIK, Vladimir I. Entrevista. *Komsomolskaia Pravda*, Moscou, n. 33, ago. 1989.
- BROUÉ, Pierre. *Le Parti Bolchevique*. Paris: Minuit, 1971a.

posterior ao documento conhecido como “Testamento”, caracterizou Stálin como “brutal” e reclamou sua exoneração de um cargo para o qual tinha sido nomeado apenas nove meses antes, o de secretário-geral do Partido (o PCUS).

_____. “Observaciones sobre la historia del Partido Bolchevique”. In: RUBEL, Maximilien *et al.* *Partido y revolución*. Buenos Aires: Rodolfo Alonso, 1971b.

_____. *Trotsky*. Paris: Fayard, 1988.

BUKHÁRIN, Nikolai. *Lenin marxista*. Barcelona: Anagrama, 1976.

CANNAC, René. *Netchaïev, du nihilisme au terrorisme*. Aux sources de la Révolution Russe. Paris: Payot, 1961.

CARR, Edward Hallet. *Estudios sobre la Revolución*. Madri: Alianza, 1970.

COLLETTI, Lucio. A herança de Lênin. *IstoÉ*, São Paulo, 23 maio 1979.

DEUTSCHER, Isaac. *Trotsky*. El profeta armado. México: ERA, 1976.

DUTSCHKE, Rudi. *Lenin*. Tentativas de poner a Lenin sobre los pies. Barcelona: Icaria, 1976.

FIGUÈRES, Léo. *Le trotskisme, cet antiléninisme*. Paris: Éditions Sociales, 1969.

FOULAN, Pierre (Pierre Fougeyrollas). *Introduction à l'étude du marxisme*. Paris: Selio, s/d.

GORODETSKY, Y. M. *A Revolução Bolchevique*. São Paulo: Abril, 1976.

GRUPPI, Luciano. *O pensamento de Lênin*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HAUPT, Georges. *Lénine, les bolchéviques et la II^e Internationale. L'historien et le mouvement social*. Paris: François Maspéro, 1980a.

_____. *Parti-guide: le rayonnement de la social-démocratie allemande. L'historien et le mouvement social*. Paris: François Maspéro, 1980b.

HILL, Christopher. *Lenin*. Buenos Aires: Ceal, 1987.

HOBSBAWM, Eric J. *A era dos impérios 1875-1914*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

JOUBERT, Jean Pierre. Lénine et le jacobinisme. *Cahiers Leon Trotsky*, Paris, n. 30, jun. 1987.

KATKOV, George. *Russia 1917*. La Rivoluzione di Febbraio. Milão: Rizzoli, 1969.

KRUPSKAYA, Nadeshda. *Mi vida con Lenin*. Barcelona: Mandrágora, 1976.

LANE, David. *Las raíces del comunismo ruso*. Un estudio social e histórico de la socialdemocracia rusa 1898-1907. México: Siglo XXI, 1977.

LE BLANC, Paul. Lénine et Rosa Luxemburg sur l'organisation révolutionnaire. *Cahiers d'Étude et de Recherche*, Paris, n. 14, 1990.

LÊNIN, V. I. *Oeuvres* v. VI, Paris: Éditions Sociales, 1964.

_____. *Obras completas* v. XXXV. Buenos Aires: Cartago, 1968.

_____. “Prefazione alla raccolta ‘Na 12 Let’”. In: *Che Fare?* Turim: Einaudi, 1971.

_____. “Que fazer?”. In: *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa Ômega, 1986a.

_____. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa Ômega, 1986b.

_____. Tarefas urgentes do nosso movimento [1900]. Disponível em: <<http://www.primeiralinha.org/destaques10/tarefas.htm>>, acessado em 21 maio 2017.

LEWIN, Moshe. Illusion communiste ou réalité soviétique? *Le Monde Diplomatique*, Paris, dez. 1996.

LUXEMBURGO, Rosa. *Partido de massas ou partido de vanguarda*. São Paulo: Ched, s/d.

MAKHAÏSKI, Jan Wacław. *Le socialisme des intellectuels*. Critique des capitalistes du savoir. Paris: Spartacus, 2014.

MANDEL, Ernest. *Sobre la historia del movimiento obrero*. Barcelona: Fontamara, 1978.

_____. *A teoria leninista da organização*. São Paulo: Aparte, 1984.

_____. *Trotsky como alternativa*. São Paulo: Xamã, 1995.

MARIE, Jean-Jacques. *Staline*. Paris: Seuil, 1967.

MARX, Karl. Rascunhos da carta à Vera Zasulitch de 1881. *Raízes*, Campina Grande, n. 1 e 2, v. 24, pp. 110–123, jan./dez. 2005.

MOUROUSY, Paul. *Lénine*. La cause du mal. Paris: Perrin, 1992.

PANKRATOVA, Ana M. *Los Consejos de Fábrica en la Rusia de 1917*. Barcelona: Anagrama, 1976.

PEARCE, Brian (Org.). *Minutes of the Second Ordinary Congress of the RSDLP (1903)*. Londres: New Park, 1978.

PIPES, Richard. *História concisa da Revolução Russa*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2008.

RADEK, Karl. *Las vías y las fuerzas motrices de la Revolución Rusa*. Madri: Akal, 1976.

REED, John. Como funcionam os soviets. *Cadernos de Campanha*, s/l, n. 2, abr./maio 1976.

SETTEMBRINI, Domenico. “Leninismo”. In: BOBBIO, Norberto *et al.* *Dicionário de política*. Brasília: UnB, 1986.

SHAPIRO, Leonard. “Bolcheviques”. In: KERNIG, C. D. *Marxismo y democracia*. Historia v. 2. Madri: Rioduero, 1975.

STÁLIN, Joseph. *Sobre os fundamentos do leninismo*. Rio de Janeiro: Calvino, 1945.

STRADA, Vittorio. “A polêmica entre bolcheviques e mencheviques sobre a Revolução de 1905”. In: HOBBSBAWM, E. J. (Org.). *História do marxismo* v. III. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

SUKHANOV, Nikolai N. *The Russian Revolution 1917*. A personal record. Nova Jersey: Princeton University Press, 1984.

TROTSKY, Leon. “Tres concepciones de la Revolución Rusa”. In: *Balance y perspectivas*. Buenos Aires: El Yunque, 1974.

_____. “Nos différends”. In: 1905. Paris: Minuit, 1969.

_____. *Nos tâches politiques*. Paris: Pierre Belfond, 1970.

_____. “Lecciones de Octubre”. In: *De Octubre Rojo a mi destierro*. Buenos Aires: Baires, 1973a.

_____. *Ma Vie*. Paris: Gallimard, 1973b.

_____. “Classe, partido y dirección”. In: *Bolchevismo y stalinismo*. Buenos Aires: El Yunque, 1975a.

_____. *Resultados y perspectivas*. Buenos Aires: El Yunque, 1975b.

_____. *Diário do exílio*. São Paulo: Edições Populares, 1980.

_____. “Autobiografía”. In: *El testamento de Lenin*. Buenos Aires: El Yunque, 1983.

_____. *Stálin*. São Paulo: Editoria Livraria da Física, 2012.

ULAM, Adam B. *Os bolcheviques*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1976.

VOLKOGONOV, Dimitri. *Staline*. Paris: Robert Laffont, 1994.

_____. *Le vrai Lénine*. Paris: Robert Laffont, 1995.

_____. *Trotsky*. The eternal revolutionary. Nova York: The Free Press, 1996.

YASSOUR, Avraham. Leçons de 1905: Parti ou Soviet? *Le Mouvement Social*, n. 62, Paris, jan./mar. 1968.

ZINOVIEV, Grigorii. *History of the Bolshevik Party*. From the beginnings to February 1917. Londres: New Park, 1973.

Recebido: 10 de fevereiro de 2017

Aprovado: 12 de maio de 2017

A Revolução Russa e o pós-capitalismo

Lívia Cotrim¹

Resumo:

Este artigo pretende examinar a natureza da formação social que se constituiu na União Soviética após a revolução política que destituiu o capitalismo, acompanhando a análise apresentada por José Chasin, que demonstra a inexistência ali de socialismo ou mesmo de qualquer processo de transição para essa nova forma histórica, e identifica como seu cerne a continuidade da regência do capital, sob forma coletiva/não-social, solo no qual se enraíza o estado como dispositivo apropriador-gestonário.

Palavras-chave: Revolução Russa; revolução política; revolução social; capital; capitalismo; socialismo.

Russian Revolution and Postcapitalism

Abstract:

This article aims at to examine the nature of the social formation that took place in USSR after the political revolution that overthrew capitalism. It follows the analysis proposed by José Chasin, which shows that it does not account for socialism, not even for any sort of process of transition to that new historical formation, and identifies the continuity of a capital-based society, where capital assumes the collective/non-social form, and constitutes the ground where the State as an appropriation-management apparatus sets its roots.

Key words: Russian Revolution; political revolution; social revolution; capital; capitalism; socialism.

A tragédia da Revolução Russa, tragédia autêntica de toda a humanidade, (...) está precisamente no imperativo de fazer uma revolução que não pode ser realizada.

J. Chasin

A Revolução Russa, ponto culminante, até o momento, das lutas da classe trabalhadora iniciadas em 1848, comemora seus 100 anos em clima mundial de retrocesso, em que a perspectiva da revolução social desapareceu do horizonte da imensa maioria da classe trabalhadora, substituída, no melhor dos casos, pela suposta possibilidade de civilizar o capital e democratizar o estado, e, no pior, pelos fundamentalismos religiosos e nacionalistas, que acrescentam à barbárie do capital inúmeros

¹ Professora do Centro Universitário Fundação Santo André e da Cogea/PUC-SP.

elementos da barbárie pré-moderna, a título de combate ao “Ocidente” ou ao imperialismo.

Retrocesso resultante em ampla medida do próprio fracasso da tentativa de transição ao comunismo, que não houve, acentuado pela convicção sustentada por décadas de que, ao contrário, estaria se dando tal transição e, ademais, de que não haveria outro caminho possível.

Para estar à altura da comemoração do acontecimento histórico mais fundamental do século XX, a comemoração de seus 100 anos precisa tanto ressaltar a positividade da Revolução e recuperar a obra teórica e prática de suas lideranças mais significativas quanto reconhecer sua derrota e investigar o que a determinou, especialmente para contribuir para repor no horizonte aquele que foi seu télos: a emancipação humana, a superação do capital e do estado.

Reconhecer cabalmente que não houve socialismo na União Soviética ou no Leste europeu, na China ou em Cuba, nem estava em curso uma transição ao socialismo, permite escapar da armadilha de escolher entre o capitalismo e o pós-capitalismo², e rejeitar ambos como expressões distintas da lógica do capital, em favor da superação desta.

A armadilha da suposta escolha inevitável entre capitalismo e pós-capitalismo volta as costas à emancipação humana, à revolução social, e assim ao melhor legado da Revolução Russa, e subordina-se aos limites do pensamento burguês, que, como já disse Marx, não vai além, na teoria, dos limites que a burguesia não ultrapassa na vida – o limite do capital e sua lógica; aquela pseudoalternativa subordina-se ideologicamente à burguesia, ao capital, por mais revolucionárias que sejam as intenções, por mais que a fidelidade de classe ao proletariado seja afirmada com a mais plena honestidade subjetiva.

A alegada necessidade de escolher entre capitalismo e pós-capitalismo e a insistência, ainda hoje presente, em atribuir ao último identidade socialista obstou o entendimento dessa formação social, bem como a guerra contra o capital e o estado. Ademais, colaborou para transformar o pós-capitalismo soviético em parâmetro inescapável, reproduzido em todos os lugares em que houve posteriormente revoluções anticapitalistas, bem como para que a derrocada do pós-capitalismo não significasse o início da transição ao socialismo, e sim o retorno ao capitalismo – em todas as unidades nacionais pós-capitalistas, sem exceção.

² Termo utilizado por I. Mészáros, J. Chasin e outros pesquisadores para identificar os países ou regiões que ultrapassaram o capitalismo pela eliminação da propriedade privada dos meios de produção (e, conseqüentemente, da burguesia), mas, como veremos adiante, não eliminaram o capital (a relação social na qual os trabalhadores permanecem separados e subordinados aos produtos de seu trabalho), o qual assume a forma de capital único, e nem o estado, que passa a regê-lo.

Resgatar o legado positivo da Revolução Russa para a emancipação humana e repor no horizonte a revolução social, sobre o alicerce da crítica ao capital em suas duas formas – capitalista e pós-capitalista –, impõe o resgate da reflexão marxiana. O malbaratamento desta, por sua vulgarização e/ou simbiose com concepções pré ou antimarxianas, liga-se às derrotas sofridas pela classe trabalhadora, amplificadas pela insistência em afirmá-las como vitórias, em uma relação de mão dupla: os fracassos favorecem o descarte e as distorções do pensamento marxiano, o que, desarmando os trabalhadores, facilita a colheita de novas derrotas.

Pretende-se aqui examinar a natureza da formação social que se constituiu na União Soviética após a Revolução que destituiu o capitalismo, suas raízes e seu desabamento, acompanhando a análise apresentada por José Chasin, cuja trajetória intelectual foi marcada pelo duplo esforço de resgatar o pensamento próprio de Marx, apoiado na redescoberta de sua natureza ontológica por G. Lukács³, e de apreender a realidade presente. Não se trata de esforços paralelos, mas que se entrecruzaram necessariamente, como partes interligadas de um mesmo todo, pois, dado o estatuto ontológico do pensamento de Marx, “todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente, isto é, fora dos preconceitos da moda, são ditos, em última análise, como enunciados diretos sobre certo tipo de ser” (LUKÁCS, 2012, p. 281). Compreender o pensamento marxiano é compreender o ser social em suas diversas facetas ou modos de manifestação, em seus lineamentos mais gerais e em suas formas contemporâneas de existência, na historicidade de seu ser, e portanto também em suas potencialidades de vir a ser. Apreender a realidade presente é apreender o ser social em um momento específico de sua história e na particularidade de seu modo de existência em dados lugares, tendo por ponto de partida a apropriação do conhecimento já produzido por Marx sobre o ser social em geral e a forma contemporânea de sociabilidade.

Não se trata, pois, de duas ordens simplesmente paralelas de problemas, e muito menos da “aplicação” aos fatos empíricos singulares de uma teoria ou de um método elaborados na esfera supostamente autônoma do pensamento. Tal como Marx, também Chasin não se configurou como um “pedestre inexperito em traje bizarro de experimentador, a cruzar, sem fim, entre a calçada da empiria e a calçada das abstrações” (CHASIN, 1983, p. 48).

O conhecimento radical, apanhando o mundo social em sua historicidade e potencialidades de transformação, aponta para uma prática também radical, visando à revolução social e à emancipação humana.

Como parte desse duplo esforço, teórico e prático, Chasin se debruçou sobre a União Soviética, paradigma dos países pós-capitalistas.

³ Mas sem se subsumir a ele e, em certos aspectos, ultrapassando-o.

O primeiro texto em que expôs sua análise desse complexo temático foi publicado há três décadas, em 1983 (ano do centenário da morte de Marx), período em que a esmagadora maioria dos militantes e intelectuais, dentro e fora do marxismo, mesmo os mais críticos à União Soviética, assumiam que havia ali socialismo, ainda que adjetivado (socialismo real ou socialismo realmente existente) e especificado por termos indicativos dos problemas, limites ou contradições identificados, principalmente na esfera política: totalitarismo, estado burocrático-autoritário, estado operário degenerado etc.

Apoiado na crítica de Marx à politicidade, elemento basilar da reflexão do filósofo alemão, Chasin identificava a vigência de uma dupla barbárie: a barbárie do capitalismo avançado (que, naqueles primeiros passos para a globalização, mostrava já novas facetas e feitiços de suas contradições) e a barbárie do pós-capitalismo, à época designado mais comumente como “socialismo real” ou “socialismo de acumulação”, ambas tendo por cerne o capital.

A análise demonstra que não havia socialismo e nem sequer se desencadeara qualquer transição nesse rumo, seja na União Soviética seja nos demais países pós-revolucionários. Ao contrário, sob uma forma histórica inusitada e insuspeitada por Marx ou pela vanguarda da Revolução Russa, reiterara-se e se reproduzira a vigência do capital, com seu cortejo de opressões, desprodução do produtor, alienação, estranhamentos.

Essa conclusão foi facultada pelo resgate de traços centrais da análise marxiana do capital, destacando-se a distinção, ressaltada também por I. Mészáros (1983), entre capital e capitalismo, diferença crucial para o entendimento da gênese e desenvolvimento históricos do capital, que assume inicialmente as formas comercial ou mercantil e monetário ou usurário, antes de alcançar a configuração de capital industrial ou básico; este último é o chão social do capitalismo verdadeiro, mas também não se confunde com ele.

Houve, portanto, figuras pré-capitalistas do capital, nas quais este não dominava a produção, atributo peculiar do capital industrial, que transforma a produção de produtos em produção de mercadorias ao se apropriar não apenas de produtos ou do excedente na circulação, mas sim “da própria energia que produz – força de trabalho (convertida em mercadoria)” (CHASIN, 1983, p. 24)⁴. A forma básica do capital é, pois, uma relação social de produção que subordina o trabalho assalariado ao trabalho acumulado. Em suma, na máxima generalidade de sua forma *acabada*, o capital é uma relação social de dominação fundamental e matrizadora (CHASIN, 1983, p. 24).

⁴ A propósito das condições dessa transformação, ver Marx (1986; 2013).

O capitalismo, configuração mais acabada ou apropriada dessa relação social, efetiva-se “pela encarnação das *personae* do capital: proprietários privados, postos em concorrência” (CHASIN, 1983, p. 24).

Distinguir entre capital e capitalismo é crucial para entender não apenas a gênese de ambos, mas também seu desaparecimento; pois, além de precederem o capitalismo, capital e produção de mercadorias necessariamente sobrevivem a ele; uma vez que o capital, lógica de produção e intercâmbio entre os homens, não desaparece de súbito, mesmo considerando o início da transição entre capitalismo e comunismo nas condições mais favoráveis, indicadas desde *A ideologia alemã*⁵: alto desenvolvimento de forças produtivas, aí inclusa a relação universal entre os indivíduos, contraposto a uma massa de trabalhadores desprovidos de propriedade – ambas resultado da existência de um mundo de riqueza e cultura – e revolução simultânea em diversos países desenvolvidos (MARX; ENGELS, 2007, p. 38).

O exame dessa distinção entre capital e capitalismo prende-se à precisa determinação do sentido do processo de transição para o socialismo: não se trata apenas da eliminação do capitalismo, mas da “radical superação da *regência do capital* na tessitura da formação nascente, que vem à luz, na imediatidade, apenas do rompimento de linhas dominantes da entificação do *capitalismo*” (CHASIN, 1983, p. 25). A nova forma histórica só se põe com essa superação radical, quando, nas palavras de Marx, “A figura do processo social da vida, isto é, do processo da produção material, (...) como produto de homens livremente socializados, ficar sob seu controle consciente e planejado” (MARX *apud* CHASIN, 1983, p. 25), isto é, quando o trabalho vivo não mais se subordinar, na forma do assalariamento, ao trabalho acumulado.

Superar o capital é, pois, superar um modo de produção e reprodução da vida, uma forma de intercâmbio dos homens com a natureza e uns com os outros, que, sendo o homem “o que faz e como o faz”, irradia-se para todo o leque das relações sociais, alterando-as profundamente. Trata-se de superar todo o feitiço de existência social e individual presente, de reconfigurar ontologicamente o ser social.

Entre o capitalismo e o socialismo se estenderá um período de transição⁶, que, por mais longo e contraditório que possa vir a ser⁷, configura-se justamente como processo, passagem de uma a outra situação,

⁵ Indicação mantida não somente no *Manifesto comunista* como em obras tão posteriores quanto *O capital*, *Grundrisse* e *A guerra civil na França*.

⁶ À semelhança, quanto a este aspecto, da transição entre feudalismo e capitalismo.

⁷ Como Marx reconheceu, não custa lembrar, em *A guerra civil na França*, tanto no texto definitivo quanto nos esboços.

e não como uma “maneira de produzir já ‘cristalizada’” (CHASIN, 1983, p. 26)⁸.

Trata-se de ultrapassar a forma que “cria capital, ou seja, aquele tipo de propriedade que explora trabalho assalariado e que só pode aumentar sob a condição de produzir novo trabalho assalariado, a fim de explorá-lo novamente” (MARX *apud* CHASIN, 1983, p. 26). Nesse processo, metamorfoseia a força social (que, separada do trabalho vivo, é capital) em propriedade comum de indivíduos sociais, de sorte que o trânsito de um ponto a outro se configura como

confronto entre o presente (...) na determinação rigorosa de *presente* enquanto *trabalho vivo*, e *passado* enquanto *trabalho acumulado*”, [como] tensão entre o domínio sobrevivente da mercadoria e a *potência* da dominação do produtor, que principia a se converter em *ato* no interior de uma contradição modificada, porém ainda não resolvida (CHASIN, 1983, p. 27)⁹.

Para efetivar esse percurso, é fundamental ter clareza do ponto de chegada, já que a história não “faz” nada, mas é feita pela ação prática consciente dos homens; pôr como finalidade da revolução a extinção apenas do capitalismo imprime a ela rota e talhe restritivos e passadistas. Porém, além e independentemente disso, as condições do ponto de partida – a um tempo objetivas e subjetivas – têm peso determinante.

No caso da Rússia, devido à peculiaridade do modo de objetivação do capitalismo, o ponto de partida é caracterizado pelo atraso, pela ausência daquelas condições materiais necessárias para a revolução social. Estas são concretizadas pela expansão da grande indústria (envolvendo o remate do processo de separação entre os indivíduos e seus meios de trabalho) e da transformação dessa massa desprovida de propriedade em trabalhadores assalariados subordinados aos meios de produção convertidos em capital e cada vez mais universalmente inter-relacionados, além de ampliar exponencialmente as capacidades produtivas materiais e espirituais. Sob a forma alienada e estranhada do capital em sua configuração de capital industrial no interior do capitalismo, as forças produtivas se tornam cada vez mais efetivamente universais, portanto genéricas, e o mesmo vale para os indivíduos de quem tais forças são os predicados.

O domínio sobre a natureza – ou, em outras palavras, a capacidade de humanizar a natureza objetiva e subjetiva, de produzir a si e a seu mundo tendo por pressupostos capacidades e meios socialmente produzidos, ou de

⁸ Ao contrário da visão presente na vulgata stalinista, em que o socialismo é considerado um modo de produção intermediário entre o capitalista e o comunista. Disto não há qualquer traço em Marx.

⁹ Ver Marx (2011a), em que tanto a natureza processual dessa transição quanto o seu sentido são claramente expostos, especificamente, como reabsorção pelos homens de suas forças sociais. O que já deve se iniciar como primeiro ato da revolução social destruindo o estado. Voltaremos a isso.

exercer o trabalho com base em pressupostos objetivos e subjetivos já produzidos pelo próprio trabalho (MARX, 2011b) – e a concomitante atualização da natureza social ou genérica dos homens constituem a base material que permite superar o capital, e não só o capitalismo, já que suprimem a carência que originou a divisão social do trabalho.

Na ausência de tais condições, isto é, em face da escassez, “as lutas pelos gêneros necessários recomençariam e toda a velha imundície acabaria por se restabelecer”; igual resultado advém da tentativa de realizar o comunismo localmente, caso para o qual Marx visualizava a seguinte alternativa: ou o intercâmbio se restringiria à localidade, caso em que as forças produtivas que permitem a emancipação humana, de cunho universal, estiolam-se, gerando a escassez e suas consequências; ou, ao contrário, o intercâmbio com regiões capitalistas se expandiria, e tal “ampliação do intercâmbio superaria o comunismo local” (MARX; ENGELS, 2007, pp. 38-9).

O evoluir histórico mundial, entretanto, deslocou as contradições “do centro para a periferia e induziu a ruptura” nesta, criando uma “tendência histórica que sustenta e condiciona o prosseguimento da ruptura com o *capitalismo* pela mesma via” (CHASIN, 1983, p. 29).

A Revolução foi deflagrada na atrasada Rússia por imposição das condições objetivas locais e mundiais, e Lênin, sua principal liderança teórico-política, tinha clareza da impossibilidade de consumir a transição para o socialismo nas condições em que a Rússia viria a se encontrar poucos anos após a Revolução, como deixou claro em seu discurso no XI Congresso do PC russo, em março de 1922:

Agora o povo e toda a massa de trabalhadores veem que o essencial para eles consiste em serem ajudados praticamente em sua extrema miséria e fome, e que lhes mostrem que realmente se verifica uma melhora necessária para o camponês, adequada a seus costumes. O camponês conhece o mercado e conhece o comércio. Não pudemos implantar a distribuição comunista direta. Faltavam para isso as fábricas e a maquinaria para elas. (LÊNIN *apud* CHASIN, 1983, pp. 29-30)

De sorte que não faz qualquer sentido buscar a raiz da tragédia da Revolução Russa nem em sua vanguarda, nem em Marx.

O atraso no desenvolvimento do capital industrial impunha a necessidade primordial de impulsionar a criação de riqueza, a acumulação material. No entanto, romper o atraso e criar riqueza “era impossível, sob a forma do *capitalismo*”, já que “a fraqueza da objetivação capitalista” era a responsável pela reiteração do atraso, o que implicava a ausência de uma burguesia democrática, e muito menos revolucionária, disposta a romper

tais barreiras¹⁰. A Revolução de Outubro viu-se diante de um “paradoxo histórico”: o “imperativo concreto era desenvolver o *capital básico*, excluída a formação social do *capitalismo*”. A negação deste adveio primeiro da própria realidade, e só depois foi “assumida e reforçada pela teleologia revolucionária” (CHASIN, 1983, p. 30). Paradoxo cuja resolução as mais lúcidas lideranças, como Lênin, esperavam da irrupção revolucionária nos países europeus mais industrializados. A derrota das que efetivamente se desencadearam manteve o isolamento da União Soviética, já a esta altura ainda mais miserabilizada por efeito da guerra civil.

Assim, se sob o capitalismo estava impedida a criação de riqueza, se esta não podia ser acumulada sob apropriação privada do capital básico, se era preciso ultrapassá-lo, ao mesmo tempo, nas condições em que se desencadeou a Revolução, não era viável sua apropriação social, a apropriação da riqueza pela totalidade dos produtores, sob a qual o trabalho morto deixa “de *reger* aos homens e à sociedade, para passar a ser *regido* conscientemente pelos seus produtores” (CHASIN, 1983, p. 31). Como até mesmo iniciar a transição da regência do capital à regência do trabalho, se não é possível ter a posse social de um capital, de uma riqueza inexistente?

Bloqueada, pela ausência das condições objetivas e subjetivas¹¹, a transição para além do capital, isto é, a apropriação social dos meios de produção, e superado o capitalismo, ou seja, a apropriação privada destes, emergiu uma forma de sociabilidade inusitada, que reiterava a regência do capital, sob apropriação e gestão coletiva/não-social. Com o capital, conservaram-se “aspectos decisivos da estruturação social que tem no valor, no mercado, no trabalho assalariado etc. suas determinações essenciais” (CHASIN, 1983, p. 32). A força de trabalho continuou sendo assalariada, subsumida agora ao capital coletivo/não-social; permaneceu a subordinação dos homens às suas próprias forças sociais, separadas deles como capital.

O instrumento dessa apropriação e gestão coletiva/não-social era o “complexo dispositivo *partidário/estatal/administrativo*”. Foi porque não se efetivou a apropriação e gestão sociais pela totalidade dos indivíduos livremente associados que o aparato estatal, transformado em gestor,

¹⁰ Os debates entre as várias frações do POSDR desde os primeiros anos do século XX incluíram muitas vezes esta temática, principalmente o papel dos trabalhadores numa revolução que não podia ultrapassar o capital, mas diante da qual a burguesia tendia a recuar e conciliar com os grandes proprietários de terras, feudais ou semifeudais.

¹¹ Pois a ausência de um “mundo de riqueza e cultura”, de um capitalismo industrial desenvolvido, é também a ausência de uma “massa de indivíduos desprovidos de propriedade” e da relação universal entre eles, ou seja, é a presença, como era o caso na Rússia, de uma massa camponesa e de uma vida local, implicando miséria não só econômica, como também cultural e política.

ressurgiu e cresceu (pois o capital não sobrevive sem o estado, e vice-versa)¹².

Suprimido o capitalismo – a apropriação privada dos meios de produção e seus apropriadores, a burguesia – e a concorrência entre os trabalhadores que permaneceram assalariados, “deixa de ser *necessária a produção da miséria*” como pressuposto da produção da riqueza; tal era o solo em que se apoiava a promessa de atendimento às necessidades econômico-sociais básicas da população. Tratava-se de um decreto político, isto é, da afirmação de uma intenção ou vontade de, pelos meios próprios do estado e da política, atingir esse objetivo, que as condições econômico-sociais não facultavam. Pois inexistia a riqueza necessária, e por consequência a necessidade mais premente era produzi-la; para isso, era preciso destinar a maior parte da produção realizada ao reinvestimento, à criação de meios de produção, e não ao consumo, restringindo a satisfação das necessidades ou, em outras palavras, coagindo o trabalho. É o que manteve o domínio do trabalho morto sobre o trabalho vivo, impossibilitando a apropriação e regência sociais do trabalho acumulado; a regência do capital se manteve, agora transformado em capital único, regido pelo estado.

Com as categorias do valor, mercadoria, trabalho assalariado, que “*integram o mundo da regência do capital*”, ainda que alteradas pela ausência dos capitais privados e da concorrência, conservaram-se também o fetichismo da mercadoria e todos os estranhamentos, pois os homens continuavam dominados por seu próprio processo de produção; e, com os estranhamentos, a obnubilação da consciência.

Chasin destacou, mais de uma vez, que a alienação da consciência no “socialismo” de acumulação não se deveu “a seus condutores e idealizadores originários”, avaliando a militância russa nos anos da Revolução como “um dos maiores e melhores agrupamentos teórico-revolucionários marxistas de toda a história do movimento operário” (CHASIN, 1983, p. 38). E muito menos se deveu à categoria ditadura do proletariado, que jamais houve (lembrando que as Revoluções de 1848/49, a Comuna de Paris de 1871 e os soviets de 1917, que a esboçaram, sucumbiram rapidamente).

¹² Certamente, o capital coletivo/não-social não surgiu repentinamente. A Revolução de Outubro dismantelou o estado e pôs em seu lugar o governo dos soviets, recriação da organização gerada no século XIX pela Comuna de Paris. Cumpru, pois, o ato político, destrutivo, da revolução social, iniciando a reabsorção das forças sociais pelos indivíduos. À luz do objeto maturado, é possível identificar o processo que levou da desagregação dos soviets, causada basicamente pela miséria e a conseqüente luta pelo necessário, ao capital único: o isolamento russo com a derrota das revoluções europeias, a Nova Política Econômica (NEP) e, por fim, o processo de coletivização forçada levado a termo já sob comando de Stálin. Aqui não se busca acompanhar essa história, mas sim identificar o caráter da sociedade resultante e suas raízes.

Tal como no capitalismo, também no pós-capitalismo o alicerce determinante da alienação da consciência são as relações econômico-sociais, o modo da atividade sensível, nucleada pelo mundo da mercadoria, pelo capital, sob a forma coletiva/não-social. Neste, além da “vida própria” que parece animar as mercadorias, o poder das coisas sobre os homens ainda se reforçava pela escassez das coisas sem as quais a existência humana não se sustenta. A estas determinantes objetivas acrescenta-se ainda a suposição, reiterada por décadas, de que o mundo do capital básico para além do capitalismo é já um “processo de produção dominado pelo homem”. De sorte que:

Sob o domínio reforçado de seu produto, uma vez como mercadoria e outra como carência de mercadoria, e ainda uma terceira, quando recoberto pelo glacê místico de um poder que não exerce – o suposto poder sobre as coisas – o homem colhe e recolhe a evidência de sua subalternidade e desimportância. (CHASIN, 1983, p. 39)

Retomando a determinação marxiana da alienação como perda e transferência, Chasin mostrava que, sob a dominação reiterada do produto sobre o produtor, a consciência “acaba por ser identificada à entificação reificada de certos órgãos ou instituições: partido, estado, planejamento central”, que, “de órgãos necessários (permanentes ou transitórios) da racionalidade dos trabalhadores”, viraram “encarnação do estatuto da história”, diante do qual os indivíduos se prostravam, “na oferta da própria vontade e lucidez. A prática da razão cede lugar à pragmática do culto”, direcionado ao estado, ao partido ou a Stálin.

A tragédia da Revolução Russa, de sua impossibilidade de encetar a transição para o socialismo, decorreu das condições históricas objetivas que redundaram no paradoxo histórico de ter de criar o capital industrial recusando o capitalismo; coube aos revolucionários agir no interior desta situação, fazendo a história em circunstâncias não escolhidas por eles. No entanto, enquanto Lênin tinha bastante clareza da impossibilidade daquela transição e buscava tanto entender a forma social que resultara da Revolução¹³ quanto reanimar os soviets, o que passou a predominar logo

¹³ Lênin não chegou a compreender que a sociedade que ia se estabelecendo na União Soviética se regeria pela forma inusitada do capital coletivo/não-social, o que, de fato, nos seus últimos anos de vida, ainda não se havia consolidado. Em seus esforços para entender a nova situação histórica, caracterizou-a como “capitalismo de estado”, destacando, de um lado, que evidentemente não se tratava de uma sociedade socialista, e, de outro, que se tratava de uma forma distinta do capitalismo (ao contrário do que pensavam outros membros do PC russo). Durante os debates sobre o capitalismo de estado no XI Congresso do PC russo, lembrou que “Nem sequer a Marx ocorreu dizer uma única palavra sobre esse assunto e morreu sem deixar nem uma citação precisa, nem indicações irrefutáveis. Por isso, temos agora de nos esforçar por ir adiante sozinhos”. Ademais, afirmou, em discurso pronunciado em 28 de março de 1922, que “o capitalismo de estado é um capitalismo inesperado ao extremo, absolutamente não previsto por ninguém; porque ninguém podia prever que o proletariado chegaria ao poder num dos países menos desenvolvidos, que

depois de sua morte foi a aposta na viabilidade da transição para o socialismo, em seguida a convicção de que este caminho estava sendo trilhado, e finalmente de haver já chegado lá, mesmo quando eram reconhecidas deformações a corrigir ou limites a ultrapassar.

Passou-se, assim, “da *mitificação de um poder ausente* (sobre as coisas) à *mistificação de um poder político presente* (sobre os homens). É quando se pode falar em culpa”: quando o capital coletivo/não-social é igualado a socialismo, e o “drama do socialismo de acumulação”, da apropriação coletiva/não-social por meio do aparato estatal-partidário, é travestido em padrão da nova forma histórica, “a ideia socialista é pervertida numa nova ideologia do poder” (CHASIN, 1983, p. 40).

Essa análise, apresentada em 1983, ano do centenário da morte de Marx, seria desdobrada por Chasin em 1989, com o tratamento detalhado da diferença entre revolução política e revolução social, decorrente da crítica ontológica marxiana ao estado e à política.

Em *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica* (2009), publicado originalmente em 1994, e em *A determinação ontonegativa da politicidade* (2000a), texto inacabado, produzido em 1993 e publicado postumamente, essa crítica, a primeira das três que instauraram o pensamento próprio de Marx, foi exposta detalhadamente. No entanto, data de muito antes a preocupação chasiniana com a questão.

Já nos artigos escritos na segunda metade da década de 1970, voltados à análise da realidade brasileira, e em sua tese de doutoramento – *O integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo híper-tardio* –, defendida em 1978, esse tema ocupava lugar central, pela senda do combate ao politicismo, que, na modulação e especificidade com que compôs o quadro de um capitalismo objetivado pela via colonial, irradiava-se do ideário conservador e passava a ser assumido também pelas forças à esquerda, que desse modo subordinavam-se, malgrado seu, à ideologia burguesa.

Esse combate e o exame da apreensão marxiana do estado e da política conduziram à (re)descoberta da determinação ontonegativa da politicidade, marca indelével do pensamento marxiano desde suas origens até o final de sua vida.

As determinidades da esfera política apreendidas nessa pesquisa, parte da escavação da ontologia estatutária marxiana, facultaram o entendimento das várias facetas da crise mundial para além de suas manifestações fenomênicas e o rastreamento das alternativas para além das

intentaria primeiro organizar a grande produção e a distribuição para os camponeses e depois, ao não cumprir essa tarefa, em consequência das condições culturais, incorporaria a ela o capitalismo. Jamais se havia previsto nada disso, porém é um fato absolutamente indiscutível” (LÊNIN *apud* CHASIN, 1983, p. 33).

ilusórias “correções” políticas, das crises do capitalismo desenvolvido e periférico e do pós-capitalismo.

Em artigo publicado originalmente em 1984, Chasin, rastreando textos escritos por Marx entre 1844 e 1871, esmiuçou a distinção entre a limitada democracia política e seu vínculo com o capital, de um lado, e, de outro, a emancipação humana, pautada pela superação da “totalização recíproca entre sociedade civil e estado” (CHASIN, 2000b, p. 93), do “anel autoperpetuador” entre ambos.

A crítica marxiana à política ultrapassa a contraposição a formas particulares de estado, assim como a crítica da economia política ultrapassa a contraposição a formas específicas da propriedade privada, para identificar a gênese e a necessidade histórica de ambos, sua atual obsolescência e a possibilidade objetiva de superação de todo esse modo de existência do ser social, de todo o modo de produção e intercâmbio entre os homens.

A política é descortinada como uma forma necessária num período delimitado da existência humana (que Marx denominava de pré-história), mas de modo algum intrínseca a ela; ao contrário, o prosseguimento do processo de humanização exige a superação desse metabolismo social nucleado pelo capital, e com ele da política.

Não cabe aqui refazer os passos que levaram Marx da descoberta da determinação do estado pela sociedade civil (cuja anatomia é a economia política) à identificação da esfera da politicidade como usurpação das forças sociais (cf. CHASIN, 2000a; 2009; COTRIM, 2007). Basta destacar seu vínculo indissolúvel com a divisão social do trabalho, de sorte que as formas mais maduras, mais acabadas de ambos – o estado político pleno e o capital – são interdependentes e indissociáveis, e se constituem em um mesmo ato: aquele que dissocia os indivíduos de suas forças sociais e as concentra, em oposição a eles, seja na forma do capital, seja na forma do estado, conforme a especificidade das forças sociais assim alienadas – forças de produção e reprodução material e espiritual, aí incluído o intercâmbio entre os homens, ou forças de organização e gestão.

Tal como a conservação do capital exige o estado, não é possível conservar o estado sem o capital. Ambos nascem e só podem morrer juntos.

Assim como o capital não é sinônimo de meios de produção, e acumulação ampliada de capital não é sinônimo de ampliação infinita de necessidades e capacidades humanas, também o estado não é sinônimo de inter-relação social ou gestão coletiva da vida social; ambos são apenas formas sociais particulares e históricas revestidas pelas capacidades produtivas dos indivíduos quando estão dissociadas deles e os subjagam.

A separação entre os indivíduos e suas capacidades produtivas permite concentrar os meios de produção e a força de trabalho, libertando-

os da relação restrita em que cada indivíduo se apropria de uma parcela limitada de meios de produção, identificando-se com aquela parcela; da mesma maneira, a cisão entre os indivíduos e suas capacidades organizativas, gestionárias, ou, nos termos clássicos, a cisão entre a vida individual na sociedade civil e a vida genérica na política, permite concentrar esse tipo de força e transforma a vida genérica, sob a forma da vida política, em assunto de todos.

Em ambas as esferas, os indivíduos faceiam agora a totalidade de suas forças e relações sociais genéricas; mas, estando amputadas deles, só se relacionam com elas pela mediação da troca e da política; a recuperação por todos e cada um do conjunto de suas capacidades só é facultada pela superação do capital e da politicidade, ensejando que todos rejam suas vidas como indivíduos sociais livremente associados.

Parte-se do reconhecimento dos homens como indivíduos sociais – “não do abstrato ou metafísico indivíduo isolado, seja o do egoísmo racional, seja o do eu transcendental” (CHASIN, 2000c, p. 23), ambos contrapostos à sociedade, entendida, por sua vez, como uma entidade à parte –, como singularidades que se tornam ou se fazem indivíduos na e pela atividade prática sensível realizada socialmente, de sorte que cada indivíduo é uma síntese em processo do conjunto de suas relações sociais, a síntese máxima, sempre histórica, da sociabilidade. Esse reconhecimento é que permitiu a Marx entender que os homens são seres que se autoproduzem, individual e socialmente, que por sua atividade prática consciente transformam suas categorias, isto é, as formas do seu ser, as determinações de sua existência, na medida em que criam para si e para seu gênero novas necessidades e capacidades, novas formas de apropriação e transformação do mundo, objetiva e subjetivamente.

Modificando o que e como produzem e reproduzem materialmente sua vida e os modos de seu intercâmbio, os homens alteram também os modos teóricos de apropriação do mundo (filosofia, ciência, arte) e, é claro, as formas da própria atividade, especialmente aquela destinada, com mais ou menos consciência, a conservar ou transformar seu modo de vida. É dessa transformação que tratou Marx, ao distinguir revolução política e revolução social, no desdobramento das diferenças entre democracia e emancipação humana, entre a forma política mais generosa e a superação da política como tal.

A revolução social que visa a eliminar a propriedade privada e a divisão social do trabalho é de natureza necessariamente distinta das revoluções que tencionavam substituir uma forma de propriedade privada e de divisão social do trabalho por outra. Estas (as revoluções burguesas) transformaram em maior ou menor medida o ordenamento jurídico-político, varrendo relações econômico-sociais que entravavam o

desenvolvimento do capital e do estado que melhor lhe correspondia, e só ocorreram quando estava ao menos em andamento “a dissolução da sociedade burguesa nos *indivíduos* independentes” (MARX, 2010a, p. 52), a transformação da propriedade privada feudal em propriedade privada burguesa. Mas todas elas, das menos às mais radicais (desencadeadas quando esse processo já estava bastante avançado), deixaram de pé aqueles pilares do edifício social. Foram, portanto, revoluções políticas.

Ou seja, o desenvolvimento de relações econômico-sociais ainda não capitalistas, mas já regidas pelo capital, que não ultrapassavam os marcos da divisão social do trabalho e da propriedade privada, antecederam a revolução das relações políticas e jurídicas. O novo metabolismo social, e não apenas o sujeito dessas revoluções políticas, emergiu primeiro, do interior das relações feudais, e a partir de certo patamar de sua constituição impulsionou a metamorfose revolucionária das relações políticas e jurídicas.

É bem distinta a situação quando se trata da revolução social. O capital, sob o modo de produção que lhe é mais adequado, o capitalismo, produz as condições materiais para a revolução social (amplia exponencialmente as capacidades produtivas humanas e universaliza, com elas, o intercâmbio entre os indivíduos) e seu sujeito (o indivíduo livre, universal, especialmente a massa desprovida de propriedade que vende a única que lhe resta, sua força de trabalho); mas não é de modo algum possível a criação ou o desenvolvimento de relações econômico-sociais comunistas no interior do capitalismo, a partir de transformações provocadas por suas contradições intrínsecas. Ao contrário das formações sociais anteriores, o capitalismo não tende a se desfazer pelo incremento de capacidades humanas ou do intercâmbio, já que seu eixo é a reprodução ampliada da riqueza e de suas próprias categorias sociais, de seus nexos e formas, ainda que agudizando e multiplicando suas contradições.

A revolução social – comunista – não encontra os pilares da nova forma histórica já postos, nem sequer em germe, mas somente as condições que permitem criá-los, que facultam a superação da divisão social do trabalho, da propriedade privada, das classes, do estado e da política em geral.

A revolução social não se assemelha, portanto, às anteriores, e por consequência não pode seguir a mesma trajetória ou usar os mesmos instrumentos. As repetidas indicações de Marx apontam para uma revolução cujo primeiro ato, este sim político, é a destruição do aparato estatal; enquanto as revoluções anteriores, buscando transformá-lo ou aperfeiçoá-lo, reiteravam a separação entre os indivíduos e suas forças sociais, a revolução social principia pela recuperação dessas forças sociais específicas; só a ruptura da forma política que as reveste (que nada mais é

do que aquela cisão e usurpação) possibilita a apropriação delas pelo conjunto dos indivíduos livremente associados. Trata-se não somente de desarmar a burguesia, tirando de suas mãos e das de seus representantes políticos e ideológicos esse conjunto de instrumentos com o qual efetivam sua dominação, mas de destruir esse instrumento, vale dizer, revolucionar a forma social que converte essas capacidades humanas em instrumento de dominação – a forma política.

Sob configuração política, essas capacidades são inúteis para o propósito de iniciar o processo de ultrapassagem das demais relações regidas pelo capital e de simultânea construção da nova forma histórica. E o são por permanecerem cindidas dos indivíduos (impossibilitados, assim, de reger sua própria vida) e, nessa condição, reiterarem ou restabelecerem o circuito institucional com a sociedade civil da divisão social do trabalho e do capital, na qual se enraíza e se sustenta.

A atividade prática desenvolvida no âmbito do capital e da política, a atividade que assume e reproduz a lógica que os caracteriza, está impossibilitada de os superar, já que esta lógica é a da autoperpetuação.

A posição revolucionária norteada pela lógica do trabalho exige outra prática, condizente com a finalidade da eliminação do capital, do estado e da política em geral, uma prática que não se restrinja ao circuito da própria política, que se oriente por uma razão que vá além dos marcos de sua racionalidade estreita, incapaz de ver a raiz dos males sociais – a prática metapolítica.

A expressão prática metapolítica, assim como determinação ontonegativa da politicidade, foi cunhada por Chasin para designar uma posição expressa por Marx em diversos textos, ao longo de toda a sua vida, desde 1844. A revolução social – aquela que visa à transformação radical de todo o modo de vida, da produção e reprodução material da vida, que objetiva substituir a sociedade civil pela “sociedade humana ou humanidade social” (Marx) – demanda uma prática que não reproduza ou se restrinja ao circuito da política. Este tem de ser quebrado, e o golpe inicial é o desmonte do estado. Este primeiro ato destrutivo da revolução social é um ato político à medida que se refere ao estado, e é simultaneamente metapolítico à medida que o destrói.

Sem o rompimento daquele circuito pelo desmanche do estado, a revolução social não pode ser levada adiante. É apenas por esse meio que a classe trabalhadora (atuando não mais em defesa de sua condição de classe, mas sim pela eliminação de todas as classes) pode recuperar para si as forças sociais que lhe foram usurpadas, despindo-as de sua condição de forças estatais – ou seja, mudando sua forma social – a fim de poder utilizá-las para dar início à construção da nova sociabilidade, para além do capital e da política. Nova porque o conjunto das capacidades sociais estará submetido

a cada indivíduo, livremente associado aos demais, e portanto o trabalho vivo dominará o trabalho morto.

A distância entre a revolução social e a atividade metapolítica que a enforma, de um lado, e a atividade política e transformação do estado, de outro, é a que medeia entre “forma de dominação e efetivação da liberdade” (CHASIN, 2000b, p. 98).

Apoiado na redescoberta da determinação ontonegativa da politicidade e da consequente identificação dos traços característicos da revolução social, Chasin voltaria a tratar, em 1989, da crise – já então aguda – do pós-capitalismo.

Remetendo à análise apresentada em 1983, Chasin reafirmava a inépcia das expressões “capitalismo de estado”, “revolução degenerada” ou “totalitarismo burocrático” para designar a União Soviética, pois nenhuma delas atenta para o cerne do problema: a presença de um “quadro *regido pelo capital*, cuja forma de sociabilidade *descartara o capitalismo*”.

E adensava-a observando que essa “figura histórica imprevista” resultou de uma “*revolução política*” que desmanchou

as formas capitalistas de estruturação e dominação sociais (aliás, atípicas e incipientes), mas que foi incapaz, constrangida pelo seu baixo padrão de produção e reprodução materiais da vida, de ascender à *revolução social* propriamente dita, e através desta efetivar a arquitetônica de uma sociedade articulada para além da lógica do capital (CHASIN, 2000d, p. 185).

Se no texto de 1983 o foco era a demonstração da reiteração da lógica do capital sem o chão social do capitalismo, aqui, mantida essa demonstração, Chasin incluiu os caminhos que levaram a este resultado, e aflorou o problema da fronteira entre o peso das determinações objetivas e a responsabilidade pelas escolhas feitas diante delas.

A Revolução, que se configurava como uma revolução social¹⁴, estancou no patamar historicamente inferiorizado da revolução política; vale dizer, o desmonte do estado e sua substituição pelos soviets, de fato realizada pela Revolução de Outubro, em pouco tempo foi revertido; os soviets sucumbiram, dando lugar ao reerguimento do estado. A “revolução política auspiciosa não encontrou o caminho da revolução social” (CHASIN, 2000d, p. 186), não encontrou o caminho para passar da demolição da velha ordem à “edificação da nova sociabilidade”; de fato, não poderia encontrá-lo, pois estava barrado pelas parcas condições materiais.

Impedido esse caminho, a demolição da velha ordem não prosseguiu além do limite representado pela prevalência do reino do capital, isto é, da subordinação do trabalho vivo ao trabalho morto.

¹⁴ E basta lembrar aqui a mais famosa das *Teses de Abril*: “Todo o poder aos soviets!” – não “tomar o poder de estado”, nem “todo o poder ao partido”, mas sim “todo o poder aos soviets”, que se configuravam como recriação da organização não estatal criada pela primeira vez pelos operários de Paris, em 1871, e faceava o estado como outro poder.

Graças à revolução política realizada, no entanto, e em contradição com isso, as sociedades pós-capitalistas “são politicamente constrangidas a consagrar e a tentar exercitar (...) uma feição social solidária e não competitiva, ordenada pelas necessidades do trabalhador, isto é, uma sociabilidade que não seja (des)ordenada pelo valor de troca”. Assim, em medida sempre limitada e insuficiente, ao menos as necessidades mais elementares deveriam ser atendidas, deveria universalizar-se o acesso ao trabalho, à moradia, educação, saúde. O resultado é “algo extravagante – o reino do capital na ausência do chão social do mercado” (CHASIN, 2000d, p. 186). Com base nisso, e do fato de que entre a ordem do capital e a ordem do trabalho certamente se estenderá um período de transição,

o pseudo-socialismo alimentou ilusões, montou justificativas e arquitetou farsas, algumas cômicas, outras hediondas, numa escalada de falsificações tão brutais que o fizeram emparelhar, quando não suplantar, a fábrica de alucinações do capitalismo (CHASIN, 2000d, p. 187)¹⁵.

Falsificações porque, muito longe de uma transição ao socialismo, ocorria um “processo inusitado de acumulação de capital, mais especificamente um processo de formação de capital industrial” – formação sempre insuficiente – “sob gestão político-estatal-partidária” (CHASIN, 2000d, p. 187).

Reforça essa falsificação o argumento, esgrimido por muitos até hoje, de que pelo menos as necessidades elementares eram atendidas, em contraste com o capitalismo, em que parcela significativa dos trabalhadores morre à míngua. Argumento espúrio, pois reduz a multiplicidade de necessidades materiais e espirituais, cuja diversificação e ampliação constitui o processo infinito de humanização, de desenvolvimento de capacidades e relações sociais, a essa parca cesta de necessidades elementares de sobrevivência; o que não deixa de lembrar o argumento moral (e cristão) da “miséria edificante”, recobrando uma circunstância objetivamente avassaladora com o manto da “dignidade moral”, e assim justificando sua reiteração; ademais, circunscreve o olhar à antítese entre capitalismo e pós-capitalismo, interditando a possibilidade de discernir a alternativa da superação do capital e do estado; por fim, funda-se na suposição reiterada de que na União Soviética e congêneres havia socialismo, embora negativamente adjetivado, ou, no mínimo, de que estaria em curso uma transição ao socialismo.

¹⁵ Entre as falsificações, a invenção (atribuída, ademais, a Marx, em cuja obra não há rastro disso) da existência de um modo de produção socialista entre o capitalista e o comunista. Escamoteava-se, assim, o sentido da transição: período, mais ou menos longo, em que simultaneamente se destrói a velha forma e se constrói a nova; em vez disso, transição passava a ser sinônimo de uma forma cristalizada de sociabilidade, de cuja passagem para a seguinte, evidentemente, nada ou quase nada é dito.

No pós-capitalismo, dada a precariedade das forças produtivas, os indivíduos não tinham “acesso efetivo aos meios de subsistência”, materiais e espirituais, “em escala crescente”, nem exerciam a “responsabilidade social da autodeterminação do trabalho” (CHASIN, 2000d, p. 186). Condições diretamente interligadas, requerendo bases materiais de que a Rússia não dispunha no período de sua revolução. E Chasin ressaltava mais uma vez que Lênin tinha consciência do problema e via a solução na revolução alemã que, no entanto, foi derrotada. Não ocorria a Lênin que a Rússia, sozinha, nas condições de atraso das forças produtivas, na ausência de uma “massa desprovida de propriedade”, no lugar da qual havia uma massa de camponeses, de pequenos proprietários, seria capaz de transitar para o socialismo, embora fosse o lugar que reunia as condições mais favoráveis para o desencadeamento da revolução. Visando à revolução social, à superação do capital e do estado, Lênin sabia que a Rússia não podia alcançá-la isoladamente, embora pudesse efetivar seu primeiro ato – político, destrutivo.

A derrota das insurreições na Europa reiterou o dilema já nos marcos da revolução realizada, e reduzida a uma revolução política pelos óbices objetivamente presentes; de sorte que, “sem bases para sustentar a *revolução social* pretendida e mesmo atado (...) aos fundamentos e compromissos da *revolução política* realizada, o pós-capitalismo sucumbiu (...) à precariedade de seu solo material” (CHASIN, 2000d, p. 187).

Se, no entanto, a derrota da revolução social foi determinada pelas condições objetivas não escolhidas pelos que a fizeram, não se pode dizer o mesmo quanto ao modo de enfrentamento dessas condições, ou melhor, quanto às diversas decisões que foram sendo assumidas nesse enfrentamento.

E aqui é preciso diferenciar entre a lucidez de Lênin acerca da inviabilidade da transição para o socialismo¹⁶ e a ausência dela em outras figuras de proa, que, ao contrário, consideravam-na possível.

Sem detalhar os vários passos e lutas internas que resultaram na efetivação do capital coletivo/não-social, Chasin delineou os sucessivos quadros dilemáticos. “De início o panorama é razoavelmente claro: *garantir a subsistência* é escopo, palavra de ordem, esperança e promessa”, nos quadros de uma sociabilidade sem competição e trabalho não medido pelo valor, “mas a tarefa efetiva é promover a acumulação” que, ali, não foi herdada do capitalismo. Mas, para realizar essa tarefa indispensável, impunha-se reduzir o trabalho “ao valor mínimo, exatamente para destinar o máximo de excedente (sempre inferior ao necessário) à obra de

¹⁶ Certamente são necessários estudos mais detidos sobre a posição de Lênin acerca dessa temática, bem como do que entendia por socialismo e como apreendeu e respondeu às adversidades vividas pela Rússia pós-revolucionária.

constituição do pressuposto”. Ou seja, impunha-se a “coação do trabalho”, o oposto de sua autodeterminação. Nesse quadro, o excedente era “trabalho morto que escapa por inteiro ao controle do trabalho vivo, e que funciona com relação a este com a força e a lógica do capital” (CHASIN, 2000d, pp. 187-8).

Um capital, contudo, como já dito, sem a presença da burguesia, dos apropriadores privados. No lugar destes, o “dispositivo apropriador-gestionário, formado pelos segmentos superiores e privilegiados do partido, do planejamento central e da administração”, isto é, o estado, tendia a crescer, inclusive em seu aparato repressivo, já que o trabalho vivo deveria ser coagido.

Aqui emerge outro elemento central; atentando à determinação do estado pela sociedade civil e ao anel autoperpetuador constituído por ambos, Chasin mostrava que era “a apropriação do trabalho morto, nas condições descritas, que gera o monstro”, o estado gigantesco e repressor. Ao contrário do que sustentava a maioria das análises, de fundo liberal (mesmo que à revelia de seus autores), não era “uma ‘burocracia totalitária’, de gênese e reprodução meramente ‘política’, o que é uma vazia indeterminação, que oprimiria (...) por pouco mais que um prato de lentilhas”, pois os membros do aparato estatal não eram proprietários dos meios de produção, dado que a propriedade se tornou coletiva (CHASIN, 2000d, p. 188). Certamente essa camada usufruía de um nível de vida mais alto e de diversos privilégios, e desenvolveu interesses particulares, materiais e ideológicos, mas se tratava de identificar a raiz do problema: foi da persistência do capital sob forma coletiva/não-social que rebrotou o estado, agora como dispositivo apropriador-gestionário do capital único, circuito no qual se desenvolveram interesses particulares ligados à conservação do próprio circuito¹⁷.

O estado não gera a si próprio, não se autodetermina nem é determinante, nem são interesses particulares, que de fato só se desenvolvem no interior desse estado, que o geram. No pós-capitalismo, tal como no capitalismo, o estado continua sendo determinado pela regência do trabalho morto sobre o trabalho vivo, pela impossibilidade da autodeterminação de indivíduos livres, voluntariamente associados.

A impossibilidade de principiar a transição para além do capital, dada a fragilidade de seu solo material e o isolamento a que a Revolução Russa foi compelida pela derrota das revoluções europeias, manifestou-se já durante o período de guerra civil pelo destroçamento dos soviets, por efeito dessa precariedade material (cf. SERGE, 2007). Ou seja, a ditadura do proletariado, forma ainda política mas não mais estatal de governo (cf.

¹⁷ Marx (2011a) mostrava o entrelaçamento dos interesses de classe e individuais dos funcionários públicos, civis e militares, no estado capitalista.

MARX, 2011a), esboçada pelos soviets, extinguiu-se. Quando a guerra civil se encerrou, com a vitória dos revolucionários, o estado se reerguera (inclusive como resultado de decisão consciente, tomada diante das premências da guerra civil e da precariedade material). É, pois, grave equívoco considerar o estado soviético uma ditadura do proletariado, e portanto é igualmente equivocado recusar ou se contrapor à ditadura do proletariado dando como “prova” de sua suposta perversidade o estado soviético ou qualquer outro dos estados pós-capitalistas.

Cristalizada essa inesperada formação social, as forças produtivas se desenvolveram até certo patamar no interior de seus parâmetros, bem como nos da concorrência político-econômica internacional e das guerras, o que tornou o quadro mais complexo, mas não alterou suas determinações centrais.

A industrialização se expandiu e se alcançou alguma acumulação de capital na ambiguidade dessa formação social que “*politicamente* suprimiu o ordenamento concorrencial da sociabilidade”, e que exercitava “a desconexão entre mercado e força de trabalho”. Politicamente, a proposta era libertar a força de trabalho das carências que, “na lógica de mercado, a constrição ao comportamento de mercadoria que se vende pelo seu valor de produção”, de sorte que sua reprodução não fosse determinada “pelo uso que dela faça o capital” (CHASIN, 2000d, p. 189).

Sem a autodeterminação do trabalho, porém, configura-se para os trabalhadores a “liberdade irresponsável da iliberdade”: livres do mercado, da concorrência, mas não responsáveis por sua autodeterminação, pois continuavam escravos do trabalho morto. Nessa circunstância, tanto mais irresponsáveis quanto mais insatisfeitos, os trabalhadores não perderam o embrutecimento, pois, não dominando os pressupostos objetivos e subjetivos de sua atividade vital, permanecendo subordinados às forças sociais de que eram os produtores, constriam-se a se pôr como produtos de seu produto, continuavam presa do estranhamento.

A exploração da força de trabalho se mantinha, agora pelo capital único, embora o grau de exploração não fosse determinado pela concorrência ou pela medida do valor, mas decidido politicamente pelo estado gestor; daí, seja no início da história pós-capitalista, quando a carência material era extrema, seja depois, quando a indústria se ampliou, a “exploração do trabalho tende a ser compelida para o ilimitado”, para permitir a criação e acumulação de capital, mas “na efetuação ela se inclina para o insuficiente” (CHASIN, 2000d, p. 190), graças ao decreto político da sociedade solidária, de sorte que a produção ficava sempre aquém das necessidades.

O capital, por seu lado, também não regido pela concorrência, embora subordinasse e explorasse a força de trabalho, apresentava um

desempenho pífio; em que pese o desenvolvimento industrial alcançado (significativo em comparação com o ponto de partida) nas décadas de 1930 a 1950, na ausência da concorrência entre diversos capitais, único aguilhão que, sob o capitalismo, obriga cada um a ampliar a produtividade, o capital único, sem ter “com quem se bater”, gozava também a “iliberdade de sua irresponsabilidade”, tornava-se lerdo, “reitera os círculos viciosos da insuficiência numa espiral de estagnação”. O “universo do capital sem mercado” era o mundo do “capital estagnante”, que “não gerou o pressuposto material pretendido, mas a carapaça de granito que hoje entulha, pela força de seu fracasso, os caminhos que podem ir para além do capital” (CHASIN, 2000d, p. 189).

Mantidos o trabalho assalariado e o capital, portanto a venda da força de trabalho ao capital e sua consequente subordinação a ele, mas sem o mercado e a concorrência, não havia nem o estímulo à elevação da produtividade próprio do capitalismo (a necessidade, para o capital e para o trabalho, de sobreviver *contra* os demais), nem o estímulo resultante da autodeterminação dos homens sobre sua própria vida, de uma sociabilidade que assumisse o “valor de uso – necessidade humana autêntica – como padrão de intercâmbio, como lógica ordenadora da convivência” (CHASIN, 2000d, p. 189).

Da inexistência de qualquer desses dois estímulos resultou a estagnação, que já se manifestava em fins da década de 1960 e tendeu a se agravar; é a raiz da crise do pós-capitalismo: o capital coletivo/não-social foi incapaz de “realizar a acumulação ampliada, na magnitude, velocidade e ritmo requeridos paulatinamente pela formação social a que está integrado”, e por isso perdeu, “ao mesmo tempo, a batalha interna do desenvolvimento e a competição tecnológica em nível mundial” (CHASIN, 2000d, p. 191).

Desse “sistema do capital sem medida capitalista”, isto é, sob a regência do trabalho morto, mas sem a medida do valor, resultou a “desmedida, a arbitrariedade”, que “desfigura o conjunto de todas as dimensões humano-societárias que o integram”. Não se realizou a prometida satisfação das carências humanas básicas, e muito menos a “ampliação do elenco de novas necessidades pelas quais o homem produz a si mesmo material e espiritualmente”. A medida do valor não se impôs, mas tampouco a do valor de uso. Reproduziu-se, assim, tanto a miséria física como a espiritual, “desnaturando, tal como no capitalismo, a atividade humana fundamental – a construção do próprio homem” (CHASIN, 2000d, p. 190)¹⁸, confirmando a veracidade do vaticínio de Marx e Engels em *A*

¹⁸ Embora não seja o objetivo aqui, é preciso ao menos mencionar que a miséria espiritual inclui também a conservação de preconceitos nacionais e étnicos, do machismo, do racismo, da religiosidade – como ficou ainda mais evidente depois do desaparecimento da União Soviética, mas já era patente antes disso.

ideologia alemã: com a carência, volta a luta pelo necessário e toda a imundície anterior se repõe. Desnudados seus limites estruturais, o sistema econômico do capital único “se tornou tão inaceitável quanto a contrafação sufocante do regime político e a mesquinhez da atmosfera espiritual, que envolvem e isolam a formação como uma bolha alvar de mentiras” (CHASIN, 2000d, p. 191).

Tomando por premissas esses traços centrais da sociabilidade pós-capitalista e a perspectiva de superação do capital e do estado, e não somente do capitalismo, Chasin avaliava as respostas do estado soviético à crise que, ao longo da década de 1980, foi se tornando avassaladora: a *glasnost* e a *perestroika*.

Respostas que foram saudadas por muitos, à época, como soluções para os problemas do “socialismo”, e por outros como indícios de que se desenhava uma revolução política que transformaria o estado existente, eliminando as distorções do “socialismo”. Posições distintas, porém convergindo na admissão da existência de socialismo na União Soviética.

Ao contrário de ambas, Chasin identificava a *glasnost* e a *perestroika* como “atestado de fracasso, econômico e político, da experiência iniciada em 17”, e tentativa de enfrentá-lo “com subprodutos do próprio fracasso”, quais sejam, “reformas inestruturais” dentro da lógica do capital e “a velha maquiagem política dos sucedâneos formais”. E não só na União Soviética, mas em todos os países pós-capitalistas, tratou-se de enfrentar a crise do pós-capitalismo com as armas do capitalismo: “*mecanismo de mercado e formalização da liberdade*” (CHASIN, 2000d, p. 191).

Reintroduzir mecanismos de mercado, cerne da *perestroika*, significava retomar a “bolorenta lógica da concorrência” (portanto, da propriedade privada), sob o argumento de que esta configuraria o mais alto patamar da liberdade humana, argumento desenvolvido pelos porta-vozes do capital a partir da inversão da relação determinativa entre capital e livre concorrência.

Chasin relembra que “na livre concorrência, não são os indivíduos que são postos como livres, mas o que é posto como livre é o capital” (Marx); no entanto, “quando a produção nele fundada é a forma necessária” ao desenvolvimento da força produtiva, “o movimento dos indivíduos se apresenta como a liberdade dos indivíduos” (CHASIN, 2000d, p. 197); tal aparência é reforçada pelo contraste com as formas anteriores de sociabilidade, limitadas e limitadoras, que cingiam os indivíduos à reprodução de si, de suas relações, de seu mundo tal como existiam antes; o capital derrubou essas barreiras, abrindo a possibilidade de um desenvolvimento ilimitado. Mas, sob a regência do capital, tal desenvolvimento é acumulação ilimitada de capital, a cujas necessidades os indivíduos se subordinam, é a regulação do intercâmbio entre os homens

“pela razão competitiva”, que tem por “reles fundamento, em última análise, uma ameaça sombria – a virtualidade da inanição” (CHASIN, 2000d, p. 192).

A livre concorrência não se configura, pois, como liberdade dos indivíduos, que se vêm agora cingidos pela reprodução ampliada do capital, mas sim como a liberdade e modo de existência mais adequado a este, pois é a “relação do capital consigo mesmo como outro capital”, o “desenvolvimento livre do modo de produção fundado no capital” (MARX *apud* CHASIN, 2000d, p. 192).

Embora a livre concorrência seja o meio mais adequado para o capital, não o faz germinar, entretanto; ao contrário, o “domínio do capital é o pressuposto da livre concorrência”; é o capital que gera a livre concorrência; sem capital, esta não se põe. A inversão desta relação lastreia o argumento de que a livre concorrência é o “desenvolvimento último da liberdade humana, e a negação da livre concorrência = negação da liberdade individual e da produção social fundada na liberdade individual”. De fato, a livre concorrência é a forma da liberdade posta pelo capital, portanto liberdade balizada pelas necessidades deste; subordinadas ao capital – isto é, às suas próprias forças e relações sociais, que “assumem a forma de poderes objetivos” – os indivíduos são despojados de toda liberdade individual. A alegação de que essa forma de liberdade é o último patamar da liberdade humana pressupõe que “o reino da burguesia é o fim da história mundial: eis por certo uma ideia agradável aos arrivistas de ontem e anteontem” (MARX *apud* CHASIN, 2000d, p. 193). Era esta a confissão implícita na proposta de retomar a concorrência como “correção” aos problemas do “socialismo”.

Sendo a consciência socialmente determinada, porém, tal proposta não brotou no reino supostamente autônomo das ideias, mas exprimiu a apreensão, pelos apropriadores-gestores do capital único, das “agudas necessidades atuais” deste, manifestas na crise e postas pelo crescimento desse capital, que bem ou mal ocorreu; novamente com Marx: “Enquanto o capital é débil, procura se apoiar nas muletas de um modo de produção desaparecido ou em vias de desaparecimento; tão logo se sinta forte, ele se desembaraça dessas muletas e se põe em conformidade com suas próprias leis.” (MARX *apud* CHASIN, 2000d, p. 194)

De sorte que a proposta de reintrodução da concorrência exprimia as “premências do capital único”, agora suficientemente fortalecido para derrubar “os obstáculos que o restringem” (CHASIN, 2000d, p. 194).

Tal como apresentado à época, esse plano ainda continha a agravante de pretender introduzir a concorrência apenas entre os trabalhadores, pagando a força de trabalho por sua eficiência, isto é, “enquanto mercadoria ímpar capacitada a produzir mais valor do que o seu próprio”. Eficiência que

só pode ser parametrada pela reprodução da carência, isto é, da constante ameaça da fome. Desse modo, a *perestroika* cancelava o “decreto político da sociedade solidária de 70 anos atrás”, mas mantinha o capital coletivo/não-social, além da “funesta e perversa identidade (...) entre estatismo e socialismo” (CHASIN, 2000d, p. 195). No máximo, a fórmula admitia tolerar proprietários privados, desde que restritos a um lucro “moderado” ou “justo”, sob controle do capital coletivo/não-social.

A *perestroika* apontava, pois, para reforçar a regência do capital, e, junto com a *glasnost*, abria caminho, “pela primeira vez na história, para a reconversão ao capitalismo das formações sociais pós-capitalistas” (CHASIN, 2000d, p. 196).

Abertura para a qual a *glasnost* contribuía ao implantar, no lugar da “carapaça tirânica estatal-partidária”, as liberdades públicas. Por mais que a ruptura da carapaça pudesse e devesse ser festejada, a rota de sua realização complementava, no plano político, a reconversão ao capitalismo. O que não é de estranhar, primeiro porque a política se enraíza na sociedade civil e tende a se conformar às exigências desta, segundo pela conhecida “homologia entre a opção pelos dispositivos de mercado, na organização da sociedade econômica, e as garantias formais na organização da sociedade política” (CHASIN, 2000d, p. 196). No lugar do decreto político da sociedade solidária, compareciam as liberdades políticas, a cidadania – que, como Marx mostrou há século e meio, é uma das faces do indivíduo cindido, cuja outra face é sua condição de proprietário privado concorrencial, oposto aos demais.

Perestroika e *glasnost* anunciavam abertamente, por conseguinte, a crise terminal do pós-capitalismo, gestada e agudizada por suas contradições internas, crise que era a confissão aberta do fracasso da tentativa de chegar ao socialismo partindo do atraso, da miséria e do isolamento; evidenciavam que jamais houvera socialismo, que não se percorreria qualquer via de transição para o socialismo. Já antes a Comuna de Gdansk, e antes dela a Primavera de Praga, haviam mostrado não somente a ausência de qualquer transição ao socialismo, mas igualmente que, para superar os dilemas do pseudossocialismo, não se tratava de buscar solução “nem na reafirmação do ‘socialismo’ como identidade do atraso sectário e dogmático, nem na capitulação sem reservas às formas econômicas e políticas do capitalismo” (CHASIN, 2000d, p. 197). Mas a *glasnost* e *perestroika* preconizavam como solução do dilema histórico exatamente essa volta para trás – para o capitalismo.

Apesar disso, à época, como já dissemos, muitos alimentavam “esperanças socialistas” com a *glasnost* e a *perestroika*, inclusive os que nelas viam “prenúncios no Leste de breves *revoluções políticas*, que hão de redimir o ‘estado operário degenerado’”. Em suas diferenças, ambas as

posições iluminavam a “fé antimarxiana na política”, a “fé política no estado e na volúpia castradora de torná-lo perfeito” (CHASIN, 2000d, pp. 197-8).

Comprovando mais uma vez o equívoco dessa fé e o acerto da crítica ontológica marxiana à politicidade, Chasin destacava que um dos componentes do desastre do pós-capitalismo foi justamente o “*excesso de política*”, que buscou substituir “as tarefas da revolução social, estancada e inviabilizada pela ausência de sustentação material”. Excesso de política que ratificava a posição sustentada por Marx de que “a transição socialista não tem por identidade um *ato* ou *processo político*”. Em franco contraste com isso, a

história profunda dos países que enveredaram pela ruptura com o capitalismo, em razão mesmo de seu ponto de partida (...) foi uma história da *prevalência do político*, (...) a princípio involuntária, e depois (...) irreversível e assumida, ao limite mesmo da bestialidade; por fim, hoje, a desagregação de toda a experiência é a própria história do fracasso da política (CHASIN, 2000d, p. 198)¹⁹.

Chasin exemplificava com as posições que assumiam, naquele momento, alguns dos outros países do bloco pós-capitalista. Cuba, Alemanha Oriental e Khmer Vermelho²⁰ rejeitavam as mudanças propostas na União Soviética, insistindo em reafirmar e manter sua identidade “socialista”, enquanto a China, que exercia “ao longo dos 40 anos de sua revolução a própria exacerbação da vontade política, da fé na política”, mantinha, como os demais, a “arraigada convicção (...) de que a transição socialista seja uma sucessão arbitrária de atos políticos”. Ao mesmo tempo, antecipando-se à União Soviética, lançara-se já havia anos “à ‘modernização’ econômica através dos mecanismos de mercado”, mas sem adotar a “liberdade formalizada dos direitos públicos” (CHASIN, 2000d, p. 198); dera já, assim, passos na direção da reconversão ao capitalismo, conservando a carapaça política (basta lembrar o massacre na praça Tian An Men), sem deixar de alcunhar-se “comunista”²¹.

Em síntese, concluía Chasin, o assim chamado “socialismo real” é a *falsificação política* do socialismo, o velamento politicista da inviabilidade material da revolução social”, e de há muito “bloqueia as aspirações socialistas”. Para desbloqueá-las, é preciso ao menos reconhecer “que a história até aqui não conheceu nenhuma transição socialista” e romper

¹⁹ Não custa lembrar as observações de Marx a respeito da impotência da administração, da atividade própria do estado, quando se trata de resolver os males sociais (MARX, 2010b).

²⁰ Este último, o “exemplo mais nefando e odioso dessa fé política (...) pela trucidação de dois milhões de cidadãos, no propósito de transformá-los em camponeses”, como fez Stálin “quando decidiu transformar camponeses em comunistas” (CHASIN, 2000d, pp. 198-9).

²¹ A China tem sido bem-sucedida nesse caminho: reconverteu-se ao capitalismo, como os demais, mantendo o controle e a repressão política férrea.

“com toda forma de crítica complacente ao pós-capitalismo”, que é “uma ideologia voltada para o passado” (CHASIN, 2000d, p. 199).

Recusar-se à crítica radical dessa formação social redundaria em manter o binômio capitalismo/pós-capitalismo como as únicas alternativas possíveis, e portanto em reproduzir e reforçar o bloqueio teórico-ideológico seja ao entendimento dessas sociedades, seja à alternativa, objetivamente posta, da superação do capital; significa reproduzir e reforçar o bloqueio teórico-ideológico ao entendimento do que precisa ser destruído e de onde se pretende chegar para dar prosseguimento à autoconstrução humana e, conseqüentemente, sobre qual a direção do processo de transição. Insistir na crítica complacente resulta, no limite, em submissão à ideologia burguesa, marcada pelo politicismo e pela incapacidade de divisar qualquer alternativa para além das várias formas do capital – privado ou estatal – e do estado – mais ou menos autocrático ou democrático.

Só essa crítica radical abre caminho para elucidar por que, diante da crise do pós-capitalismo, a roda da história foi girada para trás, para o capitalismo, ao invés de ser movida para além do capital.

Caminho que passa por identificar, afora as determinações objetivas de fundo – a miséria material e espiritual e o isolamento, no momento da Revolução, além das exigências do capital em busca de seu chão social próprio, do mercado, no período da crise –, os modos pelos quais foram enfrentadas, as respostas que lhes foram dadas, sob pena de deslizarmos, ainda que involuntariamente, para o terreno de uma suposta necessidade absoluta na história.

E, nesse âmbito, a dificuldade de compreensão do pensamento de Marx e as distorções de que foi alvo desempenham um papel importante. Incompreensões e distorções que a derrota da Revolução Russa e outras contribuíram em seguida para adubar, e que resultaram na morte da esquerda.

Sem mencionar os problemas apresentados mesmo por Engels na apreensão do estatuto ontológico do pensamento marxiano (cf. CHASIN, 2009, pp. 139-219; LUKÁCS, 2010), já no final do século XIX e avançando para o período em torno da Revolução Russa, desenvolvia-se a “paródia da II Internacional”, que abandonou a perspectiva revolucionária, destinou o movimento operário ao economicismo e apostou na política como locus da passagem ao socialismo.

A social-democracia russa combateu essa paródia e buscou recuperar o pensamento marxiano²². Apesar dos bons resultados em vários âmbitos, inclusive no que respeita ao estado²³, tais esforços permaneceram restritos,

²² Lembrando que não estavam disponíveis textos tão importantes quanto *A ideologia alemã*, os *Manuscritos econômico-filosóficos*, os *Grundrisse*.

²³ Basta lembrar a retomada leniniana de *A guerra civil na França*, incluindo a necessidade de extinção do estado, e a já mencionada palavra de ordem “Todo o poder aos soviets!”.

“dadas as condições e urgências políticas”, seja por acentuarem as tendências ao politicismo (a tendência a substituir pelo decreto político a revolução social impossível), seja porque a atmosfera intelectual estava já saturada pelo gnosiologismo, dificultando o acesso ao estatuto ontológico da reflexão marxiana, inclusive para uma figura do porte de Lênin, que tendia espontaneamente à ontologia, mas pagou tributo àquele²⁴.

Se a mais brilhante personalidade teórica e política do período apresentava problemas, não estranha que outros expoentes da militância russa tivessem ainda maiores debilidades nesse domínio. Exemplos disso são as discussões realizadas no PC russo no primeiro semestre de 1918, nas quais muitos defendiam a possibilidade de avançar na transição para o socialismo na Rússia camponesa, miserável e isolada, patenteando a desconsideração ou desconhecimento das condições materiais necessárias para isso e, mais uma vez, a aposta na política, na vontade. Debate retomado após a vitória na guerra civil, quando novamente aquela posição foi advogada por muitos (cf. SERGE, 2007)²⁵. Após a morte de Lênin, e em que pesem os esforços de Trotsky, tais concepções e propostas prevaleceriam.

Aqueles esforços iniciais de recuperação do pensamento marxiano desapareceram “com o predomínio da caricatura teórica da ‘era stalinista’” (CHASIN, 2000d, p. 202).

Se de nada serve tentar adivinhar qual teria sido o resultado se outra fosse a alternativa vencedora naquelas lutas, é lícito e necessário sublinhar que a história foi feita dessa maneira, e não de outra, graças às atividades dos homens, às escolhas efetivadas, ainda que o tenham sido, como sempre o são, em circunstâncias dadas, e, nesse caso, especialmente parcas em alternativas. É preciso enfatizar que a apreensão limitada e/ou deformada das análises marxianas colaborou para que essa tendência se impusesse do modo como ocorreu, gestando o capital coletivo/não-social e seu complemento, o estado. Eliminada a propriedade privada, mas não o capital, as esmagadoras exigências da produção do pressuposto material, agora sob o capital único regido pelo estado, incidiram também na determinação da consciência dos indivíduos.

Como parte da caricatura teórica, destaca-se a já mencionada falsificação da realidade, a alegação, nascida na União Soviética e assumida pela grande maioria da esquerda mundial, de que a sociedade que se consolidou por volta da década de 1930 era socialista, de que o estado que se avolumava era um “estado operário” (com ou sem adjetivos mais ou menos negativos) e, ademais, que a via percorrida pela União Soviética seria o protótipo de todas as revoluções.

²⁴ Particularmente, mas não só, em *Materialismo e empiriocriticismo*.

²⁵ Outro exemplo, em âmbito diverso, oferece-nos Plekhânov, introdutor das obras de Marx na Rússia, mas que considerava necessário acrescentar ao pensamento marxiano uma estética.

A par disso, o desconhecimento, a vulgarização e mesmo a distorção proposital do pensamento marxiano pelo stalinismo se “irradiou pelo mundo”, e o ideário de Marx é confundido com a vulgata stalinista, em que pese a “reação às falsificações” empreendida nos anos 1920, por parte de Korsch, Gramsci, Lukács²⁶, “erigidos depois – e pelos seus lados mais errôneos à época – como ‘clássicos da heresia’” (CHASIN, 2000d, p. 202).

Esse marxismo vulgar, que prevaleceu quase incontestado durante a primeira metade do século XX e continuou presente até bem depois, “nasce da adversidade soviética para a transição socialista” e se constituiu como um

amálgama do *voluntarismo político* entoadado pela impotência revolucionária em face das transformações sociais não realizadas, e da exacerbação racionalista do *cientificismo* recolhido da II Internacional, que assegura a mecanicidade da sucessão dos modos de produção (CHASIN, 2000d, p. 202).

O “destino perverso” do pensamento de Marx prosseguiu na segunda metade do século XX, quando, na esteira das repercussões do XX Congresso do PCUS e dos ditos processos de desestalinização, despontou uma reação à vulgata stalinista de cunho epistemologista (da qual Louis Althusser foi um dos expoentes, com grande repercussão no Brasil e na América Latina em geral, cf. VAISMAN, 2006; DOSSE, 1993). Esta reação foi “movida também por vetores teóricos extramarxistas” (como, por exemplo, o estruturalismo) e fundada na convicção de que o cerne do pensamento marxiano seria o método. Em resposta ao epistemologismo, ergueu-se uma tendência pautada na suposição de que a reflexão marxiana estaria centrada na política (CHASIN, 2000d, p. 202).

Ambos, epistemologismo e politicismo, não são somente extramarxistas, mas antimarxistas; constituindo formas peculiares de subordinação ideológica ao capital, desarmam para a compreensão do mundo, capitalista e pós-capitalista, e para a propositura de uma ação revolucionária, metapolítica, racionalmente conduzida. Desarmam a classe trabalhadora para responder prática e teoricamente aos desafios cotidianos, e contribuem assim para a história das derrotas do trabalho que marcaram o século XX e esse início de século XXI; derrotas que se diferenciam das sofridas também no século XIX e inícios do XX (1848, 1871, 1917), porque nestas, “mesmo episodicamente vencida, a lógica onímota do trabalho se afirmou e rasgou perspectivas”, enquanto as que se seguiram indicam o

esgotamento de todo um itinerário (...) envolvendo caminhos e instrumentos. Muito em especial, rotas e ferramentas políticas mitificadas, que não só não correspondem às concepções

²⁶ Só na década de 1930 Lukács “influiu em direção às instaurações filosóficas de Marx, trilhando a partir de então e pelo resto da vida um itinerário de recuperação e desenvolvimento da herança marxiana, que culminou” com o reconhecimento de sua natureza ontológica na década de 1960 (CHASIN, 2000d, p. 202).

clássicas, mas (...) acabaram por se converter em motivos fundamentais da liquidação da própria esquerda (CHASIN, 2000d, p. 201).

Cientificismo, epistemologismo e politicismo perdem nada menos do que “o centro nervoso e estruturador da reflexão marxiana: o complexo de complexos constituído pela problemática da autoconstrução do homem, ou, sumariamente, o devir homem do homem”, questão que, para Marx, “não é um glacê sobre o oco, mas a questão prático-teórica por excelência” (CHASIN, 2000d, pp. 203-4). É apenas por esse veio que se evidencia que a “guerra marxiana ao capital é a luta irrenunciável pelo homem”. A renúncia à ontologia e à guerra contra o capital, não somente contra o capitalismo, é a renúncia ao processo infinito de hominização.

O marxismo vulgar, em qualquer de suas várias manifestações antigas ou atuais (cf. CHASIN, 2000c), incapaz de responder a essa questão fulcral, não pode também responder às que se erguem sobre ela ou derivam dela, seja na prática cotidiana, seja no plano teórico-ideológico, deixando campo livre às concepções burguesas, mais ou menos revestidas de ares contemporâneos ou “rebeldes” – do neoliberalismo aos irracionalismos, passando pelo neopositivismo em suas várias versões, pelo crescimento e exacerbação das religiosidades e pelos nacionalismos de várias ordens, todos se apresentando como alternativas à derrota do “socialismo”.

Recusar tudo isso, redescobrir Marx e repor no horizonte a necessidade urgente da revolução social para além do capital e do estado é a melhor homenagem aos 100 anos da Revolução Russa e a seu legado.

Referências bibliográficas

- CHASIN, J. “Da razão do mundo ao mundo sem razão”. In: CHASIN, J. (Org.). *Marx hoje*. São Paulo: Ensaio, 1983, pp. 13-52.
- _____. A determinação ontonegativa da politicidade. *Ensaio Ad Hominem*, Santo André, Ad Hominem, n. 1, t. III: Política, pp. 129-162, 2000a.
- _____. Democracia política e emancipação humana. *Ensaio Ad Hominem*, Santo André, Ad Hominem, n. 1, t. III: Política, pp. 91-100, 2000b.
- _____. Rota e prospectiva de um projeto marxista. *Ensaio Ad Hominem*, Santo André, Ad Hominem, n. 1, t. III: Política, pp. 5-78, 2000c.
- _____. “A sucessão na crise e a crise na esquerda”. In: *A miséria brasileira – do golpe militar à crise social: 1964-1994*. Santo André: Ad Hominem, 2000d, pp. 177-288.
- _____. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

COTRIM, L. *Marx: democracia política e emancipação humana – 1848-1871*. 2007. Tese (Doutorado) defendida na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

DOSSE, F. *História do estruturalismo* v. I e II. São Paulo: Ensaio, 1993.

LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social* v. I. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, K. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

_____. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”, de um prussiano*. São Paulo: Expressão Popular, 2010b.

_____. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011a.

_____. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011b.

_____. *O capital – crítica da economia política* l. I. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MÉSZÁROS, I. “Política radical e transição para o socialismo – reflexões sobre o centenário de Marx”. In: *Marx hoje*. São Paulo: Ensaio, 1983, pp. 141-61.

SERGE, V. *O ano I da Revolução Russa*. São Paulo: Boitempo, 2007.

VAISMAN, E. Althusser: ideologia e aparelhos de estado – novas e velhas questões. *Projeto História*, São Paulo, n. 33, pp. 247-69, 2006.

Recebido: 21 de fevereiro de 2017

Aprovado: 13 de abril de 2017

Sobre a possibilidade de uma revolução russa nos escritos de Marx

Gustavo Machado¹

Resumo:

No presente artigo pretendemos examinar os últimos escritos de Marx sobre a Rússia, com o intuito de avaliar o seu significado em relação a sua elaboração anterior e, particularmente, se apontam para qualquer ruptura ou inflexão ante o desenvolvimento conceitual de *O capital*.

Palavras-chave: Revolução Russa; Marx; história.

On the Revolution possibility in Marx's writings

Abstract:

In this article we intend to examine the last writings of Marx on Russia, aiming at to evaluate its meaning in relation to their previous elaboration and, particularly, if they point to any rupture or inflexion in relation to the conceptual development of his main work *The capital*.

Key words: Russian Revolution; Marx; History.

Em 2017, completam-se 100 anos da Revolução Russa. Mesmo se tratando de um período marcado por tantos processos revolucionários, como demonstram os processos de descolonização da Ásia e da África, as revoluções Cubana e Chinesa, bem como os processos revolucionários derrotados, é indiscutível, quaisquer que sejam as preferências teóricas do analista, que a Revolução Russa não se afigura como um mero momento dentre outros. Longe disso. O processo iniciado em 1917 colocou sob nova perspectiva todos os eventos transcorridos desde esta data e alterou de forma definitiva o destino de todas as demais nações, por trágico que possa ser considerado o seu desfecho². Particularmente, no domínio teórico, o pensamento de Karl Marx, até então considerado apenas mais um dos

¹ Mestre em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais e pesquisador do Instituto Latino-Americano de Estudos Socioeconômicos.

² Como ilustração do impacto avassalador da Revolução Russa, basta rememorar que, em meados de 1921, o III Congresso da Internacional Comunista, criada sob o influxo da Revolução Bolchevique, reuniu 605 delegados de 103 organizações que representavam 52 países de todos os continentes. Parte expressiva desses partidos já possuía dezenas de milhares de membros (cf. BROUÉ, 2007, pp. 288-99).

múltiplos capítulos da tradição revolucionária do século XIX, tal como o foi, por exemplo, Blanqui e Proudhon, não pôde mais ser ignorado.

Ora, como se sabe, em fevereiro de 1848, com a publicação do *Manifesto comunista*, Marx apresentara ao mundo uma nova perspectiva de transformação social, não mais fundada em modelos futuros de uma sociedade perfeita, em apelos éticos de justiça ou nos direitos universais do homem³, mas nas condições sociais dadas ou, mais precisamente, no entrelaçamento entre o proletariado e o movimento socialista, entre as necessidades sociais de uma dada classe social, produto genuíno do modo de produção capitalista, e a possibilidade de destruição e superação deste mesmo modo de produção. Se poucos meses depois da publicação do *Manifesto* o levante de junho de 1848 na França mostrara que o proletariado poderia se colocar em luta em função de seus próprios interesses, em vez de marchar necessariamente a reboque de outras classes sociais; se a Comuna de Paris mostrara que este mesmo proletariado poderia, sob certas circunstâncias, depor o poder constituído; 1917 colocou à prova a efetividade da perspectiva acima aludida: a possibilidade de o proletariado, por meio de suas organizações e em função das contradições produzidas no seio da própria sociedade capitalista, destruir as formas de poder instauradas e colocar o futuro em suas mãos. Não sem razão, desde a Revolução Russa, a obra de Marx passou a ser, como nunca antes, debatida e divulgada, reivindicada e detratada, em todos os meios e em todos os espaços.

Paradoxalmente, no entanto, se a Revolução Russa era vista como a prova incontestada da efetividade do pensamento de Marx, por outro lado, era considerada, por muitos, a sua negação, seu ponto frágil. Afinal, sendo a Rússia um país atrasado – social, política e economicamente –, o braço asiático da Europa, o reduto da reação europeia⁴, como poderia ser exatamente este país, em que as condições sociais dadas estariam tão pouco

3 A crítica ao socialismo utópico, socialismo dos engenheiros do futuro, perpassa boa parte da obra de Marx. A última seção do *Manifesto* é dedicada especificamente ao tema. A este respeito, ver Oliveira (1998).

4 Em parte expressiva da obra de Marx existem referências ao papel reacionário exercido pela Rússia desde a Revolução Francesa. Por exemplo, em 1848, na *Nova Gazeta Renana*, Marx escreveu que em “qualquer lugar onde o absolutismo e a contrarrevolução são ativos, encontramos, de fato, sempre alemães, mas em nenhum lugar mais do que no ponto central da contrarrevolução permanente, a diplomacia russa” (MARX, 2010, p. 365). Com relação a esse tema, Marx escreveu uma obra, praticamente ignorada pela totalidade dos intérpretes, destinada ao exame da diplomacia secreta no século XVIII, cujo centro é o papel desempenhado pela Rússia e pelo tsarismo (MARX, 1979). Seu juízo sobre a Rússia era tão severo que um importante biógrafo de Marx como David McLellan chega a afirmar que ele tinha um “ódio quase patológico contra a Rússia” (MCLELLAN, 1990, p. 308).

desenvolvidas em relação à própria forma social capitalista, o ponto de partida da revolução socialista?

Com efeito, foi exatamente desse modo que não poucos marxistas consideraram a questão. Por exemplo, o marxista italiano Antonio Gramsci, em dezembro de 1917, escreveu um artigo sobre a então recente Revolução Russa, denominado: A revolução contra *O capital*. Não haveria nada de estranho nesse título, não fosse o fato de por *O capital* Gramsci se referir não à forma de organização social contraposta pela revolução em curso, mas à obra principal de Marx. A Revolução de Outubro seria, assim, uma revolução contra *O capital* de Marx, a negação de seu pensamento ou, ao menos, de algumas teses centrais ali defendidas.

Dizia Gramsci literalmente que a Revolução dos bolcheviques “é a revolução contra *O capital* de Marx. *O capital* de Marx era, na Rússia, o livro dos burgueses, mais que dos proletários”. Ele continuava, de modo a não deixar dúvidas quanto a sua interpretação: *O capital* era “a demonstração crítica da fatal necessidade de que na Rússia se formasse uma burguesia, se iniciasse uma era capitalista, se instaurasse uma civilização de tipo ocidental”. Somente então o proletariado poderia “pensar em sua desforra, em suas reivindicações de classe, em sua revolução”. E concluía: “Os fatos fizeram explodir os esquemas críticos dentro dos quais a história da Rússia deveria se desenvolver segundo os cânones do materialismo histórico” (GRAMSCI, 2004, p. 126).

O que era desconhecido de Gramsci à época é que uma indagação dessa natureza não era estranha ao próprio Marx. Nos últimos anos de sua vida, Marx fora questionado diretamente sobre as consequências de sua obra principal para o país dos tsares. Não apenas respondeu diretamente à questão como desenvolveu, ao menos em esboço, algumas especificidades da sociedade russa. Antes, todavia, de melhor examinarmos tais escritos de Marx, cabe analisar a questão prévia de se em seu pensamento anterior, particularmente em *O capital*, poderíamos encontrar respaldo para a tese que nega a possibilidade de uma revolução socialista na Rússia.

A Revolução Russa é a negação de O capital de Marx?

É muito provável que um dos trechos centrais para justificar a presente tese se encontre no “Prefácio” à primeira edição de *O capital*. Nesse “Prefácio”, após sustentar a necessidade do emprego da abstração para investigação dos fenômenos sociais, Marx esclarecia que o que pretendia “nessa obra investigar é o modo de produção capitalista e suas correspondentes relações de produção e de circulação”. Ora, como sua “localização clássica é, até o momento, a Inglaterra”, ela servia de ilustração

principal da exposição teórica. No entanto, tratava-se de uma edição alemã, motivo pelo qual Marx advertia que se o leitor alemão virasse as costas à situação da classe trabalhadora inglesa ele seria obrigado a gritar-lhe: “*A fábula refere-se a ti*” (MARX, 2013, p. 78).

A reflexão acima esboçada se aguça no parágrafo seguinte, quando Marx, ao comentar sobre as leis imanentes do modo de produção capitalista, dizia das “tendências que atuam e se impõem com férrea necessidade”. Mais ainda. “O país industrialmente mais desenvolvido não faz mais do que mostrar ao menos desenvolvido a imagem de seu próprio futuro” (MARX, 2013, p. 78). O que importa aqui notar é que, dessas passagens, extraiu-se a conclusão de uma concepção etapista da história: todos os países deveriam percorrer as mesmas fases de desenvolvimento até que, por fim, estivesse colocada a possibilidade da superação do modo de produção capitalista, a passagem para uma etapa superior. Sendo a Inglaterra, naquele momento, “o país industrialmente mais desenvolvido”, segue-se desse raciocínio que seria em terras britânicas a origem da revolução socialista ou, ao menos, em outros países mais desenvolvidos do Ocidente, como era o caso da França.

De fato, não faltam passagens na obra de Marx que atestam a necessidade de uma revolução na Inglaterra para o sucesso da revolução proletária. Vejamos alguns exemplos. Na *Nova Gazeta Renana*, jornal editado por Marx em Colônia no curso das Revoluções de 1848-49, podemos ler: “A Inglaterra domina o mercado mundial. Uma transformação das relações econômico-nacionais em todos os países do continente europeu, no continente europeu em seu conjunto sem a Inglaterra, é uma tempestade num copo d’água.” (MARX, 2010, p. 367) Na mesma direção, em 1850, na *Nova Gazeta Renana – Revista*, em artigo incluído por Engels na edição do livro *As lutas de classes na França*, vemos uma afirmação no mesmo sentido: “as relações de produção francesas são condicionadas pelo comércio exterior da França, por sua posição no mercado mundial e pelos seus limites; como poderia a França rompê-los sem uma guerra revolucionária que atingisse o déspota do mercado mundial, a Inglaterra?” (MARX, 2012, pp. 46-7).

Mesmo após a primeira edição de *O capital*, podemos encontrar sem maiores dificuldades passagens nesse mesmo sentido. Por exemplo, em seus escritos sobre a Irlanda, datados de fins de 1869 a 1870, Marx explicava que, pela sua posição na sociedade capitalista de então, a “classe trabalhadora inglesa constitui desde já o peso mais decisivo para inclinar a balança da emancipação social em geral” (MARX; ENGELS, 1979, p. 189). A “Inglaterra, como metrópole do capital, como potência que domina até agora o mercado mundial, é no momento o país mais importante para a revolução operária”. Além disso, era o “único país em que as condições materiais para esta revolução se desenvolveram até alcançar um certo grau

de maturidade” (MARX; ENGELS, 1979, p. 214). Muitos trechos análogos poderiam ser citados.

Não fosse o bastante, vários autores, como veremos adiante (com o caso da primeira geração de marxistas russos), encontram outro momento da obra de Marx para corroborar a tese de que, para ele, uma revolução proletária apenas poderia ser levada a cabo na Inglaterra. Trata-se do célebre Capítulo XXIV de *O capital*, aquele a respeito da acumulação originária. Nesse capítulo, Marx explicava a *gênese* histórica do capital, se não exclusivamente na Inglaterra, ao menos nos principais países do Ocidente europeu. Para tal, demonstrava como foi necessário, para que o capital viesse à luz, um longo processo histórico em que os produtores diretos foram violentamente expropriados de seus meios de produção e as instituições feudais, que garantiam minimamente sua sobrevivência, dissolvidas. Em uma passagem particularmente interessante para o problema aqui em análise, presente na primeira edição francesa, portanto em uma edição posterior à alemã, podemos ler: “Essa expropriação só se realizou de maneira radical na Inglaterra: por isso, esse país desempenhará o papel principal em nosso esboço. Mas todos os outros países da Europa ocidental percorreram o mesmo caminho.” (MARX, 2013, p. 788)

Diante desse quadro, a conclusão parece ser a de que somente após esse longo percurso, que vai da dissolução das relações sociais feudais ao desenvolvimento pleno das relações sociais capitalistas, poder-se-ia pensar em uma revolução proletária, na expropriação dos expropriadores, tal como ousaram fazer, paradoxalmente, ou para alguns, precipitadamente, o proletariado russo sob direção do Partido Bolchevique. A emancipação do proletariado teria como pressuposto um certo grau de maturação das condições sociais a que, àquela altura, apenas a Inglaterra atenderia.

Se é, no entanto, absolutamente inquestionável o juízo de Marx de que, ao menos para a situação econômico-mundial da época, uma revolução inglesa era uma condição necessária para o sucesso da revolução socialista e da emancipação do proletariado, podemos nos perguntar em que medida os trechos acima citados, e qualquer outro, autorizam-nos a inferir que um processo revolucionário deva necessariamente se iniciar pelo seu polo mais desenvolvido ou, ainda, o que é mais grave, que todos os países devam seguir o mesmo curso deste. Mesmo a passagem já citada de que o “país industrialmente mais desenvolvido não faz mais do que mostrar ao menos desenvolvido a imagem de seu próprio futuro” não permite de modo algum inferir que este país mais atrasado deva seguir o mesmo caminho e passar pelas mesmas fases de sucessão que o país mais desenvolvido.

E realmente! A hipótese de que a revolução socialista deva necessariamente começar pela Inglaterra – ou, ainda, aquela outra tese a esta correlata: a de que todos os países devam passar pelas mesmas etapas

sociais de desenvolvimento – começam a perder toda sua aparente solidez tão logo examinemos mais de perto o texto de Marx, no lugar da colagem arbitrária de um sem-número de trechos isolados.

Em uma leitura atenta do capítulo sobre a *acumulação originária*, logo se percebe que, longe de criar qualquer universalização para lá da história, de impingir um caráter de necessidade ao processo histórico, o desenvolvimento de cada localidade era preservado em sua originalidade incontornável. Mesmo a passagem acima citada, em que se dizia que “todos os outros países da Europa ocidental percorreram ou estão a percorrer o mesmo caminho [o da acumulação originária]”, prosseguia com o seguinte complemento: “ainda que, segundo o meio, ele mude de coloração local, ou se restrinja a um círculo mais estreito, ou apresente um caráter menos pronunciado, ou siga uma ordem de sucessão diferente” (MARX, 2013, p. 788).

Como se nota, a passagem se refere tão somente aos países da Europa ocidental que, de uma maneira ou de outra, já percorreram ou estão a percorrer o caminho que conduz ao modo de produção capitalista. Mesmo nesse caso, Marx esclarecia que, segundo o país considerado, este processo se apresentava com distintas tonalidades, amplitude e, ainda, com ordens de sucessão diversas. Se isto era assim nas situações já consumadas de países da Europa ocidental, o que dizer daqueles que procuram uma teoria das etapas necessárias inescapáveis para toda e qualquer localidade, independentemente das particularidades internas de seu desenvolvimento?⁵

Ora, realmente, tal teoria não poderia encontrar, e não encontra, qualquer respaldo nos textos de Marx. Diferentemente da teodiceia hegeliana, em *O capital* não existe qualquer Absoluto que impulsione a humanidade rumo ao capitalismo. Se é possível dizer que a Inglaterra mostra aos demais países a imagem de seu próprio futuro, é pelo fato de o capital, uma vez originado local e historicamente, pela sua dinâmica e potência internas, ter a tendência de estender os seus tentáculos a todas as formas sociais a ele concomitantemente existentes. No entanto, se esta tendência interna do capital sempre permanece, nada se pode dizer, a

⁵ A teoria das etapas necessárias pelas quais passaria toda e qualquer nação foi cristalizada na III Internacional a partir do ensaio atribuído a Stálin: *Materialismo dialético e materialismo histórico* (STÁLIN, 1982). Entre nós, essa visão foi mais amplamente difundida por Nelson Werneck Sodré. Por exemplo, já ao final de sua vida, em uma conferência sobre a teoria da história no Brasil, ele diz: “O feudalismo representa avanço em relação ao escravismo, e por isso vem depois, no tempo (...). Acontece, no Brasil (...). Ao mesmo tempo, as relações escravistas passam, sem intermediações atenuadoras – como aconteceu no modelo clássico – a relações de novo tipo, que denominamos feudais.” (SODRÉ, 1980, pp. 141-2)

priori, a respeito de quando, por que meios ou etapas tal tendência poderia se efetivar. Nem mesmo se irá se efetivar.

Mais ainda. A mera origem histórica, em uma dada localidade, de indivíduos expropriados em face de outros com o controle dos meios de produção não assegura por si só o desenvolvimento do capital. Marx pôde escrever esse capítulo não por uma necessidade inscrita no interior do processo histórico inglês, ou no interior da história ocidental, mas porque, no século XIX, o capital já se encontrava plenamente desenvolvido nesse país, permitindo buscar no passado a sua origem. Nos *Grundrisse*, já dizia Marx que, enquanto “o capital é fraco, ele próprio procura ainda apoiar-se nas muletas dos modos de produção do passado ou que estão desaparecendo com o seu surgimento. Tão logo ele se sente forte, joga as muletas fora e se movimenta de acordo com as suas próprias leis” (MARX, 2011, p. 546). O capital de muletas ainda não se movimenta de acordo com suas próprias leis e, não sem razão, nos momentos em que a antiga sociedade se encontra em decadência, a intencionalidade dos indivíduos, a maior ou menor audácia dos personagens e sujeitos sociais em luta, assim como acidentes históricos de todo tipo, jogam, sem qualquer dúvida, um importante papel.

Tanto é assim que, em nota, acrescentava-se: a “Itália, onde a produção capitalista se desenvolveu mais cedo, foi também o primeiro país a manifestar a dissolução das relações de servidão. (...) Assim, sua emancipação o transforma imediatamente num proletário absolutamente livre, que, no entanto, já encontrava seus novos senhores nas cidades, em sua maior parte originários da época romana”. Por que então não foi a Itália a pátria originária do capital? Ora, apesar desse percurso inicial, quando no século XV se deu cabo da supremacia comercial do Norte da Itália em função de uma revolução no mercado mundial, “surtiu um movimento em sentido contrário. Os trabalhadores urbanos foram massivamente expulsos para o campo e lá deram um impulso inédito à pequena agricultura, exercida sob a forma da horticultura” (MARX, 2013, p. 788). Sem dúvida, inúmeros outros casos poderiam ser mencionados nessa mesma direção.

Como se vê, não se encontra em *O capital* qualquer respaldo para a tese etapista e unilinear da história. Mesmo assim, tal tese já se insinuava entre certos grupos de “marxistas” russos nos fins dos anos 1870, particularmente em um grupo de russos exilados em Genebra, onde se encontravam, dentre outros, Plekhânov e Axelrod. Não há de se surpreender, então, que o próprio Marx demonstrasse um certo espanto ante tais interpretações e contra elas tenha se manifestado, sem deixar margem para qualquer ambiguidade.

Referimo-nos à carta enviada por Marx à redação do jornal russo *Notas Patrióticas*, na qual contestava o sociólogo Nicolai Michailovski. Este

escrevera um artigo para este mesmo jornal com o intuito de responder às acusações do economista liberal Juli Jukovski. Ocorre que nesse artigo Michailovski sustentava exatamente a tese de que a Rússia deveria percorrer as mesmas etapas de desenvolvimento que os demais países da Europa ocidental. Em sua resposta, Marx disse que Michailovski metamorfoseou completamente seu “esquema histórico da gênese do capitalismo na Europa ocidental em uma teoria histórico-filosófica do curso geral fatalmente imposto a todos os povos, independentemente das circunstâncias históricas nas quais eles se encontrem” (MARX; ENGELS, 2013, p. 68). A essa interpretação, que a posteridade transformará em lugar-comum, Marx respondia:

Porém, peço-lhe desculpas. (Sinto-me tão honrado quanto ofendido com isso.) Tomemos um exemplo. Em diferentes pontos de *O capital* fiz alusão ao destino que tiveram os plebeus da antiga Roma. Eles eram originalmente camponeses livres que cultivavam, cada qual pela própria conta, suas referidas parcelas. No decurso da história romana, acabaram expropriados (...). Assim sendo, numa bela manhã (eis aí), de um lado homens livres, desprovidos de tudo menos de sua força de trabalho, e de outro, para explorar o trabalho daqueles, os detentores de todas as riquezas adquiridas. O que aconteceu? Os proletários romanos não se converteram em trabalhadores assalariados, mas numa turba desocupada, ainda mais abjetos do que os assim chamados brancos pobres dos estados sulistas dos Estados Unidos, e ao lado deles se desenvolve um modo de produção que não é capitalista, mas escravagista. (MARX; ENGELS, 2013, pp. 68-9)

Continuava ele: “acontecimentos de uma analogia que salta aos olhos, mas que se passam em ambientes históricos diferentes, levando a resultados totalmente díspares”. E concluía, de modo a não deixar margem para dúvidas sobre a impossibilidade de uma teoria histórica universal perpassada por um elemento de necessidade: “Quando se estuda cada uma dessas evoluções à parte, comparando-as em seguida, pode-se encontrar facilmente a chave desse fenômeno. Contudo, jamais se chegará a isso tendo como chave-mestra uma teoria histórico-filosófica, cuja virtude suprema consiste em ser supra-histórica.” (MARX; ENGELS, 2013, p. 69) O trecho não poderia ser mais contundente e direto em relação ao problema aqui em análise. A chave dos fenômenos pode ser encontrada “quando se estuda cada uma dessas evoluções à parte, comparando-as em seguida”, jamais por meio de uma “teoria histórico-filosófica”, jamais por meio de uma “teoria supra-histórica” que pretenda informar, de antemão, o curso do processo histórico.

Ora, se alguns autores, mesmo nos dias de hoje, como é o caso de Michael Löwy⁶, sustentam existir em Marx, ao menos em certos momentos de sua trajetória, uma teoria etapista ou unilinear da história, não encontramos qualquer apoio em seus textos, sobretudo em *O capital*. Na verdade, desde muito cedo Marx rechaçou sem ambiguidades qualquer teoria histórico-universal. Por exemplo, em texto direcionado ao economista alemão Friedrich List, datado de 1845, ainda que em uma linguagem mais abstrata, podemos ler:

Sustentar que cada povo passa por este tipo de desenvolvimento seria uma visão tão absurda como pensar que cada povo teria de seguir o desenvolvimento político da França ou o desenvolvimento filosófico da Alemanha. O que as nações fizeram enquanto nações, fizeram-no para a sociedade humana; todo o seu valor reside somente em que cada (nação) concretizou para as outras uma determinação principal (um ponto de vista principal) dentro das determinações segundo as quais a humanidade leva a cabo o seu desenvolvimento. (MARX; ENGELS, 2013, pp. 68-9)

Em suma, se é verdade que Marx sustentou que, para o sucesso da revolução proletária, seria necessária uma revolução em seu elo mais desenvolvido, já que o socialismo pressupõe o “desenvolvimento superior das forças produtivas sociais promovido pelo trabalho assalariado” (MARX, 2011, p. 111); se é igualmente correto que procurou demonstrar a tendência interna do capital – e não uma tendência externa posta pela (H)istória concebida metafisicamente – de se expandir por todo o Globo, dissolvendo as formas sociais pretéritas; jamais procurou deduzir filosoficamente o desenvolvimento histórico e as etapas necessárias pelas quais deveria passar toda e qualquer nação; jamais afirmou que a revolução proletária principiaria necessariamente pela Inglaterra ou qualquer outro país. Tampouco é possível deduzir de seus escritos a impossibilidade de sua realização, de início, em um país atrasado. Não é possível extrair conclusão alguma sobre uma situação particular sem que antes se tenha estudado “cada uma dessas evoluções à parte, comparando-as em seguida”. Somente uma leitura muito superficial de *O capital*, como parece ser a de Gramsci, ao menos no período do artigo referido no começo do presente texto, pôde

6 Na apresentação da coletânea que tomamos como base neste artigo, mas também em outros textos anteriores, Michael Löwy sustenta que os escritos de Marx sobre a Rússia marcam uma “ruptura profunda com qualquer interpretação unilinear, evolucionista, ‘etapista’ e eurocêntrica do materialismo histórico” (LÖWY in MARX; ENGELS, 2013, p. 9). A tese é, no mínimo, curiosa, particularmente por tomar como ponto de demarcação exatamente a carta de 1877 citada acima, em que Marx nega que *O capital* ofereça uma base minimamente consistente para qualquer teoria unilinear da história.

concluir que a Revolução Russa teria sido uma revolução contra *O capital* de Marx.

Se, no entanto, a Rússia não estava destinada a passar, necessariamente, pelas mesmas etapas que a Inglaterra, que outras possibilidades existiriam? É justamente no intento de investigar outra possibilidade no desenvolvimento histórico russo que se inserem os escritos de Marx originalmente destinados a Vera Zasulitch. É o que iremos analisar no próximo item do presente artigo.

Os últimos escritos de Marx sobre a Rússia

Antes de adentrarmos em nosso último tema, os esboços que Marx escreveu em resposta à carta de Vera Zasulitch, é essencial situar o contexto desses escritos. A carta enviada pela revolucionária russa a Marx, datada de 16 de fevereiro de 1881, insere-se no marco das polêmicas entre os *narodniki* e um grupo de pretensos marxistas russos. Cabe, aqui, uma pequena nota histórica a este respeito, sem a qual a compreensão desses escritos fica prejudicada.

Até cerca de 1890, portanto, após a morte de Marx, predominou no movimento revolucionário russo um ramo, por assim dizer, agrário do socialismo, conhecido como *narodnik* ou populista⁷. Seus adeptos acreditavam que a Rússia evitaria os males da indústria moderna, de tipo ocidental, ao alcançar uma ordem socialista genuinamente russa, fundada no primitivo núcleo de exploração comum da terra que ainda existia no país. Para eles, era suficiente abolir a servidão e a autocracia para fazer emergir, espontaneamente, a liberdade social e espiritual imanente a esses núcleos. Tratava-se de um movimento com tintura eslavófila, contraposto à propagação da influência europeia em seu país. O certo é que, independentemente dos diferentes matizes entre as abordagens do problema pelos próprios *narodniki*, eles tinham em comum o fato de fundamentar um programa de transformação socialista no país em suas peculiaridades históricas, colocando em segundo plano as determinações universais que configuram o capital e constituem o fundamento do programa de transformação social fomentado desde Marx.

7 Importante ressaltar que por “socialismo agrário” não nos remetemos, neste caso, a uma concepção conservadora do socialismo bastante difundida na primeira metade do século XIX, cujo objetivo seria, em contraposição aos males da indústria urbana, retornar a um passado rural embasado na pequena propriedade. Sobre esta vertente do socialismo, ver Droz (1972). No presente caso, não se trata nem da propriedade individual, já que a “comuna agrícola” russa, como veremos, era uma forma de propriedade coletiva, tampouco de um retorno ao passado, já que os *narodniki* se assentavam em uma relação de produção ainda existente como base para construção de uma sociedade futura.

Ocorre que, no interior do movimento *narodnik*, emergiu uma tendência diversa, em alguma medida influenciada pela edição russa de *O capital* de Marx. Com Plekhânov à cabeça, este novo movimento previu a iminente disseminação da indústria tipicamente capitalista na Rússia, destruindo sua estrutura patriarcal e as primitivas comunas rurais em que os *narodniki* queriam fundar seu socialismo. Daí a tese de que apenas em um futuro indeterminado, quando o modo de produção capitalista houvesse se apoderado da Rússia em extensão e profundidade, poder-se-ia falar em uma revolução socialista nesse país.

É nesse contexto que Vera Zasulitch, originalmente pertencente aos *narodniki* mas que integrara a organização marxista russa *Emancipação do Trabalho* em 1883, escreveu a Marx que apenas duas soluções seriam possíveis para o futuro do movimento socialista em seu país, indagando a qual delas Marx daria seu aval. Em uma primeira situação, a “comuna rural, liberada das exigências desmesuradas do fisco, dos pagamentos aos donos das terras e da administração arbitrária, é capaz de se desenvolver pela via socialista”. Ou, então, se, ao contrário, “a comuna está destinada a perecer”, resta ao socialista “descobrir em quantas dezenas de anos a terra do camponês russo passará de suas mãos para as da burguesia, em quantas centenas de anos, talvez, o capitalismo atingirá na Rússia um desenvolvimento comparável ao da Europa ocidental” (ZASULITCH in MARX; ENGELS, 2013, pp. 68-9).

Eis o contexto em que se inserem os últimos escritos de Marx sobre a Rússia. Eles têm em vista tão somente responder às seguintes perguntas: qual o futuro da comuna agrícola russa? Está destinada a perecer? Ou, ao contrário, está destinada a cumprir um papel de importância maior no futuro? Em resposta a essa correspondência, Marx escreveu quatro esboços, mas, ao final, apenas uma breve carta foi enviada. O que é essencial ter em vista no presente caso, porém, é que todo esse material não visa a analisar a situação russa em seu conjunto, como fizera Marx, por exemplo, em artigos sobre Índia, China e Irlanda escritos nos decênios anteriores. Não existe nesses esboços, por exemplo, qualquer análise sobre o papel histórico e a situação atual do tsarismo, sobre o desenvolvimento do proletariado russo nascente, sobre a relação entre este vasto Império eslavo e os demais países do Ocidente ao Oriente. Equivoca-se, portanto, quem procura encontrar nesses esboços uma elaboração de conjunto sobre as possibilidades de uma revolução futura na Rússia. Apenas um aspecto deste complexo problema é tratado: o papel a ser desempenhado pela comuna agrícola russa no próximo período histórico, particularmente no caso de uma revolução social no país. Não poderia ser de outro modo, afinal, nesses esboços e na carta definitiva enviada a Vera Zasulitch, Marx se dedicava unicamente a responder à pergunta por ela colocada. Isso quer dizer, insistimos, que todo

o seu conteúdo não tem em vista responder à questão da revolução russa em termos globais, mas ao problema do papel a ser desempenhado pela comuna agrícola na revolução russa.

Nessa perspectiva, os esboços se vinculam ao problema já tratado no item anterior. Marx partia da negação de que *O capital* fornecesse a base para uma teoria histórico-filosófica do devir de todo e qualquer país. Nesse sentido, escreveu que “a análise apresentada n’*O capital* não oferece razões nem a favor nem contra a vitalidade da comuna rural” (MARX; ENGELS, 2013, p. 115). Em vez de recorrer a qualquer teorização universal, Marx revelava ter feito um “estudo especial (...) dessa questão”, para o qual buscou “os materiais em suas fontes originais” (MARX; ENGELS, 2013, p. 115). Era necessário, assim, para responder ao impasse colocado por Zaslitch, examinar os traços específicos da “comuna rural” russa. Antes, porém, cabem alguns comentários sobre os escritos anteriores de Marx, quando o tema das comunidades embasadas na apropriação coletiva do solo já havia sido tratado.

Em fins dos anos de 1850, Marx dedicara grande espaço ao estudo dessas comunidades comunistas primitivas. Em seu livro *Contribuição à crítica da economia política*, explicava que o trabalho comunitário em sua forma originária “se encontra no limiar da história de todos os povos civilizados” (MARX, 1971, p. 41) e em nota especificava que é

um preconceito ridículo, muito generalizado ultimamente, acreditar que a propriedade coletiva primitiva é uma forma especificamente eslava, ou exclusivamente russa. É a forma primitiva, de que se pode detectar a presença nos romanos, germanos e celtas, mas de que se encontra ainda na Índia todo um mostruário dos vários modelos, embora em parte no estado de vestígios (MARX, 1971, p. 67).

Como podemos perceber, tais comunidades são a forma originária por meio da qual os homens se apropriaram da natureza. Ainda que marcadas por inumeráveis variações internas, pelo domínio das determinações particulares da natureza e da comunidade em face da universalidade, foi na forma da apropriação coletiva da terra que, por todos os lados, a espécie humana levou a cabo originariamente sua existência.

Com mais detalhes, tais comunidades são analisadas em trecho dos *Grundrisse* editado com o título: *Formas que precedem a produção capitalista* ou simplesmente *Formen* (MARX, 2011, pp. 397-424). Nesse texto, Marx explicava que o traço distintivo dessas comunidades é a ausência de propriedade privada da terra, ou, ainda, a ausência de mediação nas relações entre homem-comunidade-natureza. Ao se vincular diretamente à sua respectiva comunidade e, enquanto membro desta, à terra, o homem se encontra diante de uma dupla unidade imediata: de um

lado, homem-natureza, de outro, homem-comunidade, “pois cada fração de propriedade não pertence a nenhum membro por si mesmo, mas [apenas] como membro imediato da comunidade” (MARX, 2011, p. 393). A ausência de mediações faz nítidas e transparentes as relações sociais, já que elas se mostram como efetivamente são em sua totalidade. No entanto, de outra parte, a capacidade limitada de domínio do homem sobre as condições naturais coloca obstáculos e limites externos de todos os tipos.

Um limite particularmente importante dessas comunidades originárias, tendo em vista o seu desenvolvimento, é que, enquanto membro em unidade direta com o agrupamento comunal, o indivíduo não se diferencia dele, relacionando-se com ele como se estivesse preso por um cordão umbilical. Por isso, pouco espaço existe aqui para o desenvolvimento de sua individualidade. Os indivíduos são componentes puramente naturais ou meros acidentes de uma entidade comunitária substancial e, diversamente de outras formas sociais que se seguiram, não existe a livre iniciativa que alarga as possibilidades de um desenvolvimento original de um membro ante os demais, destacando-os do anonimato comum. Em suma, nesse estágio originário, o ser do indivíduo é o ser da comunidade e o indivíduo enquanto tal é algo indeterminado.

Todas as reflexões sobre essas comunidades originárias, existentes nos *Grundrisse*, no entanto, têm em mira sempre o modo de produção capitalista, principalmente porque o “sistema da produção fundado na troca privada”, isto é, o capitalismo, “é, em primeiro lugar, a dissolução histórica desse comunismo desenvolvido natural e espontaneamente” (MARX, 2011, p. 757). O segredo histórico do modo de produção capitalista corresponde, assim, ao segredo da dissolução das comunidades primitivas e é por esse motivo que Marx dedicou a maior parte das *Formen* à análise desta forma social em contraposição ao capital. É nesse mesmo sentido que se insere o capítulo de *O capital* destinado a decodificar a acumulação originária. Tal como nas *Formen*, o que está em questão nesse capítulo é compreender a origem do capital, ao pressupor a completa dissociação entre os produtores e seus meios de produção. Da mesma maneira que nas *Formen* não preocupava a Marx estudar nenhuma forma de organização social do passado em si mesma, a questão do capítulo da *acumulação originária* não é o estudo das particularidades da nação inglesa.

Nesse sentido, não está em questão, nos *Grundrisse*, analisar nenhuma dessas comunidades assentadas na propriedade coletiva da terra em suas respectivas particularidades, tal como se faz em uma análise historiográfica ou antropológica no sentido usual desses termos, mas tomá-las em seu conjunto tendo em vista estudar as especificidades do modo de produção capitalista. Este aspecto é explicitado pelo próprio Marx:

O que necessita de explicação, ou é resultado de um processo histórico, não é a *unidade* do ser humano vivo e ativo com as condições naturais, inorgânicas, do seu metabolismo com a natureza e, em consequência, a sua apropriação da natureza, mas a separação entre essas condições inorgânicas da existência humana e essa existência ativa, uma separação que só está posta por completo na relação entre trabalho assalariado e capital. (MARX, 2011, p. 398)

Ocorre que, nos esboços da carta a ser enviada a Zasulich, o que está em questão é exatamente o exame das particularidades da “comuna rural” russa, as razões de sua tão longa sobrevivência, mas, principalmente, as possibilidades que ela encerrava tendo em vista o futuro. Como se nota, é um grave equívoco metodológico procurar por rupturas nesses dois momentos dos escritos de Marx, já que ambos têm em mira aspectos diametralmente opostos no exame dessas formas sociais. Em um caso, o enfoque é o que há em comum entre as inúmeras comunidades originárias tendo em vista buscar a especificidade do capital, em outro, o cerne é o que distinguia a comuna agrícola russa em uma situação de coexistência com o modo de produção capitalista. Esclarecido este aspecto, podemos retomar os esboços.

De início, Marx admitiu que, em uma perspectiva histórica, apenas existe um argumento sério a favor da dissolução da “comuna rural” russa: o fato de ela ter existido, de algum modo, em toda parte na Europa ocidental e, no entanto, todas estas formas de produção comunal terem sucumbido “totalmente com o progresso social” (MARX; ENGELS, 2013, p. 89). Mas, já aqui emergia uma primeira particularidade de importância decisiva para a comuna agrícola russa: era “graças à contemporaneidade da produção capitalista que ela pode se apropriar de todas as conquistas positivas e isto sem passar por suas vicissitudes desagradáveis”. Afinal, “a Rússia não vive isolada do mundo moderno, tampouco foi vítima de algum conquistador estrangeiro, como o foram as Índias orientais” (MARX; ENGELS, 2013, pp. 89-90).

Ora, claro está que a concomitância da propriedade coletiva russa com o moderno modo de produção burguês colocava possibilidades e cenários radicalmente novos. Não poderia ser de outro modo, afinal, o capital se caracteriza exatamente por entrecruzar o destino de todos os povos e nações, por entrelaçar, por meio do mercado mundial, o conjunto dos países em uma só rede, em uma só unidade. Nada mais absurdo, nesse contexto, do que conceber o devir dos mais diversos países como uma série de desenvolvimentos contínuos, isolados e justapostos estaticamente um em relação ao outro. Além disso, o fato de não ser uma nação conquistada, como era o caso da Índia (sob dominação direta da Inglaterra), impedia que

as formas tradicionais de propriedade fossem arbitrariamente dissolvidas pela intervenção política direta, externa e consciente de um conquistador.

Não é, porém, somente isso. A vitalidade da “comuna rural” russa, sua existência, mesmo nos umbrais do século XX, apontava para especificidades em relação às demais formas de propriedade do mesmo tipo que um dia existiram na Europa e em outros locais do mundo. A primeira delas, tratada com mais detalhes por Marx nos esboços, dizia respeito ao fato de que, diferentemente de outras formas de propriedade comunal, a comuna agrícola russa se desenvolveu de modo a permitir um desenvolvimento mais alargado do indivíduo.

Para esclarecer esse aspecto, Marx indicou “certos traços característicos que distinguem a ‘comuna agrícola’ [ou seja, a “comuna rural” russa] dos tipos mais arcaicos”. Com esse objetivo, listou uma série de características típicas dessas comunidades originárias que existiram anteriormente à comuna agrícola russa. Em primeiro lugar, “estão todas baseadas no parentesco natural de seus membros”, sendo uma de suas bases materiais “a casa comum”. Motivo pelo qual “a produção é feita em comum e apenas se reparte o produto”. Nesse contexto, como já assinalamos, o indivíduo aparecia como mera encarnação de sua comunidade, sendo particular unicamente a apropriação dos produtos destinados ao consumo imediato. Ora, estando as determinações individuais tão reduzidas nessa forma de sociedade, resta concluir que este “tipo primitivo de produção cooperativa ou coletiva foi, que fique claro, o resultado da fraqueza do indivíduo isolado e não da socialização dos meios de produção” (MARX; ENGELS, 2013, p. 92).

Em caminho diverso, a comuna agrícola russa rompia com o rígido vínculo natural de parentesco, tornando-o “mais capaz de expandir-se e de suportar o contato com estrangeiros”. A “casa e seu complemento (o pátio) já são propriedade privada do agricultor” (MARX; ENGELS, 2013, p. 92). Este aspecto foi desenvolvido de forma mais detida no terceiro esboço, explicitando que a “comuna agrícola” “foi o primeiro agrupamento social de homens livres, não estreitado por laços de sangue” (MARX; ENGELS, 2013, p. 109). Some-se a isso o fato de que, em função da existência de uma casa particular, “o usufruto individual é combinado com a propriedade comum” (MARX; ENGELS, 2013, p. 110). Mas a especificidade mais importante é, sem dúvida, a seguinte:

não obstante a terra arável continuar como propriedade comunal, ela passa a ser periodicamente dividida entre os membros da comuna agrícola, de sorte que cada agricultor explora por conta própria os campos que lhe foram designados, apropriando-se individualmente dos frutos (MARX; ENGELS, 2013, p. 92).

Como se vê, “a casa privada, a cultura parceleira da terra arável e a apropriação privada dos frutos admitiam um desenvolvimento da individualidade, incompatível com as condições das comunidades mais primitivas” (MARX; ENGELS, 2013, p. 92). Agora, o indivíduo que trabalhava dispunha da possibilidade de desenvolver atividades de sua livre iniciativa, colhendo os frutos de seu esforço individual sem, com isso, desgarrar-se de sua respectiva entidade comunitária e de todas as garantias que este vínculo pode lhe propiciar. Eis o segredo da maior vitalidade da comuna russa, bem como os motivos que lhe permitiam ser combinada com os progressos técnicos da moderna indústria capitalista.

Se tais especificidades, em certa medida, explicam os motivos da vitalidade da comuna agrícola, de modo algum eliminam, no entanto, suas contradições. A começar por suas contradições internas, as quais Marx denominava de um “dualismo inerente à ‘comuna agrícola’” passível de, “com o tempo, tornar-se uma fonte de decomposição” (MARX; ENGELS, 2013, p. 93). Esse dualismo imanente consistia mais ou menos no seguinte: se, por um lado, essa configuração específica possibilitava um maior desenvolvimento do indivíduo, de onde advinha seu vigor, por outro, possibilitava também a gradual acumulação de um patrimônio mobiliário, abalando a igualdade econômica e social, “terminando por trazer à luz, no seio da própria comuna, um conflito de interesses que acarreta primeiramente a conversão da terra arável em propriedade privada” e, em seguida, a “apropriação privada das florestas, pastagens e terras ociosas etc., as quais já haviam se convertido em *anexos comunais* da propriedade privada” (MARX; ENGELS, 2013, p. 93). Como se nota, essas mesmas particularidades que permitiam, de algum modo ainda não totalmente esclarecido, o desenvolvimento da comuna agrícola para uma forma de organização social superior sem que, com isso, fosse necessário passar pelo longo purgatório da propriedade privada eram responsáveis, simultaneamente, por engendrar tendências internas no sentido de sua dissolução, no sentido de fazer prevalecer a propriedade privada sobre a propriedade coletiva.

Para além dessa contradição interna, existia ainda outro limite que, nos dizeres de Marx, constituía sua maior fragilidade:

Trata-se de seu isolamento, a falta de ligação entre a vida de uma comuna e a das demais, esse *microcosmo localizado* que não se encontra mais em parte alguma como característica imanente desse tipo, mas que, onde se encontra, fez surgir um despotismo mais ou menos central, que paira sobre as comunas. (MARX; ENGELS, 2013, p. 95)

Disso se segue que o desenvolvimento da comuna agrícola devesse seguir o curso predeterminado de sua dissolução? Segundo Marx, não

necessariamente. A seguinte disjuntiva se impõe: “ou o elemento da propriedade privada implicado nela prevalecerá sobre o elemento coletivo ou este último prevalecerá sobre o primeiro” (MARX; ENGELS, 2013, p. 93). Se a primeira alternativa poderia se realizar pelo mero desdobrar das contradições internas da comuna, pelo contínuo desenvolvimento da propriedade privada nela já implicada, bem como pela intervenção externa; para a realização da segunda alternativa, ou seja, para a comuna “tornar-se um ponto de partida direto do sistema econômico para o qual tende a sociedade moderna”, isto é, o socialismo, seria necessário que ela trocasse de pele sem, com isso, suicidar-se. Ou seja, “se apropriar dos frutos com que a produção capitalista enriqueceu a humanidade sem passar pelo regime capitalista” (MARX; ENGELS, 2013, p. 96).

Como se vê, se é verdade que Marx se afastou por completo da visão unilinear e determinista da história, tal como sustentavam os “marxistas” russos, de outra parte, também se afastou da concepção eslavófila característica do movimento *narodnik*, ao menos em sua faceta mais conhecida. Ao mesmo tempo em que reconhecia as contradições internas da comuna agrária, assinalava que nenhum futuro poderia ser conferido a essa comuna se, de algum modo, ela não se “apropriar dos frutos com que a produção capitalista enriqueceu a humanidade”. Somente assim, como insistia Marx nos sucessivos esboços e mesmo na versão definitiva enviada a Zasulich, a comuna poderia se tornar a “alavanca da regeneração social da Rússia” (MARX; ENGELS, 2013, p. 115).

Como, no entanto, essa possibilidade poderia ser efetivada? Como garantir a permanência da comuna agrícola sob a base das conquistas materiais da época capitalista? Ora, se tais escritos de Marx são fundamentais no esclarecimento das particularidades desta comuna agrícola, bem como na negação de que um devir inexorável estava reservado à Rússia, são decepcionantes do ponto de vista da resposta à presente questão. Afinal, não se indicam, de forma determinada, por quais vias essa emancipação da comuna poderia se comungar com os “frutos da produção capitalista”. É verdade que Marx tinha consciência do algo grau de abstração e indeterminação de sua elaboração tal como por nós exposta até aqui, tanto que dizia, em meados do primeiro esboço, ser “preciso descer da teoria pura à realidade russa” (MARX; ENGELS, 2013, p. 96).

Na sequência, procurando descer à realidade russa, Marx negava, com exemplos históricos, que os camponeses russos deveriam passar pelo mesmo processo que a Inglaterra. Explicava ele que não seria necessário expropriá-los diretamente para expulsá-los do campo, bastando privá-los “do produto do seu trabalho agrícola para além de uma determinada medida” (MARX; ENGELS, 2013, p. 96). Descrevia, então, os mecanismos fiscais e reformas efetivadas pelo estado russo que estavam a asfixiar cada

dia mais a comuna agrícola. E complementava: “À custa dos camponeses, o estado deu forte impulso aos ramos do sistema capitalista ocidental”, no entanto, “sem desenvolver de nenhum modo as capacidades produtivas da agricultura” (MARX; ENGELS, 2013, p. 96). E dizia com todas as letras que para “salvar a comuna russa é preciso que haja uma revolução russa. De resto, os detentores dos poderes políticos e sociais fazem o melhor que podem para preparar as massas para essa catástrofe” (MARX; ENGELS, 2013, p. 100). Ainda assim, uma vez mais, não era explicitado por que meios, sobre que base social e política essa revolução poderia ser levada a cabo.

É verdade que, com relação ao isolamento das comunas agrícolas, Marx dizia ser um “obstáculo muito fácil de eliminar” desde que a instância governamental fosse substituída “por uma assembleia de camponeses eleitos pelas próprias comunas e servindo de órgão econômico e administrativo dos seus interesses” (MARX; ENGELS, 2013, p. 95). O que foi reafirmado de forma mais sucinta no segundo esboço. Dizia, ainda, que os agricultores, mas não exclusivamente a “comuna agrícola”, uma entre as várias formas de propriedade fundiária na Rússia, eram a “maior força produtiva da Rússia” (MARX; ENGELS, 2013, p. 95). No entanto, como conferir tal poder às comunas? Ou, o que é mais importante, como destruir o estado russo com todas as medidas que, tal como exposto pelo próprio Marx, estavam a deteriorar cada vez mais essa forma de propriedade? No segundo esboço, justamente em seu último parágrafo, esta questão era posta diretamente pelo próprio Marx. Ali ele dizia que, “deixando de lado toda a questão mais ou menos teórica”, era um fato que a própria existência da comuna estava ameaçada por todos os lados. E isso não era tudo. “O interesse dos proprietários de terras é constituir os agricultores mais ou menos bem situados como classe média agrícola e transformar os camponeses pobres – isto é, a massa – em simples assalariados”. E terminava com a questão fundamental que acima aludimos: “E como resistiria uma comuna moída pelas exações do estado, pilhada pelo comércio, explorada pelos proprietários de terras, minada em seu interior pela usura?” (MARX; ENGELS, 2013, p. 95). Ora, com essa indagação termina o segundo esboço, sem qualquer resposta à questão posta.

Mais ainda. Nos sucessivos esboços, era justamente esse trecho da elaboração que, descendo ao terreno mais concreto da realidade russa, procurava explicitar por que meios seria possível uma revolução russa de modo a permitir a regeneração da comuna agrícola sob as bases materiais herdadas pela sociedade capitalista que foi paulatinamente se esvanecendo até que, por fim, no quarto esboço e na carta definitiva a Zasulich, desapareceu por completo. Se Marx abria, com toda certeza, a realidade russa para outras possibilidades que não fosse o lento penar no modo de produção capitalista, ele não conseguiu encontrar, ao menos no chão da

realidade russa de sua época, uma elaboração mais determinada que permitisse vincular as particularidades russas de então à universalidade da revolução socialista. Não é de se surpreender que, ao final, apenas uma curta carta tenha sido enviada a Zasulich, sem que o cerne da questão pudesse ser satisfatoriamente esclarecido. Afinal, como dissemos e convém repetir, Marx não conseguira superar o aspecto teórico-abstrato de sua elaboração, não conseguira “descer da teoria pura à realidade russa”, vinculando suas particularidades a uma finalidade histórico-universal. Em suma, a análise de Marx da questão em tela terminava de forma aporética.

Sua conclusão mais precisa, mas ainda indeterminada, já que permanece sem esclarecer em que consistiria uma eventual revolução russa, é aquela do “Prefácio” à edição russa do *Manifesto comunista*, datado de 1882, quando anunciava, em relação ao problema aqui tratado que a “única resposta possível é a seguinte”:

se a revolução russa constituir-se no sinal para a revolução proletária no Ocidente, de modo que uma complemente a outra, a atual propriedade comum da terra na Rússia poderá servir de ponto de partida para uma evolução comunista (MARX; ENGELS, 2013b, p. 95).

Se os limites assinalados acima são oriundos de uma análise ainda insuficiente de Marx ou, então, são próprios à sociedade russa nos últimos decênios do século XIX – esta é uma questão que não pretendemos de modo algum responder neste espaço.

Considerações finais

Como podemos perceber, se é verdade que Marx não chegou a uma conclusão determinada sobre os caminhos possíveis para uma revolução socialista na Rússia de então, esse fato apenas confirma que ele jamais elaborou um esquema geral da história, uma teoria universal que é capaz de indicar todos os caminhos de antemão. Mas isso não é tudo. No exame das particularidades da comuna agrícola russa, de seus limites e potencialidades, de seu papel na sociedade russa em seu conjunto, não foi possível extrair determinações que permitissem vincular, objetivamente, as necessidades imediatas do campesinato russo às necessidades históricas do proletariado. Isto é assim ainda que, abstratamente, tenha sido possível afirmar que, se combinada a uma revolução proletária no Ocidente, a “comuna agrícola” poderia servir de ponto de partida para uma evolução comunista na Rússia.

Fica patente, então, que *O capital* de Marx, longe de indicar os caminhos e descaminhos de qualquer nação, nem sequer garantia, *a priori*, que um dado problema social pudesse encontrar nele sua solução. O exame

das particularidades nacionais, à luz de *O capital* e não contra ele, é uma tarefa permanente e das mais complexas para qualquer marxista disposto a buscar os caminhos entre o especificamente nacional e a universalidade da revolução socialista, entre as contradições específicas de uma dada nação e as contradições do modo de produção capitalista.

Ora, apesar da importância teórica inquestionável desses escritos de Marx sobre a comuna agrícola russa, hoje sabemos que ela não sobreviveu. Sua existência, já bastante deteriorada à época de Marx, deu seus últimos suspiros com as reformas de Stolypin sob o tsar Nicolau II. De qualquer modo, foi negando a tese unilinear da história de Plekhânov – e, ao mesmo tempo, centrando todos os esforços possíveis na correta compreensão das particularidades nacionais russas, no entanto, sem autonomizá-las, como faziam os *narodniki* – que os bolcheviques, em outro ambiente histórico, agora marcado por um potente proletariado urbano, conseguiram depor o tsarismo e conduzir os trabalhadores e camponeses, e suas organizações, os soviets, ao poder. Nesse sentido, enquanto realização do projeto histórico encerrado em *O capital* a partir das especificidades que cada contexto sempre impõe, a Revolução Russa de 1917 pode ser considerada, como nenhuma outra revolução do século XX, a realização de *O capital* de Karl Marx.

Referências bibliográficas

- BROUÉ, Pierre. *História da Internacional Comunista 1919-1943: a ascensão e a queda*. São Paulo: Editora Sundermann, 2007.
- DROZ, Jacques. *História geral do socialismo* v. II. Lisboa: Livros Horizontes, 1972.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere* v. I, II, III. 3. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- MARX, KARL. *Contribuição para a crítica da economia política*. Lisboa: Editorial Estampa, 1971.
- _____. *Escritos sobre Rússia* v. I: La historia diplomática secreta del siglo XVIII. México: Cuadernos Pasado y Presente, 1979.
- _____. *Crítica do nacionalismo económico*. Lisboa: Antígona, 2009.
- _____. *Nova Gazeta Renana*. São Paulo: Educ, 2010.
- _____. *Grundrisse*. Rio de Janeiro: Boitempo, 2011.
- _____. *As lutas de classes na França*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *O capital* l. I. Rio de Janeiro: Boitempo, 2013.
- _____; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____; _____. *Imperio y colônia: escritos sobre Irlanda*. México: Pasado y Presente, 1979.
- _____; _____. *Lutas de classes na Rússia*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MCLELLAN, David. *Karl Marx: vida e pensamento*. Petrópolis: Vozes, 1990.

OLIVEIRA, Lelita. “O socialismo dos engenheiros em face do *Manifesto* propriamente operário”. In: TOLEDO, Caio Navarro de (Org.). *Ensaio sobre o Manifesto comunista* v. 1. São Paulo: Xamã, 1998, pp. 11-44.

SODRÉ, Nelson Werneck. “O conceito de modo de produção e a pesquisa histórica”. In: LAPA, José Roberto do Amaral (Org.). *Modos de produção e realidade brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1980.

STÁLIN, J. *Materialismo dialético e materialismo histórico*. São Paulo: Global, 1982.

Recebido: 4 de janeiro de 2017

Aprovado: 8 de abril de 2017

Apontamentos sobre a categoria “progresso” no Lukács tardio

Vânia Noeli Ferreira de Assunção¹

Resumo:

Objetivamos entender o significado da categoria “progresso” nos trabalhos de maturidade do filósofo húngaro Gyorgy Lukács (1885-1971). Nas suas últimas obras, Lukács envida esforços para deslindar os fundamentos ontológicos do ser social presentes na obra marxiana e refundar o marxismo a partir de um retorno a Marx, tarefa hercúlea e revolucionária na sua época como na nossa. Lukács demonstra que a categoria progresso é central à compreensão ontológica do caráter do genérico do ser social: contraditória, não linear, indene aos valores humanos, objetivamente constatável quando a história é perspectivada em sua totalidade. Estudamos tal categoria a partir de uma análise imanente de textos lukacsianos, em que se destacam os complexos categoriais, suas inter-relações e determinações mútuas, nos limites cabíveis em um artigo.

Palavras-chave: Progresso; marxismo; gênero humano; ontologia do ser social.

Notes on the “progress” category in late Lukács

Abstract:

This article aims at to understand the meaning of the “progress” category in maturity works of Hungarian philosopher G. Lukács (1885-1971). In his later works Lukács concentrates on unveiling the ontological fundamentals of social being present in the Marxian work. He also concentrates on reestablishing Marxism from a return to Marx, herculean and revolutionary task in his time, as well as today. The progress category was chosen because it is central to understand the general nature of social being in Lukacsian ontology. Lukács demonstrates that it is a fundamental category in ontology of social being itself: contradictory, nonlinear, unscathed by human values, which can be objectively observed when the aim is history in its entirety. This article studies the progress category from an immanent analysis of Lukacsian text, in which the categorical complexes, their interrelations and mutual determinations are highlighted.

Key words: Progress; Marxism; mankind; ontology of social being.

¹ Professora da Universidade Federal Fluminense (UFF – Rio das Ostras). A autora agradece aos pareceristas anônimos da *Verinotio*, a Ester Vaisman e a Vitor Sartori pelos valiosos comentários a versões anteriores deste texto.

Introdução

O pensador húngaro György Lukács (1885-1971) teve uma longa, rica e, felizmente, produtiva vida intelectual, gabaritando-se como “um dos pensadores mais marcantes da cultura marxista contemporânea”, avaliação que não advém só de seus discípulos, “mas também de seus próprios adversários” (VAISMAN, 2013, p. 294). Lukács legou à filosofia marxista uma obra densa e profunda que reafirma enfaticamente o marxismo como *filosofia*, apoiada criticamente sobre as conquistas realizadas no decorrer da história pela cultura universal da humanidade. Rejeitava a inclusão de elementos estranhos à essência do pensamento marxiano e dedicou-se com afinco à sua redescoberta, produzindo uma obra que impressiona pela sua extensão – trata-se de “uma das mais volumosas elaborações individuais do nosso tempo”, segundo Netto –, mas também por sua diversidade e sua riqueza, compondo um universo temático substancial que é “enfrentado sem nenhuma concessão aos preconceitos dos ‘especialistas’ que compartimentalizam o conhecimento em ‘saberes’ autônomos” (NETTO, 1983, pp. 7-8).

Teórico de tão diversificados interesses, Lukács também teve não poucos adversários e críticos. Especialmente a sua ontologia foi recebida já no primeiro momento com desconfiança “pelos representantes de todas as orientações da literatura crítica, pelos filósofos analíticos, neopositivistas, fenomenólogos, por leigos (...), mas também, na primeira linha, por marxistas ortodoxos” (OLDRINI, 2002, p. 49). Por isso, principalmente, Lukács seria um verdadeiro exilado dos debates contemporâneos (NETTO, 2002, p. 78). Como lembra Tertulian, entretanto, não se pode desprezar tão facilmente a obra lukacsiana: “Vasta empreitada de renovação do marxismo, (...) é uma construção teórica muito sólida para ser expedida por fórmulas polêmicas e por julgamentos apressados, independente de concordarmos ou não com suas conclusões filosóficas” (TERTULIAN, 2007, p. 39). Igualmente, para Netto, antes de subestimar ou entronizar, ainda é necessário pesquisá-la, compreendê-la e, quando for o caso, criticá-la (NETTO, 2008, p. 48).

Para dar conta dessa tarefa, inobstante avanços incontestáveis nos últimos anos, facilitados pela publicação de importantes obras lukacsianas na língua vernácula, ainda faltam estudos de caráter monográfico sobre diversos aspectos de sua teoria – algo necessário tendo em vista o caráter acidentado e a complexidade da obra lukacsiana. É nesse esforço que se inscreve o presente texto. Com o fito de contribuir para os debates marxistas em torno da categoria “progresso”, propomo-nos a reconstituir a tematização de Lukács sobre o tema, tal como expressa na sua obra de

maturidade. Trata-se de uma das categorias fundamentais para compreender temas muito importantes no interior do pensamento lukacsiano e tem locus de exposição privilegiada em seu último texto, *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*.

Iniciaremos com uma breve exposição sobre a construção histórica do conceito de progresso segundo o autor em tela. Em seguida, abordaremos a relação entre progresso e desenvolvimento do gênero e da individualidade humanas, além do surgimento das diferenciações sociais e do enriquecimento processual da personalidade humana – recortando tais temas, muito complexos e abrangentes, ao estritamente necessário ao entendimento do nosso objeto. Depois, entrando mais diretamente no assunto que nos interessa, buscaremos entender o que é e o que não é progresso no interior da ontologia explicitada por Lukács e fecharemos abordando o capitalismo como momento de um processo que põe novas e importantes possibilidades ao desenvolvimento humano, mas não as efetiva. Nosso trabalho faz uma análise imanente de textos do Lukács tardio, em que se destacam os complexos categoriais, suas inter-relações e determinações mútuas relativas à categoria – sempre no interior dos limites cabíveis em um artigo, sem a pretensão de esgotar tão intrincado assunto.

A burguesia e a noção de progresso

De acordo com Lukács, as revoluções burguesas, especialmente a Francesa – com a difusão do nacionalismo e a evidenciação dos vínculos da história nacional com a mundial, sob forte influência do Iluminismo – colocaram possibilidades concretas para a compreensão do caráter histórico do desenvolvimento das sociedades humanas. Concomitantemente, nascia uma crítica regressiva do capital e de suas mazelas, contrapostos de forma artificial a um idílico período anterior, a Idade Média. Crítica das revoluções e do Iluminismo, esta tendência via a história como um desenrolar calmo, sem turbulências, naturalizado, cujas modificações, espreiadas por longo tempo, não alterariam as instituições consagradas.

Contra essa visão linear e unívoca se insurgiu uma parte dos representantes filosóficos do período pós-Revolução Francesa. Fazendo a defesa pós-revolucionária do progresso, estes se centravam na necessidade histórica da Revolução, apresentada como ponto alto de um processo longo e gradual (em contraste com a percepção regressiva de “catástrofe natural”), bem como apontavam este caminho como o único possível para o futuro da humanidade. Para esta nova concepção, não há contradição entre revolução e progresso histórico: “a racionalidade do progresso humano é desenvolvida de modo cada vez mais acentuado a partir do conflito interno das forças sociais na própria história”, a qual deveria ser portadora e realizadora do

progresso (LUKÁCS, 2011, p. 43). Esta etapa histórica teve em F. W. Hegel (1770-1831) sua máxima expressão filosófica, ao defender as revoluções (impulsionadas por forças motoras intrínsecas à história) como componentes orgânicos necessários da evolução, e a humanidade como resultado de um grande processo histórico.

O novo humanismo presente nesta concepção de progresso implicava a defesa das conquistas das revoluções como partes não descartáveis do desenvolvimento histórico da humanidade. Mesmo com seu pronunciado idealismo – a razão seria o verdadeiro guia da história –, ao explicitar o caráter contraditório do progresso, chegou a uma visão parcialmente correta e incompleta deste, limitado pelo seu próprio horizonte histórico: pôde compreender a necessidade das revoluções pretéritas e suas implicações afirmativas e positivas no presente, mas só pôde ver o futuro como uma plácida evolução a partir das conquistas passadas. Para Lukács, a visão idealista de progresso dificulta o conhecimento adequado da historicidade, pois a fetichização da *ratio* corre o risco de relacionar “de modo demasiadamente direto o decurso histórico ao conceito (e a um conceito deformado pela abstração) e, por isso, não só de negligenciar o ser-propriadamente-assim de fases e etapas importantes, mas também, ao hiper-racionalizar o processo global”, redundar em fatalismo finalístico em termos teleológicos (LUKÁCS, 2012, p. 370). Foi este o caminho percorrido por Hegel.

Ainda assim, aquela concepção pós-revolucionária do humanismo burguês denunciava as contradições do progresso e fazia uma crítica verdadeira do presente, diferentemente do que conseguiria produzir o pensamento burguês após a Revolução de Julho de 1848, quando se encerrou o período da defesa histórica do progresso contra a reação romântica e se abriu o debate sobre a própria sociedade burguesa. Novas forças sociais se puseram em cena, com inovadoras formas de luta e de ideologia. A concepção de história dos trabalhadores desenvolvia-se a partir da crítica do que de melhor havia sido produzido pelo pensamento burguês. De outra parte, as ideologias da burguesia decaíam ao nível da apologética vulgar e tornavam-se paulatinamente mais difíceis as pesquisas honestas, que conseguem revelar e criticar as contradições do progresso. Se, por um lado, esta mudança teve a positividade de abandonar o sabidamente exagerado idealismo hegeliano, a noção de progresso que expressa acabou por sofrer uma regressão: “Na medida em que uma ideologia do progresso continua a dominar – e ainda será, por um bom tempo, a ideologia dominante da burguesia liberal –, todo elemento de contradição é eliminado; daí resulta a concepção da história como evolução contínua, linear” (LUKÁCS, 2011, p. 214). Em poucas palavras, o pensamento burguês da era da decadência ideológica desta classe nega o caráter contraditório do

progresso humano e o sentido evolutivo da história, que em muitos casos passa a ser visto como um movimento eterno de repetição de fatos passados. De germes de uma apreensão correta sobre a situação histórica, transformaram-se em obstáculos à apreensão científica desta, ao não mais apreenderem a peculiaridade das etapas do processo histórico – ou só o fazerem de forma evolucionista, superficial, linear, focada na singularidade dos eventos ou tomando como equivalentes as estruturas do passado e as do presente (LUKÁCS, 2011, p. 217).

Anacronismo, evolucionismo, abstração generalizante ou empirismo: estes são os resultados da regressão teórica a que chegou a apreensão da história pelo pensamento burguês após 1848. Em certas vertentes desta concepção, o progresso é apreendido de forma unilateral, captado por apenas um aspecto com base no qual é afirmada a existência de um desenvolvimento generalizado. É contra esta visão, muito difundida, simplista e vulgarizada de progresso que muitos críticos se voltam, atualmente. Contrapondo-se a ela, certas correntes culturais, especialmente as herdeiras do romantismo (como a *Kulturkritik*, cf. LUKÁCS, 2012, p. 381), apontam a existência de contradições e retrocessos em determinados aspectos para negar *in totum* a existência do progresso ou considerá-lo algo meramente subjetivo. O que une as duas posições é o fato de que, em ambas, “momentos singulares – muitas vezes, todavia, importantes – são amplificados em critérios únicos da totalidade do processo” (LUKÁCS, 2012, pp. 380-1).

O marxismo vulgar normalmente segue, de forma pura ou mista, o idealismo ou o empirismo. O dogmatismo stalinista caminha, as mais das vezes, pela via da fetichização da *ratio*, incorporando de uma forma muito simplória a concepção filosófico-racionalista do progresso elaborada por Hegel sob a pretensão de torná-la materialista e associá-la à predominância do econômico. Já outras vertentes do marxismo, muito difundidas, tendem à fetichização empirista, ou seja, diante das coisas imediatas, apaga suas contradições mais profundas e seus vínculos com as legalidades fundamentais de forma objetivista e limitadora (LUKÁCS, 2012). Seja pela via da hiper-racionalização, seja pela da fetichização empirista, há uma homogeneização (portanto, uma simplificação e uma deformação) da imagem que o pensamento forma da realidade, especialmente por se ignorarem relações categoriais ontológicas fundamentais, como fenômeno-essência e singularidade-universalidade.

Esclarecidas essas questões preliminares sobre as diferentes acepções de progresso desenvolvidas no decorrer da dominação burguesa – as noções iluminista, idealista, burguesa apologética e marxista vulgar –, passemos ao debate sobre as interdeterminações entre progresso e gênero humano.

Produção social da generidade e da individualidade

Lukács reconhece a existência de três tipos do ser: o *inorgânico*, o *orgânico* e o *social*². Cada uma destas formas representa um momento, ao mesmo tempo, mais diversificado e distinto em relação ao outro, mas mantém com o anterior laços insuprimíveis. Assim, a natureza biológica está em relação com a natureza inorgânica, pois só a partir da primeira é que a vida pode se pôr e se desenvolver, enquanto o ser social possui características, como a objetividade, que também se apresentam nos dois outros tipos; contudo, nele emergem categorias absolutamente distintas e descontínuas em relação às demais formas do ser. Se os diversos tipos se distinguem uns dos outros, ao mesmo tempo em que preservam em si elementos dos modos do ser anteriores, o progresso consiste justamente em que “as categorias operativas correspondentes ao próprio ser paulatinamente atingem uma superioridade no confronto em relação àqueles originários, e no curso da transição assumidos” (LUKÁCS, 2010, p. 314). Ou seja, *o progresso é medido pela predominância das categorias próprias a cada tipo do ser em relação ao que o antecede*. As categorias que constituem a peculiaridade da nova forma do ser determinam sua diferença específica e, preponderantemente, sua tendência de desenvolvimento, em

² Lukács salienta que não tem a intenção de fazer uma ontologia da natureza, como o fez N. Hartmann, e se atém ao ser social. Neste mister, ele aponta como novidade do pensamento marxiano justamente o fato de reconhecer a natureza como fundamento (orgânico e inorgânico) do ser social. Não há em Marx a tradicional exclusão entre natureza e sociedade, reconhecidas como complexos distintos que entabulam entre si inter-relações de mútua determinação. Daí que a categoria especificadora do ser social seja a do *pôr teleológico*, pelo qual a natureza passa a ser regida e mediada pela consciência, dando origem a novas objetivações que são causalidades postas: “historicamente, é indubitável que o ser inorgânico aparece primeiro e que dele (...) provém o ser orgânico, com suas formas animais e vegetais. E desse estado biológico resulta depois, através de passagens extremamente numerosas, aquilo que designamos como ser social humano, cuja essência é a posição teleológica dos homens, isto é, o trabalho” (LUKÁCS, 1999, p. 145). Com isso, fica ressaltado que “com a sociedade surge um ser novo e específico” (LUKÁCS in HOLZ; KOFLER; ABENDROTH, 1969, p. 20). Donde sua crítica a Hartmann: “Hartmann simplesmente considera os graus do ser dados e, apoiado nisso, empreende a investigação do seu ser-assim. (...) Ele ignora ontologicamente a gênese e, por isso, naturalmente tem de arcar, metodologicamente, com as consequências dessa cegueira em relação a um problema central; isso logo fica manifesto no fato de não haver, em sua ontologia, nenhum estrato do ser social.” (LUKÁCS, 2012, pp. 157-8) Lukács distancia-se, ademais, das concepções metafísicas da sociabilidade, ao tempo em que se afasta dos equívocos autodiagnósticos de sua transição para o marxismo acerca da concepção de natureza e sua relação com a sociabilidade: “O erro ontológico fundamental de todo o livro é que eu, na verdade, reconhecia apenas o ser social como ser e rejeitava a dialética da natureza. O que falta à *História e consciência de classe* é a universalidade do marxismo segundo a qual o orgânico provém do inorgânico e a sociedade, por intermédio do trabalho, da natureza orgânica.” (LUKÁCS, 1999, p. 78)

que aquelas qualidades mais complexas e evoluídas vão subsumindo as menos evoluídas e mais simples.

No tocante, especificamente, ao ser humano, saliente-se que constitui *uma forma de ser inteiramente nova*: trata-se de um *ser social*, não natural, cujas objetividade e subjetividade são postas pela sua própria práxis, são produto da própria atividade humana, por um longo e penoso processo do qual os membros singulares participam sem necessariamente terem consciência da totalidade e cujo produto final não é controlado nem controlável. Embora seja incapaz de se desvincular totalmente da esfera inorgânica (basta pensar na lei da gravidade, por exemplo) e permaneça inescapavelmente um ser biológico, o ser social vai se afastando gradualmente, embora nunca por completo, das determinações naturais e vive cada vez mais segundo categorias criadas por ele próprio, que não têm paralelo na natureza. A tal ponto que “o natural nele e em seu ambiente (socialmente) remodelado é cada vez mais fortemente dominado por determinações do ser social, enquanto as determinações biológicas podem ser apenas qualitativamente modificadas, mas nunca suprimidas de modo completo” (LUKÁCS, 2010, p. 80). Em síntese, para Lukács, que se baseia em evidências documentais (textos marxianos de 1844 ao fim da vida), Marx tinha como critério – ontológico – para aquilatar o progresso humano justamente a *intensificação do caráter social e a extensão da socialidade*, concomitante ao retraimento do domínio da naturalidade; em outros termos, a ampliação do conjunto das relações sociais que possibilita a própria existência dos indivíduos; ou, ainda, o *desenvolvimento da genericidade especificamente humana* (em sua forma nova, a da sociabilidade, tendencialmente omnilateral, que constitui a essência humana).

O longo, contraditório e infinito processo de desenvolvimento humano é possibilitado pelo desenvolvimento das forças produtivas, momento central do afastamento das barreiras naturais, possível porque os homens, diferentemente dos animais, a partir de um salto ontológico no processo evolutivo, alcançaram uma *adaptação ativa* à natureza. Esta é ontologicamente distinta da adaptação passiva, espontânea, cujo fundamento é biológico e, portanto, relativamente estático: consiste em que, a partir de um conhecimento prévio das leis da natureza, os homens a transformam, imprimindo nela seus objetivos antecipados no pensamento – os *pores teleológicos conscientes*, cerne daquela adaptação ativa.

É por meio do trabalho, em cujos objetos estão plasmados aqueles pores teleológicos, que o homem promove o afastamento das barreiras naturais, decorrendo daí o domínio sempre crescente e decisivo das categorias sociais puras na esfera desse ser. A partir do momento em que apela à natureza externa em vez de contar apenas com o próprio corpo, o ser

social põe-se a possibilidade de um desenvolvimento quase ilimitado. De fato, mesmo nas suas formas mais básicas, a adaptação ativa significa uma importante mudança qualitativa, dado que a consciência necessariamente intervém no processo, por meio dos pores teleológicos. Embora surjam também tipos novos de atividades que, por vezes, suscitam mudanças biológicas adjacentes, as transformações culturais e subjetivas ganham maior relevo, pois “constrangem os seres humanos a modificar o conteúdo e a forma em seus modos de comportamento de acordo com os pressupostos necessários de suas atividades” (LUKÁCS, 2010, pp. 315-6). As categorias que expressam este novo modo do ser compartilham as mesmas bases objetivas com as que surgiram em estágios precedentes, mas, e aqui diferem totalmente daqueles, são *atos de pôr conscientes*, possuem uma unicidade com uma dupla fisionomia (subjetiva e objetiva). Há, pois, uma confluência entre um fator objetivo e outro, subjetivo, que leva os homens a novo patamar, a um autodesenvolvimento pela transformação dos objetos.

Destaque-se aí a forma específica de produção e reprodução da vida humana – *lato sensu*, a economia– e o predomínio que ganha na constituição processual da própria humanidade. Como é necessário ao homem produzir para viver, esta produção (e reprodução) da própria vida é o fundamento ontológico último (econômico) de sua existência. Assim, as categorias econômicas são os principais veículos de transformação e só aquelas categorias com efetivas raízes na economia podem se tornar determinantes. Note-se, porém, que o significado da *prioridade ontológica* da economia

expressa o simples fato de que a existência social da superestrutura pressupõe sempre, no plano do ser, o processo da reprodução econômica, que tudo isso é ontologicamente inimaginável sem economia, ao passo que, por outro lado, faz parte da essência do ser econômico que ele não possa se reproduzir sem trazer à vida uma superestrutura que, mesmo de modo contraditório, lhe seja correspondente (LUKÁCS, 2012, p. 408).

A prioridade ontológica da economia não implica hierarquia, superioridade ontológico-valorativa em relação a outros momentos, com os quais mantém relações de influência mútua, mas se refere a um fundamento último inescapável e produtor de outros complexos sociais. A ideia de que a causação possa significar uma relação de valor é claramente qualificada por Lukács como mero preconceito mecanicista naturalista. Frise-se, por fim, que a determinidade econômica não pode ser vista como determinismo unívoco e necessário, dado que o fato de a economia ser base inevitável da existência humana ao mesmo tempo possibilita e torna potencialmente inevitáveis as decisões alternativas que só podem ser tomadas individualmente. Como enfatiza continuamente Lukács, “a economia se

constitui a partir das posições teleológicas dos indivíduos”, que são “o conteúdo objetivo das decisões em cada ato econômico” e cujo espaço de atuação “se estende a toda a economia” (LUKÁCS *in* HOLZ; KOFLER; ABENDROTH, 1969, p. 120).

Com base na atuação dos homens, Lukács salienta, seguindo Marx, que “na economia existem, podemos dizer, três grandes complexos dinâmicos desenvolvendo-se ininterruptamente no curso da evolução da humanidade, independentemente daquilo que querem ou quiseram os portadores desse desenvolvimento” (LUKÁCS *in* HOLZ; KOFLER; ABENDROTH, 1969, p. 120). O primeiro é a redução tendencial do tempo de trabalho socialmente necessário à reprodução física do homem. O segundo complexo mencionado por Lukács é o recuo das barreiras naturais, a socialização crescente do processo de reprodução: “tanto quantitativa quanto qualitativamente, diminui de modo constante o papel do elemento puramente natural” (LUKÁCS, 2007, p. 238), de forma que “as categorias sociais formam uma trama de nexos que se eleva sobre a existência humana fisiologicamente considerada e chega mesmo a modificá-la” (LUKÁCS *in* HOLZ; KOFLER; ABENDROTH, 1969, p. 121). E, por fim, a terceira orientação evolutiva, umbilicalmente ligada às outras duas: “o desenvolvimento econômico cria ligações quantitativas e qualitativas cada vez mais intensas entre as sociedades singulares originariamente pequenas e autônomas, as quais – de modo objetivo e real – compunham no início o gênero humano” e que se realiza concretamente gerando “os mais graves e ásperos conflitos” para os homens (LUKÁCS, 2007, p. 238). Este processo é resultante de séries causais desencadeadas pelo conjunto da sociedade, mas seu desenrolar não tem uma finalidade.

O referido desenvolvimento é uma síntese das atividades humanas, mas não um aperfeiçoamento delas, direcionado por uma teleologia; “por isso, tal desenvolvimento destrói continuamente os resultados primitivos que, embora belos, são economicamente limitados; por isso, o progresso econômico objetivo aparece sempre sob a forma de novos conflitos sociais” (LUKÁCS, 2007, p. 239).

Por meio das três tendências intensivas e extensivas de transformação o ser social chega à sua própria forma, o homem torna-se pessoa humana, afastando-se do meramente natural. A mencionada diminuição na quantidade de trabalho socialmente necessário à reprodução humana é apenas uma face do complexo, que tem como outro lado o desenvolvimento das capacidades dos homens singulares. Para efetivar na natureza suas prévias ideias, os seres sociais são postos em face de uma grande multiplicidade de opções, diante das quais devem fazer escolhas. Assim, da relação com a realidade objetiva surgem novas capacidades psicológicas e cognitivas; as mudanças no processo produtivo fazem-se

acompanhar de transformações nos seres humanos que nele atuam direta ou indiretamente, tornando seu comportamento cada vez mais determinado pela sociedade. Estas decisões alternativas, a serem tomadas obrigatoriamente pelos membros singulares da sociedade, são o fundamento da formação do homem para a individualidade, possibilitam a constituição de órgãos para desenvolvimento próprio, diferenciam-se “seus modos de realização, de modo que, no curso desse processo geral, o ser humano não apenas se socializa mais decididamente, também em sua interioridade, mas ao mesmo tempo trilha, aos poucos, o caminho da mera singularidade para a individualidade” (LUKÁCS, 2010, p. 315).

O que se quer frisar é a *produção da própria personalidade humana*, ou seja, “a individualidade do ser humano em circunstância alguma pode ser uma qualidade originária, inata a ele, mas resultado de um longo processo de sociabilização da vida social do ser humano, um momento de seu desenvolvimento social” (LUKÁCS, 2010, p. 102). Nesse sentido, só numa fase particular da história da humanidade pode haver desenvolvimento da singularidade para a individualidade. Nesse processo, os “exemplares singulares também podem se tornar imediatamente portadores e órgãos das modificações na generidade” (LUKÁCS, 2010, pp. 91-2). Dito de outro modo, os dois polos do ser social – o gênero e a individualidade – só se desenvolvem de modo simultâneo, no processo em que a socialização predomina por sobre a naturalidade, em que “o homem, como simultaneamente produtor e produto da sociedade, realiza em seu ser-homem algo mais elevado que ser simplesmente exemplar de um gênero abstrato”, da mesma forma que o gênero, “no nível do ser social desenvolvido, não é mais uma mera generalização à qual os exemplares se ligam de modo ‘mudo’” (LUKÁCS, 2007, p. 239). Estes são, portanto, partes moventes e movidas, proponentes e receptivas, ou seja, sua atividade consciente sensível ocorre em condições concretas que lhes delimita o espaço de manobra, a possibilidade de sucesso etc. Evidencia-se, assim, que a individualidade não é uma forma natural do ser homem, mas resulta, pelo contrário, do processo histórico de enfrentamento do mundo e de relações metabólicas com a natureza que põem possibilidades à sociedade como um todo e, dessa forma, a premissa social para a individuação. Reconhecer na ação conjunta de séries causais econômico-sociais e nas reações humanas por ela provocadas o ponto a partir do qual nasce e se desenvolve a personalidade humana não diminui a importância e eficácia dos momentos subjetivos, antes ao contrário, pois apenas as questões postas pela imediatidade da vida dos singulares os força a se tornarem individualidades

– de outra forma, seriam mecanicamente derivados do desenvolvimento econômico³.

A socialidade – o outro polo do ser social, que está em unidade indissolúvel com a individualidade, embora em imediata separação dela – desenvolve-se concomitantemente. É alimentada – e alimenta – a individuação, dado que “a generidade humana não é capaz de desenvolver-se sem que os indivíduos tomem posições conscientes e práticas quanto aos problemas nela contidos” (LUKÁCS, 2010, p. 89). O impulso dominante desse desenvolvimento é tanto mais importante quanto mais complexa a sociedade, pois os diferentes modos de agir surgidos do conjunto pergunta-resposta impõem uma crescente diferenciação das formas de reação na reprodução da própria sociedade. A diferenciação resulta da adaptação do homem a seu entorno, ou seja,

do crescimento de suas capacidades em interação com a necessidade de estar à altura das tarefas novas a cada vez. Estas adaptações ao novo têm de realizar-se diretamente no indivíduo humano fisiológica e psicologicamente, mas desde o primeiro momento tomam uma generalidade social, porque as novas tarefas, as novas e modificadoras circunstâncias, têm uma natureza geral (social) e não admitem variantes subjetivo-individuais senão no marco do âmbito social (LUKÁCS, 1966, p. 22).

Por isso, as sociedades mais primitivas, mais determinadas pela natureza, só raramente exigem de seus membros posicionamentos em face de alternativas diversificadas.

O caráter histórico-concreto da generidade humana não é uma abstração frente ao indivíduo isolado e se trata, ainda, de algo muito distinto do caráter gregário que caracteriza certas espécies de animais, que é determinado biologicamente. A vida orgânica produz gêneros, e apenas

³ Assim, para Lukács, não existe uma necessidade absoluta guiando o processo, tendo em vista que as decisões dos seres humanos singulares podem mudar seus rumos. Como o ser humano “é um ser que responde, seu papel nesse curso histórico consiste em dar às questões colocadas pela sociedade respostas tais que, em suas consequências, sejam capazes de estimular, inibir e modificar etc. as tendências de fato operantes” (LUKÁCS, 2010, pp. 91-2). As ações dos seres humanos singulares podem, portanto, modificar as tendências ou reforçá-las, não sendo meros epifenômenos mecânicos delas. Por outro lado, as alternativas, que têm o pendão de retroagir sobre seu sujeito e transformá-lo, são sempre concretas, tendo em vista que se originam da inter-relação entre o homem singular e as circunstâncias sociais; com isso, cada uma das ações singulares “contém em si uma série de determinações sociais gerais que, depois da ação que delas decorre, tem efeitos ulteriores – independentemente das intenções conscientes –, produzindo alternativas de estrutura análoga e fazendo surgir séries causais cuja legalidade vai além das intenções contidas nas alternativas” (LUKÁCS, 2012, p. 345). Dito de outra forma, uma vez disparadas por atos individuais alternativos, as legalidades sociais objetivas ganham um raio de atuação deles independentes, configurando-se simultaneamente uma dependência e uma independência de produtos e processos específicos com relação aos atos individuais. Conquanto os processos sociais só se ponham por atos teleológicos dos indivíduos, a totalização resultante destes tem caráter casual, como já salientado.

gêneros, tendo em vista que os exemplares singulares nos quais este se encarna são passageiros e só o gênero se conserva estável. A relação entre os dois polos é puramente natural, sem intervenção da consciência, sem perpetuação dos conhecimentos adquiridos/agregados e sem que haja explicitação objetiva da unidade dual entre exemplar e gênero. Esta indissolução da unidade biológica e não consciente entre gênero e exemplar singular, esta imediata realização do gênero nos exemplares singulares – efetuada *neles* pelos desenvolvimentos biológicos, e não *por eles* – é bastante diferente da adaptação ativa, que só pode se realizar com a formação da consciência na pessoa. Em outros termos, os processos econômicos só se desenvolvem por meio de “pores teleológicos dos seres humanos (imediatamente, mas imediatamente apenas pelos indivíduos, os exemplares do gênero)” (LUKÁCS, 2010, p. 88).

Dessa maneira, conclui Lukács, a constituição do gênero humano – a superação do mutismo natural, orgânico – só se efetiva “quando todos os exemplares do gênero se tornarem capazes de, também como seres genéricos individuais, realizar a vida de uma tal generidade em seu próprio modo real de viver” (LUKÁCS, 2010, p. 321). Os indivíduos devem confirmar no seu ser e no seu saber a sua pertença ao gênero (que adquire aqui uma forma nova, a da sociabilidade). Não sendo os seres singulares meros receptáculos da generidade, mas também parte ativa desta – o gênero humano determina os homens singulares, ao tempo em que se ergue sobre sua existência e práxis –, todo desenvolvimento de um polo tem como contraparte o desenvolvimento do outro. Nesta relação,

o gênero se torna uma totalidade articulada, internamente diferenciada, cuja própria reprodução, altamente complicada, pressupõe e exige certas atividades, modos de comportamento etc. dos indivíduos que a ele pertencem, mas de modo que, de um lado, proporcione ocasião, caráter, espaço de manobra etc. para os pores teleológicos dos seres humanos singulares – determinando-os e concretizando-os amplamente – e, de outro lado, que também seja determinado, de maneira não irrelevante, em seu movimento total, por esses atos e impulsos individuais (LUKÁCS, 2010, p. 89).

O alargamento qualitativo e quantitativo das atividades humanas – agricultura, pecuária, divisão de trabalho etc. – e o aumento de sua heterogeneidade ampliam-se de maneira constante e necessária, intensiva e extensivamente, em cada exemplar e na totalidade da sociedade, obrigando o ser humano singular a dominar reações multifacetadas como aquela realidade e, ainda, a produzir uma unidade daquelas reações, “ordenar suas atividades também subjetivamente” (LUKÁCS, 2010, pp. 225-6).

As possibilidades variegadas – a motivação e o conteúdo possível do ato imediato – são, portanto, dadas num momento do desenvolvimento da

generidade humana; já as respostas primárias singulares são tomadas a partir deste fundamento, de forma que o processo da generidade (síntese dos atos singulares, também eles múltiplos e complexos) tem uma manifestação concreta no processo prático da reprodução dos exemplares. “Como o homem não pode agir em situações humanamente vazias, em cada um dos seus feitos, mesmo nos mais pessoais, como toda tentativa de realização dos seus pensamentos ou sentimentos pessoais partem de comunidades humanas” (LUKÁCS, 2010, p. 105).

Buscamos, neste item, clarificar como Lukács discute, reproduzindo o procedimento marxiano, o progresso tendo em vista sua posição na ontologia do ser social. Vimos que a economia, enquanto produção e reprodução cada vez mais sociais do ser humano, é o fundamento inescapável da existência da vida humana, fato ontológico básico que produz consigo – de forma não planejada, não mecânica e contraditória – “as faculdades dos homens, as energias dos complexos sociais, que realmente traduzem para a realidade o que é economicamente necessário, que aceleram, consolidam, favorecem e, em determinadas circunstâncias, até mesmo freiam ou impedem sua explicitação como realidade social” (LUKÁCS, 2012, p. 417).

Vimos que, para o pensador magiar, o progresso é constatável no desenvolvimento do ser social consciente de si mesmo, na crescente concretização da singularidade na individualidade e sua síntese no gênero humano, este também consciente de si. Assim, ser humano não é algo fixamente dado e seus dois polos constituintes – a generidade e a individualidade – são, ambas, não o ponto de partida, mas a resultante de um longo processo histórico de desenvolvimento e, portanto, elas próprias produto de um progresso. A fundamentação ontológica da personalidade se explicita no afastamento das barreiras naturais, pela atividade humana que transforma o mundo e a ele mesmo, que vai se construindo no singular e no plural, enriquecendo sua personalidade ao tempo em que se efetiva sua generidade. *Este é, para Marx e para Lukács, o padrão pelo qual se pode afirmar a existência de um progresso efetivo.*

Lukács remete a questão do progresso à posição que este ocupa no pensamento marxiano, no interior do que chama de *teoria ontológica do desenvolvimento do ser social*. É esta busca da concretude ontológica do progresso que lhe permite rejeitar as noções anteriores de progresso, sem, no entanto, abrir mão desta importante categoria histórica objetiva. Para ele, é o desenvolvimento das forças produtivas – que tem no caráter econômico seu momento preponderante, mas cuja complexidade ultrapassa de muito a economia – a base para o contraditório desenvolvimento humano, medido pela efetivação da generidade. E forças produtivas não são apenas técnica, conforme uma concepção vulgarizada. Lukács adverte:

A nossa tarefa, o que nos compete como marxistas seria, neste caso, afastar do cérebro dos homens o fatalismo fetichizado e mostrar que a técnica foi sempre apenas um meio no desenvolvimento das forças produtivas, que as forças produtivas em última análise são sempre os homens e as suas capacidades. (LUKÁCS in HOLZ; KOFLER; ABENDROTH, 1969, p. 57)

Trata-se, pois, de *desenvolvimento das capacidades humanas*, que ocorre com intensa contradição imanente. Não há no pensamento marxiano reproduzido por Lukács nenhuma apologia, como não há uma negação de uma evidência ontológica. Segundo o filósofo, Marx

descobre nesse âmbito um processo ontológico, ainda que contraditório, no qual resulta claro que a essência do desenvolvimento ontológico reside no progresso econômico (que diz respeito, em última instância, ao destino do gênero humano) e que as contradições são formas fenomênicas – ontologicamente necessárias e objetivas – desse progresso (LUKÁCS, 2012, p. 321).

Marx apõe o desenvolvimento das forças produtivas – visto em sua totalidade, não apenas na facticidade dada na economia – no quadro mais geral “igualmente objetivo dos efeitos exercidos por esse desenvolvimento econômico sobre os homens nele envolvidos (os quais o produziram na prática)” (LUKÁCS, 2012, p. 321). Assim, a linha ontológica tendencial do desenvolvimento do gênero humano está claramente demarcada, mas atravessada por contradições que, por vezes, parecem conduzir em direção oposta.

Seguindo o raciocínio lukacsiano, vimos que o gênero humano cria diferenciações novas e sempre mais acentuadas que possibilitam ao exemplar singular se efetivar como individualidade. Resta abordar que esta diversidade tem desde logo um caráter não unitário, e é do que trata o próximo item.

Desenvolvimento social e estranhamento

Dentre as diversas diferenciações desafiadoras com que se defrontam os seres sociais no decurso de sua história, destaca-se, a partir de certa fase de desenvolvimento, a desigualdade social. As classes sociais antagônicas nascem no momento em que haja tal avanço na produção que gere excedentes, o que possibilita a alguns seres humanos deixarem de se dedicar diretamente às tarefas adstritas à manutenção da vida. A ampliação dos frutos do trabalho para além do necessário à mera existência possibilita, entre outras consequências (num processo complexo e repleto de mediações e contradições que não é possível abordar aqui), a tomada dos verdadeiros produtores dos frutos desse trabalho excedente e das condições

sociais de sua produção, que se tornam propriedade de uma minoria não trabalhadora. Os antagonismos de classes, cuja primeira forma histórica é a escravidão, põem na ordem do dia a questão da oposição de interesses, implicando que a sociedade torna-se alvo de projetos opostos, diante dos quais cada homem singular é chamado a tomar uma posição. A apropriação do mais-trabalho por seres humanos outros que não seus produtores implica o antagonismo dos interesses vitais imediatos daquela sociedade, os quais só serão reguláveis por meio da violência. Nasce uma contradição da relação do singular com o gênero, que não pode ser mais direta e geral.

Para Lukács, não obstante, a gênese social das classes implica um progresso efetivo em relação à determinação da naturalidade (e, assim, por exemplo, de condições de escassez) e estas se mostram indispensáveis, num primeiro momento, para o funcionamento da sociedade e para o desenvolvimento da genericidade e da individualidade:

A classe, no sentido verdadeiro, estrito, já é produto dessa socialização da sociedade, portanto, neste sentido, é qualitativamente distinta de diferenciações anteriores, socialmente contraposta: ela não substitui a confrontação da personalidade humana casualmente formada com o conjunto da sociedade, por meio de mandamentos e proibições – nascidos de um vínculo social ainda “natural” –, mas pode conferir precisamente às reações da pessoa singular casualmente criada na sociedade impulsos para sua intensificação omnilateral. (LUKÁCS, 2010, p. 240)

Com a divisão do trabalho surge a possibilidade de aprendizado, da prática repetida e, portanto, do aprimoramento do desempenho de determinadas atividades. Aumenta ainda mais a produção, crescendo também, proporcionalmente, a possibilidade e a necessidade de realizar intercâmbio com outros grupos que também produzem excedentes. Assim, em diversos aspectos, nestas sociedades classistas, a vida de cada indivíduo se torna diferente de acordo com o ramo do trabalho e das condições específicas a que está submetido. A partir de então, “caso pertença aos que se apossam do mais-trabalho, o singular é forçado a confirmar essa genericidade objetivamente tão contraditória como sendo algo natural; ou, se pertencer aos expropriados, é forçado a rejeitá-la como genericidade, devido a essa contradição” (LUKÁCS, 2010, pp. 242-3). Em ambos os casos a personalidade passa por determinações limitadoras semelhantes, mesmo que com consequências práticas e ideológicas diametralmente opostas, bem como ocorre uma intensificação da contradição do indivíduo com o gênero e a própria genericidade.

Vê-se, pois, que, segundo Lukács, a unidade do gênero humano realiza-se de maneira contraditória e passa por desigualdades sociais (de classe, racial etc.) manifestas nas sociedades classistas. O desenvolvimento humano-societário se cinde e se opõe em seus aspectos objetivo e subjetivo

(o aumento efetivo das capacidades humanas é acompanhado do aviltamento da personalidade humana). É o que chama de *estranhamento* – etapa de desenvolvimento na qual os resultados da atividade humana se voltam contra os próprios homens e impedem ou dificultam seu avanço –, que é produzido como momento inevitável do desenvolvimento econômico-social objetivo das sociedades de classes e só tem sido destruído, até agora, para dar lugar a outra forma de estranhamento, lastreada em níveis socioeconômicos mais elevados.

Em sua posição ontológica, o estranhamento ganha formas fenomênicas as mais diversas, em formações sociais diferenciadas, objetiva e subjetivamente, na práxis imediata e na ideológica, com base nos diversos modos de posse e uso do mais-trabalho. Desta maneira, é, objetivamente, fundamento de diferenciação individual, de enriquecimento da individualidade humana. Mas, como nosso autor observa vigorosamente, o crescimento cultural do gênero humano, objetivo, é também contraditório, pois, nas sociedades classistas, só pôde se realizar em detrimento de grupos humanos, pelo sacrifício de indivíduos, classes, culturas, nações inteiras. Assim, com base no pensamento de Marx, Lukács pode afirmar que o filósofo alemão “considera a prioridade ontológica histórico-social do princípio objetivo como central na totalidade do processo”, ao tempo mesmo em que “ele jamais esquece como o modo de manifestação dessa incontestável progressividade do todo pode estar em relação de plena contraposição com a essência desse todo” (LUKÁCS, 2012, p. 351). A tendência de recuo progressivo das barreiras naturais, de aumento da socialização das relações humanas, está dada, mas, nessa pré-história da humanidade, todo progresso implica a contradição entre o desenvolvimento da generidade e o alto preço a ser pago por ele pelos exemplares singulares: “Já o caráter causal das consequências das posições teleológicas faz com que todo progresso se efetive como unidade contraditória entre progresso e regressão” (LUKÁCS, 2007, p. 243). Lembre-se que o complexo de complexos que é a sociedade tem dois polos inter-relacionados: a totalidade, “que em última análise determina a ação recíproca dos complexos singulares”, e “o complexo constituído pelo indivíduo humano, que forma a unidade mínima irreduzível do processo”. Ambos os polos, em sua interação, determinam o processo de humanização do homem, mas, como se trata de um desenvolvimento desigual, “a humanização cada vez maior da vida produz, do outro lado, formas cada vez mais desenvolvidas de desumanidade”, donde “o processo de humanização do homem é um processo cheio de contradições, que produz continuamente, e que deve mesmo produzir, o seu polo oposto” (LUKÁCS *in* HOLZ; KOFER; ABENDROTH, 1969, p. 136).

Já vimos como a relação gênero/exemplar só pode se desenvolver realmente no caso do ser humano, uma vez que pressupõe a consciência. Esta, como a linguagem e o trabalho, está condicionada ao convívio e à cooperação entre os próprios homens, ou seja, à sua atividade social, da qual nasce. Mas, por um longo tempo, a generidade humana só se realizava efetivamente em formações locais, parciais e específicas diversas. Com isto, parecia que o gênero não era a humanidade inteira, mas apenas aquela comunidade humana concreta em que labutavam e se inter-relacionavam os homens referidos. Entretanto, os diversos agrupamentos humanos surgidos em diferentes locais não significam outros tantos gêneros humanos, pelo contrário, demonstram, em seu processo evolutivo, a tendência cada vez mais forte e explícita da realização fática da unicidade da humanidade. A generidade assume formas de ser pluralistas, pulverizando-se em pequenos grupos “em relação aos quais a generidade universalmente humana parece existir de forma direta como mera abstração, embora – em última análise – ela seja aquela força que determina a direção das tendências principais” (LUKÁCS, 2010, p. 86). Porém, foi aos poucos ocorrendo a integração dos diversos e originalmente pequenos grupos humanos em comunidades crescentes, uma ampliação do contato recíproco entre elas, forçando-as a uma maior complexidade interna e nas relações com outros grupos.

O gênero humano tende à universalização; a constituição da história da humanidade enquanto gênero consciente e orgânico é fruto da própria práxis. A redução do tempo de trabalho necessário, o afastamento das barreiras naturais e a intensificação do intercâmbio econômico são leis tendenciais que demonstram que a história humana tem uma direção, rumo à unicidade do gênero (o que depende das escolhas singulares, reitere-se). Essa linha de continuidade tem caráter contraditório: “age de fato como tendência real causal, isto é, de modo desigual, contraditório, produzindo oposições etc., como todas as orientações importantes no processo da socialização do ser humano” (LUKÁCS, 2010, pp. 317-8). Se a “economia (fundada em alternativas) produz precisamente a integração sempre forte, extensiva e intensivamente, da espécie humana, criando situações cuja solução prática reforça as tendências nessa direção”, tal desenvolvimento “transcorre, em sua linha principal, como fortalecimento de tendências humanas que se tornam dominantes, e, abstraídas dessa linha principal de desenvolvimento, poderiam parecer forças que atuam na direção contrária” (LUKÁCS, 2010, pp. 322-3)⁴.

⁴ É assim, por exemplo, que a tendência de desenvolvimento das forças produtivas presente no processo de autoconstituição do ser social ganha, no modo de produção capitalista, o objetivo de produzir lucro, mas resulta em queda da taxa média de lucro, ou seja, o primeiro momento da tendência se particulariza numa forma que parece contradizê-lo, mas ambos fazem parte do mesmo processo.

Dessa maneira, a história universal é produto do desenvolvimento desigual da – irresistível e crescente – integração econômica e sua superestrutura correspondente, interna e externamente. Este desenvolvimento tem uma contraditoriedade processual, segundo a qual “não criou um modo de estranhamento unitário e de uma só vez, mas, ao contrário, destruiu, ininterruptamente, suas formas particulares, pelo respectivo desdobramento de sua contraditoriedade interna” (LUKÁCS, 2010, p. 250). Dessa maneira, o progresso, a socialização crescente de todas as esferas da vida humana, tem se erigido por sobre escombros de muitas formações sociais, mas transformando ou destruindo uma forma particular de estranhamento para dar lugar a “outra forma desse fenômeno – mais elevado no sentido econômico-social, mais sociabilizado –, para mais tarde ser sucedido por outro ainda mais altamente desenvolvido produtor de um novo estranhamento” (LUKÁCS, 2010, p. 250).

Como na teoria marxiana está abrigada a heterogeneidade e a não linearidade no desenvolvimento dos campos da prática social, a ocorrência de um desenvolvimento desigual dos complexos sociais é constatável e não constitui nenhuma anomalia, “mas pertence às características essenciais de todo decurso processual” (LUKÁCS, 2010, p. 226). De maneira que os desvios da grande linha do desenvolvimento global também dependem de circunstâncias ontologicamente necessárias, resultando numa síntese de componentes heterogêneos.

No desenvolvimento desigual, expressa-se a heterogeneidade dos componentes de cada complexo e da relação recíproca desses complexos. Quanto mais desenvolvida, quanto mais social for a economia, tanto mais a heterogeneidade dos elementos naturais passa a segundo plano, transformando-se de modo cada vez mais declarado numa tendência à socialidade. Esse processo, contudo, supera a naturalidade, mas não as heterogeneidades. Estas devem sintetizar-se na unidade do fluxo global – e tanto mais quanto mais se forem explicitando as categorias sociais –, mas seu caráter heterogêneo originário continua a persistir no interior dessas sínteses e provoca – dentro da legalidade geral do progresso global – tendências de desenvolvimento desiguais. (LUKÁCS, 2012, p. 384)

Já vimos que o progresso econômico pode produzir, ao mesmo tempo em que estimula as faculdades humanas, a redução, a deformação, a não efetivação destas mesmas faculdades (temporariamente ou não, mas sempre de modo concretamente necessário). Há, pois, um desenvolvimento desigual dos complexos parciais da sociabilidade, de tal forma que, “Se considerarmos abstratamente setores isolados, chegaremos a uma complexa contraposição entre aumento e decréscimo” das diversas faculdades humanas, “de modo que todo progresso singular numa área será

acompanhado por retrocessos simultâneos em outra área” (LUKÁCS, 2012, pp. 380-1).

O rol de possibilidades que se abrem para os homens tem, assim, sua existência dada pelas exigências que a adaptação ativa lhes põe praticamente e ainda, por outro lado, mostra um caminho em que o controle do ambiente natural⁵ vai se evidenciando mais e mais. A divisão do trabalho promove a diversificação interna aos agrupamentos, com a expansão e o aprofundamento das diferenças sociais. É nesse processo que se constitui o gênero e a individualidade humanos, sobre uma base que, ao mesmo tempo, põe a possibilidade da superação dos estranhamentos contemporâneos, mas concomitantemente nega sua efetivação atual. Vê-se, pois, que a história universal, cuja essência só se mostra efetiva nesse grau de desenvolvimento, é ela própria construída historicamente, produto da práxis humana. Esta história nunca é feita segundo condições escolhidas pelos agentes históricos, e seus resultados – embora produtos de uma plethora de atos teleológicos individuais – não têm caráter finalístico nem são controláveis em toda a sua amplitude. Lukács lembra que, para Marx, a história é “apenas uma constante transformação da natureza humana” cujo “motor primeiro é, naturalmente, a própria adaptação ativa e seu instrumento é o trabalho, bem como o pôr teleológico que dele emerge” (LUKÁCS, 2010, pp. 246-7).

Acompanhamos o raciocínio lukacsiano acerca da objetividade do progresso e de sua intrínseca contraditoriedade. Agora, queremos chamar a atenção, a título de destaque, para alguns pontos já abordados nas páginas anteriores, centrando-nos com ênfase e algum didatismo na noção de progresso contida no pensamento marxiano, recuperado por Lukács.

“Progresso” ou progresso?

Contra a visão de linearidade atribuída ao pensamento marxiano (válida apenas para determinadas correntes do marxismo), Lukács chama a atenção para a análise que Marx efetuou da processualidade do desenvolvimento humano, em especial para a questão do desenvolvimento desigual. Por isso, o progresso aqui não é linear nem unidirecional, ocorrendo a intervenção de “baixos interesses” e de instrumentos que muitas vezes contraditam o próprio desenvolvimento:

⁵ No pensamento de Marx não há relação de exclusão entre natureza e sociedade, que formam uma unidade de complexos heterogêneos parciais, pelo que o controle da natureza significa um duplo domínio, a submissão da natureza aos objetivos humanos e sua própria submissão às leis naturais para alcançá-los. O homem desperta potências adormecidas na natureza, possibilidades imanentes irrealizáveis sem sua atuação, e as sujeita a seu controle, processo no qual ocorre a transformação do próprio homem.

guerras sanguinárias, escravização e até extermínio de povos inteiros, devastações e casos de degradação humana, exacerbação da hostilidade entre nações que chegam a se transformar em ódios seculares – esses são os “meios” imediatos por meio dos quais se realizou e ainda se realiza essa integração da humanidade em gênero humano (LUKÁCS, 2012, pp. 402-3).

O progresso abordado aqui não é visto como regido por qualquer lógica racional ou caminhando em linha reta, pelo contrário, nos estudos de Marx reproduzidos por Lukács fica evidenciada que “a grande linha do movimento do ser social, a crescente socialidade de todas as categorias, vínculos e relações” “se move em parte por desvios (e até deixando para trás alguns becos sem saída⁶) e, em parte, fazendo com que os complexos singulares, cujos movimentos reunidos formam o desenvolvimento global, encontrem-se individualmente numa relação de não correspondência” (LUKÁCS, 2012, pp. 389-90).

A tendência progressista mencionada não se confunde com um desenvolvimento dirigido a um fim postulado previamente; não é possível afirmar que a história tem um objetivo a efetivar e não é disso que se trata quando se fala em tendência: como os acontecimentos históricos são todos exclusivamente causais – o pôr teleológico só ocorre em relação aos processos causais, não existindo “processos teleológicos” –, nenhuma teleologia dirige o curso da história. Os fins e meios postos praticamente em ação pelo pôr teleológico são processos que permanecem causais e sua determinação é apenas aproximadamente controlada, existindo sempre momentos destoantes dele em termos de orientação, conteúdo etc. Estes processos são sociais e têm efeitos socialmente determinados em termos econômicos e culturais e que serão, portanto, bastante desiguais e mais irregulares e divergentes conforme se afastem do econômico imediato e se voltem aos modos de comportamento dos homens. Como a possibilidade implica relações entre nexos de complexos diferentes, mutuamente influenciados, as propriedades específicas dos objetos podem sofrer reações diversas aos estímulos externos, não contendo em si todas as condições de efetivação dos desdobramentos possíveis.

Em suas obras econômicas, Marx tratou preferencialmente de uma determinada forma de objetivação do capitalismo que se pode denominar *clássica*, a do capitalismo inglês, o que não pode ser confundido com eurocentrismo ou etapismo. Ele se ocupou mais aprofundadamente desta, e não de outras linhas, porque ali houve um desenvolvimento normal do capitalismo, ou seja, sem entraves ou limites externos que o pudessem

⁶ Como becos sem saída sociais (portanto, sempre relativos, já que passíveis de superação) são mencionadas formações sociais sob o modo de produção asiático, para as quais a estagnação se tornou uma forma permanente e que só a intervenção de fatores externos conseguiu transformar.

desvirtuar ou impedir. A classicidade de uma fase de desenvolvimento possibilita o estudo ali onde certos caracteres “aparecem mais nitidamente e menos turvados por influências perturbadoras”, em que o processo tem um “transcurso puro”. Impossibilitados os experimentos controlados semelhantes aos das ciências da natureza, já que predomina aqui o elemento histórico (social), resta o estudo do “funcionamento mais puro possível de leis econômicas gerais” naquela etapa histórica de desenvolvimento “caracterizada pelo fato de circunstâncias particularmente favoráveis terem criado uma configuração dos complexos sociais e das suas relações na qual essas leis gerais puderam se explicitar ao máximo grau, não turvadas por componentes estranhos” (LUKÁCS, 2012, p. 376).

Como frisa Lukács, o caminho o europeu

mostra as possibilidades objetivas que os fundamentos ontológicos em sua forma pura, como diz Marx, clássica, podem oferecer à sociedade, isto é, mostra para onde e como essas forças podem se desenvolver, quando as circunstâncias não colocam em seu caminho fortes obstáculos inibidores ou até insuperáveis (LUKÁCS, 2010, pp. 308-9).

Na época de Marx, sem dúvida, a classicidade do desenvolvimento econômico capitalista era encarnada pela Inglaterra, podendo posteriormente estar em outro locus, dado que “os componentes entre si heterogêneos do edifício social e de seu desenvolvimento produzem casualmente essas ou outras circunstâncias e condições”. Esta casualidade, de “um caráter ontológico, objetivo e determinado em sentido rigorosamente causal”, é relacional e necessária, e também histórica (a “inter-relação entre complexos heterogêneos, o peso deles, o dinamismo, as proporções etc. sofrem contínuas modificações”), o que impossibilita a eternização da classicidade, que só pode ser representada “pelo modo de manifestação mais puro possível de determinada formação, e o modo possibilitador de uma fase determinada dela” (LUKÁCS, 2012, p. 376).

Classicidade, portanto, não é juízo de valor, não é superioridade, mas objetividade (independente de todo valor). Clássico é aquele desenvolvimento em que as forças econômicas, que são as determinantes, ganham a expressão mais clara, com menos interferências que noutros casos. As possibilidades clássicas não são, assim, algo distinto ou descolado do chamado curso histórico normal, mas são “manifestações típicas e autênticas do ser social, e exatamente por isso se deslocam para o centro do seu conhecimento histórico” (LUKÁCS, 2010, p. 310).

Foi o próprio Marx que, constatando a objetividade do progresso, protestou⁷ contra quem quisesse transformar suas teorizações numa

⁷ Por exemplo: “Ao tratar da gênese da produção capitalista, eu disse que, no fundo, ela é ‘a separação radical entre o produtor e seus meios de produção’ e que ‘a base de toda essa evolução é a expropriação dos agricultores. Ela só se realizou de um modo radical na

“filosofia da história de novo tipo”, ou torná-la meramente “aplicação ao curso histórico da extrapolação lógico-gnosiológica de uma *ratio* generalizada de modo absoluto” (LUKÁCS, 2012, pp. 380-1). Com isso, rejeita-se todo posicionamento ou procedimento que tome a classicidade europeia como “modelo” ou como etapa superior de um processo pelo qual todos os países passariam automaticamente. O já comentado desenvolvimento desigual também se refere ao aspecto geográfico. A este respeito, observava Lukács, o desenvolvimento histórico da Europa pareceria linear visto de longe⁸, possibilitando o surgimento de concepções teleológicas do processo. Por isso, salientava, “as outras formas de desenvolvimento são ricas em ensinamentos”, já que demonstram a existência de alternativas objetivas:

Negar a conotação teleológica de um processo evolutivo equivale a dizer que existem correntes capazes e correntes incapazes de desenvolvimento, isto é, correntes que se reproduzem continuamente sem chegar, porém, àquele desenvolvimento dialético superior a que chegou, por exemplo, a civilização mediterrânea. Devemos constatar esta diferença entre nós e os chamados povos atrasados. (LUKÁCS in HOLZ; KOFLER; ABENDROTH, 1969, p. 141)

Tal constatação histórica não significa desconsiderar a existência, muitas vezes, durante certos períodos, de uma produção artística, filosófica e científica altamente evoluída nas comunidades atrasadas, possível no interior do desenvolvimento desigual (como a arte primitiva).

Não se pode identificar a irreversibilidade dos processos a uma visão fatalista ou finalista da história, de forma que negar esta última significaria negar o progresso. A irreversibilidade não se liga a um determinismo, mas ao fato de que certas contradições não podem ser superadas no mesmo universo em que vieram à luz e assim, uma vez acirradas, suscitam o surgimento de uma nova forma de organização. Os processos irreversíveis

Inglaterra (...). Mas *todos os outros países da Europa ocidental* percorrem o mesmo processo’. Portanto, restringi expressamente a ‘fatalidade histórica’ desse movimento aos países da Europa ocidental” (MARX, 2013, p. 89). A ampliação dessas observações para países fora daquele eixo é, portanto, indevida.

⁸ “Do ponto de vista econômico, é claro que o desenvolvimento do capitalismo é algo unitário; entretanto, tendo sempre em vista que permanecemos no campo econômico, o capitalismo inglês levou um século para eliminar a forma parcelada da propriedade da terra expressa pela *Yeomanry*, cujos representantes tinham combatido em favor da revolução inglesa, enquanto que a revolução francesa colocou os fundamentos de uma propriedade camponesa que, em suas linhas essenciais, existe ainda hoje. Penso, então, que a lei da inexorabilidade do desenvolvimento capitalista, economicamente falando (e sublinho o termo *economicamente*), assume formas fenomênicas inteiramente diversas em dois países tão importantes quanto a Inglaterra e a França, para não falarmos das formas ideológicas. (...) Ambas são fundadas sobre o mesmo desenvolvimento essencial, porém cada desenvolvimento essencial é um acontecimento concreto e único na história e assume, por isso, no mesmo período e nas mesmas fases de desenvolvimento, traços fenomênicos muito variados.” (LUKÁCS in HOLZ; KOFLER; ABENDROTH, 1969, p. 124)

não são lineares nem inexoráveis, são tendências inscritas no real e cuja efetivação depende de uma série de fatores.

Diante do fato de que há diversas possibilidades de desenvolvimento em cada caso – tendências que, de acordo com as condições dadas, podem ser mitigadas, estimuladas ou extintas –, não há mecanicidade nem necessidade absoluta comandando o processo. Elas podem se efetivar tanto por meio de uma inter-relação de complexos processuais quanto por cruzamentos de tendências diferentes cuja operatividade pode ser depois, diante do resultado, considerada seu fundamento causal fechado, mas constituem resultado de determinações heterogêneas. Por outro lado, como a história é irreversível, é sensato tomar este fato como ponto de partida da investigação ontológica.

A objetiva e explícita “tendência geral e permanente no desenvolvimento da generidade humana” (LUKÁCS, 2010, pp. 238-9) também não se confunde com uma visão vulgar de progresso, linear, unívoca e dirigida. Marx rompe com a abstração habitual embutida nas noções muito genéricas de progresso, evitando sempre a tentação de excluir as contradições e tensões presentes na realidade. Em outros termos, em Marx nunca houve a dissolução das especificidades e de suas contradições na lama parda do geral, ao contrário:

O marxismo autêntico, que rejeita toda a crença vulgar no progresso, nunca deixou de destacar com energia esse lado do desenvolvimento geral e, com isso, de colocar sob a luz realista a desigualdade brutal, até o momento, do caráter progressivo – em última análise – nunca negado do desenvolvimento genérico. (LUKÁCS, 2010, pp. 238-9)

O progresso tal como aqui produzido também não está atrelado a nenhum dos valores sociais – como a justiça, a paz; nem também, saliente-se com a máxima ênfase, a uma simplória hierarquia. De acordo com Lukács, “o desenvolvimento econômico em seu curso objetivo suscita e até determina amplamente as bases de conteúdo e forma das reações humanas, mas nem essas questões humanas nem as respostas sociais sintetizantes possuem qualquer caráter sequencial-teleológico ‘realizador de valores’” (LUKÁCS, 2010, p. 322). Quando se fala de progresso, não se trata de uma análise valorativa em relação ao desenvolvimento do gênero humano, senão de uma constatação objetiva da passagem de um grau ontologicamente inferior a outro, ontologicamente superior; em sociedade, da processualidade tendencial rumo ao desenvolvimento universal do gênero humano. A avaliação se refere, pois, à ampliação da socialidade da produção, com base no desenvolvimento das forças produtivas, e não a uma

valoração do tipo melhor/pior ou uma hierarquização das formações mencionadas⁹.

Não estando relacionado a valores, o progresso não é constituído só pelo avanço. Pelo contrário, há uma inter-relação contraditória entre “o desenvolvimento econômico do ser social e as formas dialéticas concretas, entre os pressupostos e os resultados das formações econômicas e os fatores extraeconômicos da sociedade (por exemplo, violência etc.)” (LUKÁCS, 2012, p. 417). Assim, a violência nascida das lutas de classes pode ser veículo de progresso, se não estivermos aprisionados em tomadas de posição valorativas de cunho idealista (ou seja, se tomarmos os valores como regulações produzidas pela razão com base em necessidades ontológicas, e não como prescrições morais subjetivamente armadas). Para além da abstração habitual com que se enxergam os valores, mais importante é que eles não são aplicáveis ao curso da história, já que este não é posto por nenhuma teleologia moralista e não tem um caráter finalístico, no qual se chegaria à plena realização de um objetivo anteposto. O emprego da violência tem sido, durante a história das sociedades de classes, “um fato básico do ser social” e, mais que isto, “momento indispensável em toda sociedade razoavelmente desenvolvida”, devendo ser considerado um “momento ontológico da sociabilidade” (LUKÁCS, 2010, pp. 247-8). É veículo de progresso não toda violência, evidentemente, mas aquela que “é órgão executivo do desenvolvimento direto das forças econômicas” e que “cria condições inteiramente novas para a economia, reestruturando diretamente as relações de distribuição” (LUKÁCS, 2012, pp. 377-8).

Falar de progresso implica também abordar as antinomias em que caíram, no pensamento ocidental, as relações entre liberdade, casualidade e necessidade. Como, muitas vezes, não foram examinadas na sua indissolúvel diferenciação qualitativa, tendeu-se a restringir a liberdade a um tipo de idealismo (como “milagre” transcendente ao desenvolvimento normal) ou ao mecanicismo (a um produto obrigatório do desenvolvimento).

Nos dois casos, desaparece aquela real, variada, desigual etc. inter-relação processual constituída por homogeneidade e diferença, por ligação e crescimento, relativamente autônomo entre os dois âmbitos, em cuja dialética consegue expressar-se adequadamente o caráter histórico da genericidade humana em sua essência. (LUKÁCS, 2010, pp. 119-20)

O pensamento ocidental tendeu a separar artificialmente e opor lei (necessidade) e casualidade. É preciso, segundo Lukács, vê-los enquanto

⁹ “Quando um barquinho sucumbe ante uma tempestade que uma poderosa nave de motor superaria sem dificuldades, manifesta-se a superioridade real do ser ou a limitação da consciência, própria da sociedade de que se trate, a respeito do ser, mas não uma relação hierárquica entre o homem e as forças naturais.” (LUKÁCS, 1966, p. 20)

momentos diferentes de uma mesma processualidade, que nada mais é que a dialética entre fato e legalidade universal. A necessidade é, em Marx, uma *necessidade contingente*, que não contradita a liberdade e que se opõe ao hiperdeterminado. A necessidade que existe no interior de uma dada legalidade não exclui os desvios, guardando, em verdade, íntima relação com tais contingências. Só assim se pode, por exemplo, captar a liberdade humana como a decisão entre alternativas baseada em conhecimento correto das causalidades naturais.

Na mesma direção, o pensador húngaro frisa que matéria e movimento representam dois lados, dois momentos da mesma relação. Longe de se excluírem, a *permanência na mudança* é indício da tendência ontológica à historicidade. Dito de outra forma, a realidade é uma síntese dialética de continuidade e mudança, novo e velho, transformação e persistência (LUKÁCS, 1966, pp. 17-8): suas forças internas e externas atuam tanto na direção da modificação e da gênese de novas qualidades quanto na manutenção daquelas distintivas e das principais tendências que lhe são imanentes, de maneira que o desenvolvimento ocorre, mas o complexo permanece – não mais no mesmo estágio, certamente, mas numa forma do ser mais complexa (tanto em termos de singularidade como nas interações) que tem a mais simples como fundamento.

Para uma ontologia do ser social, a reprodução teórica da historicidade efetiva é fundamental, no entendimento de Lukács. Não se trata, contudo, de ir às origens dos seres examinados e perpetuá-los naquele estágio original. Pelo contrário:

O legítimo retorno ao próprio ser só pode acontecer quando suas qualidades essenciais são compreendidas como *momentos de um processo de desenvolvimento* essencialmente histórico e são colocadas no centro da consideração crítica – conforme o caráter específico da historicidade e precisamente em conformidade com o seu respectivo modo do ser. (LUKÁCS, 2010, p. 69)

Em outros termos, como o ser social não é uma essência imutável que apenas vai se desdobrando ou se revelando, mas é *processualidade*, a historicidade deve abranger a gênese e o desenvolvimento. Assim, a gênese de um modo do ser não pode ser vista como “ato único de conversão em outra coisa, por meio do qual é posto como realidade um novo ser, daqui para frente permanente igual a si mesmo, que depois se reproduz de maneira isolada e homogênea” (LUKÁCS, 2010, pp. 71-2). Para Lukács, a gênese e o desdobramento de um ser são momentos diferentes da mesma processualidade histórica, configurando um processo histórico-dialético unitário.

É por isso que nenhum movimento é só movimento, mas é mudança numa *determinada direção*, a qual “se expressa em transformações qualitativas de determinados complexos, tanto em si quanto na relação com

outros complexos” (LUKÁCS, 2012, p. 341). Como formas do ser, determinações da existência, as categorias têm seu conteúdo e forma transformados no curso de um processo histórico causal, múltiplo, constituem “uma tendência evolutiva desencadeada por interações e inter-relações reais de complexos sempre ativos”. Suas orientações só podem ser avaliadas como progresso ou regressão *post festum*, da perspectiva do processo global do ser social, da sua objetividade como processo irreversível no qual formas mais elevadas se desenvolvem a partir da objetividade anterior. Em outros termos, direção e ritmo das mudanças precisam ser avaliados fora da imediatidade, da perspectiva total, como parte do sistema categorial que lhe determina a existência.

Vistos os principais pontos, segundo entendemos, da avaliação lukacsiana de progresso, cabe fechar este texto com um breve excursão pela relação entre capitalismo, progresso e emancipação humana.

Capitalismo, progresso e reino da liberdade

Para melhor entender a avaliação que Marx faz do capitalismo, são esclarecedoras as suas análises de modos de produção diferentes. Em seus textos preparatórios para a redação d’*O capital*, o filósofo alemão tratou das antigas comunidades europeias de forma bastante crítica e falou de sua dissolução sem nostalgias, ao avaliar que o mundo antigo promovia uma satisfação de um ponto de vista tacanho. Para Marx, tal como Lukács relembra, a dissolução do comunismo primitivo na escravidão antiga, sucedida pelo feudalismo, apresenta-se como princípio de progresso. A dissolução desse tipo de sociabilidade – inobstante todo o fascínio que desperte em alguns críticos da sociedade atual – era inevitável diante do recuo das barreiras naturais, já que nas comunidades primitivas todo avanço nas forças produtivas resultava em atentado contra suas próprias bases socioeconômicas. Portanto, a permanência das comunidades primitivas em relações em que a propriedade privada não se impôs representava uma estagnação – que, “diga-se de passagem, produz em seu mundo fenomênico não menores crueldades e infâmias que a linha ascendente europeia” (LUKÁCS, 2012, p. 352). Mesmo constatando que os mais baixos interesses estiveram no centro da dissolução das antigas sociedades tribais, diz Lukács, Marx não deixou de registrar a existência de um progresso objetivo:

Apenas esses extremos do desenvolvimento desigual, mas que promovem tendencialmente as bases sociais do progresso, produzem o fundamento e o cenário próprios do ser para que os homens façam eles próprios a sua história, e que, em última análise, tenham sido, sejam e especialmente possam tornar-se os

autocriadores de sua própria generidade. (LUKÁCS, 2010, p. 240)

Já vimos que o estranhamento é uma forma necessária de desenvolvimento das sociedades humanas. Nessa direção é que Lukács, seguindo as indicações marxianas, destaca o processo de consolidação do capitalismo como um momento de progresso no tocante à generidade humana. Embora gênero/exemplar singular seja um par categorial inseparável, apenas uma fase particular do desenvolvimento da humanidade consegue produzir a passagem da singularidade para a individualidade (o que é resultado do processo de transformação de um conjunto de fundamentos da humanidade). Lukács identifica o capitalismo como essa nova forma de reprodução que tem no *ser indivíduo* seu novo órgão.

Para Lukács, embora fundamentado na economia, a expansão do mercado ultrapassa o âmbito estritamente econômico e tem profundos efeitos sociais e políticos – muitos deles extremamente problemáticos –, chegando a possibilitar pela vez primeira uma efetiva unidade social da humanidade (tendência que se concretizou sob a forma de mercado mundial). Em síntese, como produto necessário e involuntário do desenvolvimento das forças produtivas dá-se a ligação econômica das diversas comunidades humanas entre si, e daí a efetivação do gênero humano. Estas são, segundo ele,

um preparativo para a efetiva integração, um enfraquecimento da resistência, ainda grande, ao reconhecimento do fato, criado pelo desenvolvimento social, de que, no mundo social unificado pela economia, a igualdade dos seres humanos forma uma base para a generidade existente-para-si aqui surgida (LUKÁCS, 2010, p. 324).

Não se oblitera que o desenvolvimento causal puramente econômico “conseguiu provocar essa integração apenas como sistema baseado no emprego imediato da violência e destinado à exploração e à opressão” (LUKÁCS, 2010, p. 320). Obviamente, atua aqui também o desenvolvimento desigual e o capitalismo que universaliza o gênero humano traz consigo o estranhamento universal dos homens. Mas, afirma o filósofo marxista, não é possível se valer dos – inegáveis – retrocessos e contradições do capitalismo, bem como das injustiças e explorações ali cometidas, para negar o progresso. Efetivamente, foi o capitalismo que dissolveu muitos becos sem saída e situações estagnadas no período de decadência do feudalismo. Ademais, em comparação com as sociedades anteriores, muito mais vinculadas à e determinadas pela natureza – incluindo, é claro, as possibilidades de formação da personalidade humana –, o capitalismo permite ao ser social uma liberdade inédita. Nele as “classes naturais”, como estamentos e castas, cedem lugar à casualidade como base

social da existência humana, o que é indispensável para esse desenrolar histórico. Aqui a pessoa singular casualmente produzida tem de se confrontar, a partir de então, imediatamente com a sociedade. Constatar a forma estranhada sob a qual se dá a libertação do homem no capitalismo, que resulta mesmo em uma “iliberdade fática”, em nada diminui a importância histórica deste avanço dos homens na busca de sua autoconstituição. Lembre-se que os veículos concretos de efetivação de uma tendência estão em permanente contradição com a própria tendência.

Raciocina Lukács, como já mencionado, que da economia resulta uma acentuação do caráter social das categorias humanas. Esta socialidade se dá, porém, nas sociedades classistas, de forma que a economia aparece aos homens como uma “segunda natureza”, o que salienta a sua irrevogável objetividade, a qual independe dos atos individuais. Para o filósofo húngaro, “O salto qualitativo tem lugar quando essa ‘segunda natureza’ é também dominada pela humanidade, o que não pode acontecer em nenhuma sociedade de classes” (LUKÁCS, 2012, p. 416). O capitalismo se destaca por criar, de forma espontânea, a produção social digna deste nome (o “reino da necessidade”), mesmo que o fetichismo obscureça aos seres humanos a origem do mundo social – seu próprio trabalho – e o apresente como coisa exterior. As possibilidades que lhe são inerentes já restaram demonstradas como fatores de progresso, mas nem de longe puderam se pôr concretamente. De fato, se em determinado momento da história a divisão do trabalho e o surgimento das desigualdades sociais significaram um avanço – o afastamento dos limites da naturalidade, a produção para além das próprias necessidades e possibilidades de uso, o nascimento de complexos que não estão diretamente ligados à produção material da vida –, atualmente representam um inegável entrave ao desenvolvimento dos indivíduos. Estes estão aprisionados no interior das possibilidades historicamente possíveis à sua classe e às correlativas atividades objetiva e subjetiva.

A aproximação dos indivíduos ao gênero pode ocorrer em todos os campos – inclusive no dos valores humanos – somente por sobre um amplo desenvolvimento das forças produtivas, a universalização e o enriquecimento dos sentidos humanos. Uma nova etapa na história humana é possível quando, no socialismo, o homem torna objeto de regulação consciente aquela tendência espontânea. Apenas sobre esta base pode-se constituir o reino da liberdade, no qual o desenvolvimento das forças humanas é considerado um fim em si mesmo, “essa tarefa, tão positiva quanto importante para a humanidade, que é transpor para a vida concreta aquela generidade onímoda, cuja base material a economia do capitalismo atual criou no mercado mundial, sem consciência e sem vontade de fazê-lo” (LUKÁCS, 2010, p. 320). Nesse sentido, em vez de fim da história, o

socialismo é, pelo contrário, “apenas” fim da pré-história, prosseguimento da história sobre uma base econômica que possibilite condições mais adequadas ao ser humano.

Considerações finais

Objetivamos, neste texto, trazer contribuições (restritas aos limites de um artigo) para a compreensão do significado da categoria “progresso” no último Lukács. Trata-se de uma das categorias fundamentais à compreensão de gênero humano no interior de sua teoria ontológica do desenvolvimento do ser social.

Nesse mister, definimos progresso como superação de um grau ontológico inferior, menos complexo, por um superior – no caso do ser social, pelo avanço da socialidade. Para Marx, o desenvolvimento da generidade sempre foi o critério ontológico decisivo para o desenvolvimento humano. Não se trata de uma opção metodológica entre outras, mas de escavar a própria concretude ontológica do progresso. Nem apologia nem negação, trata-se de uma investigação da gênese de processos históricos e de seu desenrolar até o presente para averiguar possibilidades futuras. Estas são vistas de maneira otimista (com bases em possibilidades objetivas), mas não fatalista, pois não há determinismos nem mecanicidade na elaboração marxiana; os processos históricos não são inexoráveis, mas tendências inscritas no real, e as diversas possibilidades de desenvolvimento podem ser mitigadas, estimuladas ou extintas.

A economia é a estrutura inescapável da existência humana. A produção da vida produz consigo, espontaneamente, as faculdades dos homens e as energias dos complexos sociais que favorecem e aceleram ou, eventualmente, freiam ou impedem sua concretização. De forma que as forças produtivas são o fundamento último do progresso social e terminam por abrir possibilidades para o livre desenvolvimento humano.

Ontologicamente, *progresso* não se confunde com desenvolvimento linear e não é constituído só por avanços. Tem sido sempre acompanhado de dores, sacrifícios e retrocessos em esferas específicas do ser social; muitas vezes seus veículos contraditam o próprio progresso, mas a tendência geral e permanente é inegável. Essa tendência progressista também não se confunde com um desenvolvimento dirigido a um fim postulado previamente, por uma teleologia na história ou por uma lógica. Os fins e meios postos praticamente em ação pelo pôr teleológico dos indivíduos permanecem processos causais e sua determinação é apenas aproximadamente controlada, existindo sempre momentos que dele destoam. A crescente socialidade das categorias, vínculos e relações

humanos traça um caminho tortuoso no qual, em termos de desenvolvimento global, há não correspondências e desigualdades.

Não se trata, também, de uma análise valorativa (melhor/pior), mas da constatação objetiva da passagem de um grau ontologicamente inferior a um superior. Por isso, mesmo processos terríveis como a assim chamada acumulação primitiva significaram um progresso objetivo, bem como a escravidão e a violência foram seus instrumentos em dados momentos.

A tendência à unidade efetiva da humanidade enquanto gênero consciente e orgânico, imposta intensiva e extensivamente pela irresistível e crescente integração econômica e sua correspondente superestrutura, concretizou-se apenas com o surgimento do capitalismo. Este representa, pois, um progresso, mesmo com seus inegáveis retrocessos, contradições e opressões. Além de dissolver muitos becos sem saída e situações estagnadas, em comparação com as sociedades anteriores, muito mais determinadas pela natureza – incluindo condições de vida e as possibilidades de formação da personalidade humana –, o capitalismo permite ao ser social uma liberdade inédita, criando as condições para sua própria superação (inobstante não as efetive). Embora fundamentado na economia, o mercado mundial ultrapassa o âmbito estritamente econômico e tem profundos efeitos sociais, culturais e políticos: possibilita pela vez primeira uma efetiva unidade da humanidade. O capitalismo se destaca por criar, de forma espontânea, a produção social digna deste nome, a qual, revolucionariamente, pode se tornar objeto de regulação humana consciente. A possibilidade de uma nova sociedade está dada já na atual e apenas sobre sua base pode-se constituir o reino da liberdade, quando o desenvolvimento das forças humanas é considerado um fim em si mesmo. A tragédia está na inexequibilidade atual da unicidade do gênero humano – e na urgência dela.

Referências bibliográficas

AUGUSTO, André A.; MIRANDA, Flávio F.; FIGUEIR, Hugo C. Marx e os povos sem história. *Anais do Colóquio Internacional Marx e o Marxismo 2015: Insurreições, passado e presente*. UFF, Niterói, 2015.

BASTOS, H. A tragédia histórica e o progresso contraditório como elementos formais da crítica lukacsiana. Disponível em: <http://www.herramienta.com.ar/coloquios-y-seminarios/tragedia-historica-e-o-progreso-contraditorio-como-elementos-formais-da-crit>, acessado em 20 jan. 2016.

FORTES, Ronaldo V. *As novas vias da ontologia em György Lukács: as bases ontológicas do conhecimento*. 2011. Tese (Doutorado) defendida na Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

- HOLZ, Hans H.; KOFLER, Leo; ABENDROTH, Wolfgang. *Conversando com Lukács*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- LUKÁCS, G. “Prólogo”. *Estética* v. I – La peculiaridad de lo estético t. 1 – Cuestiones previas y de principio. Barcelona/México: Grijalbo, 1966.
- _____. “Sobre el irracionalismo como fenómeno internacional”. In: *El asalto a la razón*. Barcelona/México: Grijalbo, 1972.
- _____. *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo*. São Paulo/Viçosa: Ad Hominem/Ed. UFV, 1999.
- _____. “As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem”. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2007.
- _____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. “A forma clássica do romance histórico”. In: *O romance histórico*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *Para uma ontologia do ser social* v. 1. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MACÁRIO, E. Práxis, gênero humano e natureza: notas a partir de Marx, Engels e Lukács. *Serv. Soc. e Soc.*, São Paulo, n. 113, pp. 171-91, 2013.
- MARX, K. “Esboços da carta a Vera Ivanovna Zasulitch”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Lutas de classes na Rússia*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- NETTO, José Paulo. *Georg Lukács: guerreiro sem repouso*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. “Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade”. In: PINASSI, Maria O.; LESSA, Sérgio (Orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo, Boitempo, 2002.
- OLDRINI, G. “Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács”. In: PINASSI, Maria; LESSA, Sérgio (Orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- _____. Gramsci e Lukács, adversários do marxismo da II Internacional. *Crítica Marxista* n. 8. São Paulo: Xamã, 1999.
- TERTULIAN, Nicolas. Uma apresentação à *Ontologia do ser social*, de Lukács. *Crítica Marxista* n. 3. São Paulo: Xamã, 1996.
- _____. “Lukács hoje”. In: PINASSI, Maria O.; LESSA, Sérgio (Orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- _____. O pensamento do último Lukács. *Revista Outubro*, n. 16, 2007.
- _____. Lukács e o stalinismo. *Verinotio – Revista on-line de Educação e Ciências Humanas* n. 7, nov. 2007. Disponível em: <<http://www.verinotio.org/conteudo/o.65943372031621.pdf>>, acessado em 2 maio 2016.
- _____. “Posfácio”. In: *Prolegômenos a uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010.

VAISMAN, Ester. O “jovem” Lukács: trágico, utópico e romântico? *Verinotio –Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas* n. 16, out. 2013. Disponível em:

<<http://verinotio.org/conteudo/o.23759559284672.pdf>>, acessado em 2 maio 2016.

_____. A obra tardia de Lukács e os revezes de seu itinerário intelectual. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, n. 30, 2007.

Recebido: 4 de março de 2016

Aprovado: 14 de outubro de 2016

Espinoza e Marx: pensadores da imanência

Maurício Vieira Martins¹

Resumo:

O artigo examina a noção de causalidade imanente, desenvolvida por Espinoza e Marx. A hipótese sustentada é a de que – não obstante as diferenças entre os pensadores – eles podem ser aproximados do ponto de vista de uma profunda ruptura com uma concepção de mundo transcendente (que se expande mesmo nos dias atuais). Sustentamos também que esta visada imanente tem importantes repercussões na polêmica de Espinoza com diferentes abordagens metafísicas, e no modo próprio como Marx fez sua crítica à economia política.

Palavras-chave: Espinoza; Marx; causalidade imanente.

Spinoza and Marx: thinkers of immanence

Abstract:

This article examines the notion of immanent causality developed by Spinoza and Marx. The hypothesis defended here is that – despite of the differences between the two thinkers – they converge in terms of carrying out a profound break with a transcendent conception of the world (still in expansion today). We also argue that this immanent perspective has significant consequences in terms of the debate between Spinoza and various metaphysical approaches, as well as the very manner in which Marx formulated his critique of political economy.

Key words: Spinoza; Marx; immanent causality.

Razão: (...) O que dizes, então, é: a causa (considerando que é uma produtora de efeitos) deve estar fora deles. E o dizes porque tão somente conheces a causa transitiva, e não a imanente, a qual não produz em absoluto algo fora dela.

Baruch Espinoza

É no *Breve tratado* de Espinoza que encontramos este pronunciamento da Razão dirigido à sua interlocutora, a Concupiscência. A encenação de tal suposto diálogo – recurso retórico clássico – permite que o filósofo, colocando-se ao lado da Razão, defenda sua própria posição: já neste momento inicial de seu trajeto, Espinoza afirma a importância da concepção de imanência como traço distintivo de seu modo de abordar a realidade. O limite da interlocutora da Razão consistia em só conseguir

¹ Professor da Universidade Federal Fluminense (UFF) e membro do Niep-Marx.

conceber a chamada causa transitiva, na qual o efeito se destaca da causa que o produziu, constituindo-se como realidade autônoma e externa àquilo que o causou. Talvez o exemplo mais persistente desta transitividade, embora a Concupiscência não se dê conta disso, seja a teoria da criação divina, que afirma Deus como causa eminente em face dos seres por ele criados. Fato que nos mostra que, por mais desconcertante que isso de início possa parecer, transitividade mantém laços, a serem pesquisados em cada caso, com uma forma de transcendência.

Já no que diz respeito à causa imanente, ela se caracteriza por engendrar uma peculiar relação interna entre o princípio causador – que, veremos a seguir, Espinosa caracteriza como sendo a substância infinita – e os efeitos gerados por ele. Se em sua origem a polêmica de Espinosa era sobretudo com o pensamento religioso, o fato é que a defesa da imanência finda por gerar consequências que ultrapassam em muito o debate com tal pensamento, incidindo, de modo mais geral, sobre sua visão de mundo como um todo (que abrange também os diferentes regimes políticos que foram objeto de análise do filósofo).

Fecundos foram os desdobramentos desta concepção de imanência ao longo da filosofia posterior: no artigo que se segue, buscaremos uma aproximação entre a tomada de posição de Espinosa e aquela desenvolvida quase dois séculos depois por K. Marx, em sua análise da lógica interna que preside a sociedade capitalista. Não resta dúvida de que as diferenças entre os dois pensadores são consideráveis – e algumas delas serão mencionadas ao longo deste artigo. Mas nosso intuito aqui é sobretudo colocar em evidência certo modo de abordar a realidade que se diferencia de uma antiga tradição filosófica que duplica o mundo real num outro, que o transcende, fornecendo um suposto padrão de medida para a visualização do primeiro. Talvez por isso, tanto Espinosa como Marx entraram em rota de colisão com a predominante visada transcendente sobre o real. Daí a resistência tão virulenta que encontraram na divulgação de suas ideias, resistência que, longe de ter diminuído ao longo do tempo, prossegue firme mesmo em nosso século XXI.

Espinosa: por outra noção de substância

De início, lembremos que, do diálogo do *Breve tratado*, citado há pouco como epígrafe, até a *Ética* da maturidade do filósofo, modificações relevantes ocorreram, mas a afirmação de uma causalidade imanente continua nevrálgica em seu pensamento. Tal causalidade é formulada por Espinosa como expressando a atividade de uma substância infinita, que ininterruptamente gera efeitos em si mesma. A esta substância, Espinosa

designa – e isto certamente merecerá comentário² – pelo nome de Deus: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.” (2015 [*Ética*, I, Definição VI], p. 45)

Para os leitores contemporâneos que travam um primeiro contato com Espinosa, pode parecer desconcertante a constatação de que, desde a juventude do filósofo até sua maturidade, a palavra Deus invade suas páginas. Se é assim, poder-se-ia questionar, como falar em imanência, se é este Deus, afinal, quem garantirá o próprio sucesso da proposição de uma ética humana? Como falar em imanência, se mesmo a causa imanente é apresentada em associação com o próprio Deus: “Deus é causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva”? (2015 [*Ética*, I, Proposição XVIII], p. 81)

Para encaminhar esta questão, convém desde logo esclarecer que *Deus* em Espinosa deve ser entendido de modo radicalmente distinto daquele presente numa longa tradição filosófica. O Deus espinosano é na verdade uma substância, causa de si mesma, constitutiva do real, que não tem características antropomórficas. Célebre é a formulação espinosana *Deus sive Natura* (Deus, ou seja, a natureza), indicando a recondução da causa de si à sua dimensão terrena. Mesmo as coordenadas espaciais – tão básicas para a definição de qualquer ente – são manifestamente impróprias para apreender este Deus que “está em toda parte”, “não tem direita nem esquerda, que não se move nem permanece imóvel, que não está num determinado lugar, mas que é absolutamente infinito” (ESPINOSA, 2003, pp. 99; 109).

Espinosa sustenta que a substância tem infinitos atributos, dos quais conhecemos apenas dois, a extensão e o pensamento. De uma perspectiva materialista, seria possível dizer que, no que toca à extensão, a substância espinosana poderia ser aproximada da matéria. Mas há uma ressalva importante a ser feita aqui: o atributo extensão não recobre toda a substância, que envolve também *pensamento*, atributo seu. Dito de outro modo: embora estabelecer uma sinonímia entre substância e matéria possa parecer tentador para o nosso ponto de vista do século XXI, a rigor tal sinonímia seria parcial (e, afinal, incorreta), tendo em vista a ênfase espinosana também basilar no pensamento, entendido como parte constitutiva do real, e que permite precisamente a sua compreensão. Espinosa reconhece a existência de outros atributos substanciais, mas esclarece em sua correspondência que é um limite da mente humana (visto

² Cada escrito se dirige a um público determinado: o presente artigo – digamos desde já – não busca em primeira instância apenas a comunidade de leitores espinosanos, mas também aquele público mais voltado ao pensamento de Marx que não está familiarizado com o filósofo holandês. Daí a necessidade de reiterarmos certos passos já percorridos pelos leitores de formação espinosana.

ela ser a ideia de um corpo) conhecer adequadamente apenas pensamento e extensão (SPINOZA, 1988, p. 350).

O choque que tal concepção de Deus gerou é bem conhecido na história da filosofia: os contemporâneos de Espinosa reagiram com horror a ela, entrevendo a radicalidade do que estava sendo afirmado. Talvez o documento que melhor ateste tal repulsa seja aquele produzido por Pierre Bayle, no verbete “Espinosa” de seu *Dicionário histórico e crítico*:

Mas que haja guerras e batalhas quando os homens são apenas modificações do mesmo ser, quando, conseqüentemente, apenas Deus age, e quando o Deus que se modifica num turco é o mesmo Deus que numericamente se modifica num húngaro; isso é o que ultrapassa todas as monstruosidades e desordem quiméricas das pessoas mais loucas que já foram postas em manicômios. (BAYLE, 1965, p. 311)

Poder-se-ia supor que o exemplo de um Bayle – que equipara a formulação de Espinosa ao delírio de um lunático – seja muito extremado, pois ele era manifestamente hostil ao seu pensamento. Mas os equívocos de entendimento quanto ao Deus espinosano ocorreram mesmo entre os que tinham real interesse em sua filosofia, como foi o caso de Hugo Boxel, seu correspondente, que, em carta de 1674, sugere que Espinosa “descreve e representa o ser infinitamente perfeito ao modo de um monstro” (SPINOZA, 1988, p. 324).

Afirmar um plano de imanência chega então a ser equiparado a uma monstruosidade, que agride a concepção racional e mesmo a possibilidade de uma ética. Por tudo isso, e que fique claro então, o Deus espinosano em nada se assemelha ao que a linguagem comum entende por Deus: trata-se de um princípio constitutivo do real que deve ser entendido de modo inteiramente distinto de uma antropomorfização.

Mais adiante traremos alguns pronunciamentos de pensadores contemporâneos acerca da viabilidade de tal concepção de substância; antes disso, porém, cabe frisar que não foram apenas os autores do século XVII que tiveram dificuldades de uma apreensão correta da filosofia espinosana. Se avançarmos até a primeira terça parte do século XIX, encontraremos em Hegel uma acusação dirigida ao filósofo que fez escola durante literalmente séculos. Notemos que Hegel, ele próprio um conhecedor erudito da história da filosofia, se por um lado reconhece a grandeza de Espinosa, por outro afirma que “a rigidez da substância carece do retorno a si mesma” (HEGEL, 2010, p. 283), o que indicaria uma incapacidade dela de realizar uma reflexão e tornar-se finalmente sujeito, o grande projeto hegeliano.

Um exame textual de Espinosa revela, contudo, que tal crítica não procede: a substância é ativa, ela modifica permanentemente a si mesma e às suas modificações, nomeadas como *modos* (modificações finitas da substância infinita). É por aí que se entende a referência central à *essentia*

actuosa, essência atuante, da substância, “por isso nos é tão impossível conceber que Deus não age quanto conceber que Deus não é” (2015 [Ética, II, Proposição III, Escólio], p. 131). Isto significa que, em sua ininterrupta atividade, a causa de si gera efeitos que dela não podem ser destacados, pertencem a ela mesma, que os constitui.

Se o Deus espinosano em nada se assemelha ao Deus dos teólogos, vemos que, a rigor, *a própria noção de substância foi também profundamente alterada*. Enquanto em Aristóteles cada ente possuía sua própria substância, distinta da dos demais entes (a substância da madeira sendo qualitativamente distinta da do mármore, por exemplo), *Espinosa expande a afirmação da substância como sendo um princípio constitutivo do real*. Ao invés da pluralidade substancial, formulada pela tradição filosófica anterior, temos agora uma única substância infinita, que constitui e na qual se enraízam os modos, entes particulares (não apenas os humanos, mas todas as coisas singulares³). Tal expansão da causalidade substancial é um dos gestos mais marcantes de Espinosa: é ela que permite reunir uma pluralidade de entes que até então só podia ser visualizada como conjunto articulado dentro de uma perspectiva transcendente, precisamente a que Espinosa recusa⁴.

Ser, ao mesmo tempo, parte e modificação de uma substância indivisível – e não se dar conta disso – é talvez uma condição em que muitos de nós estamos imersos. Se o motivo recorrente da filosofia de um M. Heidegger era o do esquecimento do ser, poderíamos parafraseá-lo e mencionar um esquecimento da substância por parte da filosofia e da ciência contemporâneas. Muito focadas nos modos (modificações da substância, entes), tanto a filosofia como a ciência mais recente findam por escassamente meditar sobre seu pertencimento substancial, declarando tal preocupação como uma metafísica datada.

Há, porém, exceções proeminentes neste panorama. Talvez a mais célebre seja A. Einstein, que em mais de uma ocasião exteriorizou de modo enfático sua afinidade com o pensamento de Espinosa (EINSTEIN, 1960). Já no século XXI, mencione-se o exemplo da bióloga Lynn Margulis (considerada, pouco antes de seu falecimento, em 2011, parte do grupo dos 20 cientistas mais influentes do planeta); em seu livro *O que é vida*, referindo-se à formação inicial das primeiras células vivas que se diferenciaram de seu meio original, podemos ler:

ameaçada por seu próprio desperdício e pela *insensibilidade da substância da qual havia se separado* – mas da qual dependia

³ Cumpre esclarecer que o filósofo afirma também os modos infinitos, imediatos ou mediatos. Como exemplo dos primeiros, no atributo extensão, Espinosa cita o movimento e o repouso (SPINOZA, 1988, p. 315).

⁴ Nas palavras de G. Deleuze: “Todos os atributos formalmente distintos são levados pelo entendimento a uma substância ontologicamente una.” (DELEUZE, 1968, p. 56)

integralmente para seu sustento – a vida ficou entregue a seus próprios recursos (MARGULIS; SAGAN, 2002, p. 69, grifos nossos).

Margulis oferece um retrato nítido da simultânea unidade e diferenciação dos processos vitais em face da substância inorgânica a partir da qual eles se originaram, vindo a enriquecê-la. Estes breves exemplos são suficientes para mostrar que, quando o positivismo lógico da primeira terça parte do século XX declarou ultrapassadas *todas* as categorias produzidas pela tradição filosófica anterior, ele forneceu um clássico exemplo do adágio que alerta que não se deve afogar uma criança na água do banho. Assim, está correto G. Lukács quando, em sua crítica a N. Hartmann, ressalva um mérito deste último autor frente a seus interlocutores de então: “a consideração crítica do conceito tradicional de substância não o leva [Hartmann] a desistir da objetividade da substância, mas tão somente de sua absolutidade” (LUKÁCS, 2012, p. 141)⁵.

Voltando a Espinosa, o que ele nos mostra é que, desconhecendo sua imersão na atividade substancial que os constitui, os homens passam a supor que o mundo existe por causa deles mesmos. Talvez o texto espinosano mais claro sobre tal suposição seja o “Apêndice” ao Livro I da *Ética*, onde o filósofo surpreende em ação um preconceito fundamental dos homens: *atribuir finalidades a tudo que encontram na Natureza*, como se as coisas existissem para servi-los. Daí a supor que os processos naturais foram postos por uma divindade é só um passo:

Todos os preconceitos que aqui me incumbo de denunciar dependem de um único, a saber, os homens comumente supõem que as coisas naturais agem, como eles próprios, em vista de um fim (...) todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas (...). Com efeito, depois que consideraram as coisas como meios, não puderam crer que se fizeram a si mesmas, mas a partir dos meios que costumam prover para si próprios tiveram de concluir que há algum ou alguns dirigentes da natureza, dotados de liberdade humana, que cuidaram de tudo para eles (2015 [I, Apêndice], pp. 111-3).

Eis aqui a origem da imagem antropomórfica: o desconhecimento das reais causas operantes no mundo é substituído por uma imagem, uma

⁵ Por outro lado, ainda no século XIX, L. Feuerbach, pensador que teve contribuição relevante no momento inicial da formação de Marx, não conseguiu estabelecer uma relação afirmativa com a categoria espinosana de substância, esta “coisa morta e fleumática” (FEUERBACH, 2016), acusando-a de ser demasiadamente abstrata. Cumpre notar, porém, que a crítica de Feuerbach a Espinosa é a de um pensador que se situa nas cercanias do empirismo: o apego do primeiro à sensorialidade como o perímetro privilegiado da investigação filosófica o levou a recusar aquelas categorias que não são reconhecíveis no mundo empírico imediato. Mas tal tomada de posição feuerbachiana não encontra respaldo naqueles setores da pesquisa científica e filosófica que não reduzem o real ao que é sensorial. Desnecessário lembrar que o mais-valor, categoria marxiana fundamental, não se evidencia apenas por uma inspeção sensorial.

projeção humana magnificada: o dirigente (*rector*) da natureza. Também em seu *Tratado teológico-político*, Espinosa tematiza a função do desconhecimento como produtor de projeções que mais revelam a natureza daquele que as faz do que a alteridade do que se buscava explicar. Comentando a reação usual dos homens frente àquilo que excede um dito padrão de normalidade, o filósofo afirma que

não nos devemos admirar que no *Gênesis* se chame de filhos de Deus aos homens de estatura elevada e com muita força, ainda que sejam ímpios, ladrões e devassos. Porque os antigos, tanto os judeus como os gentios, costumavam atribuir a Deus tudo aquilo em que alguém excedia os demais (ESPINOSA, 2003, p. 25).

Destarte, não é apenas em face dos processos naturais que o desconhecimento humano produz projeções: também com relação aos outros homens a antropomorfização se manifesta seguidamente, lembrando um pouco o procedimento de um Leopold Mozart, tantos séculos mais tarde, que, referindo-se à genialidade do filho, declarava convicto que ela representava um presente de Deus.

Ademais, ao recusar a adoção de uma causalidade transcendente, o *Tratado teológico-político* oferece inúmeros exemplos do modo próprio como Espinosa formula sua teoria da causalidade. No Capítulo VI do *TTP*, que trata dos milagres relatados pelas Escrituras, o esforço interpretativo do filósofo recai sobre a demonstração de que, bem examinado, o próprio texto bíblico fornece indicações de que havia decisivos elementos da causalidade natural operando nos ditos milagres. Assim, no episódio do *Êxodo* que relata a invasão dos gafanhotos no Egito, Espinosa aponta nas Escrituras a referência a um “vento de Leste que soprou durante todo um dia e uma noite”, sem o qual a invasão não seria inteligível. É o que lhe permite afirmar que “não pode entender-se por milagre outra coisa que não sejam os fatos naturais que ultrapassam ou são supostos ultrapassar a capacidade de compreensão humana” (ESPINOSA, 2003, pp. 102-6). Quando se tem isso em mente, não há necessidade de nos espantarmos com o que seria uma suposta ruptura da ordem natural, o milagre; basta reconduzi-lo à série de causas imanentes responsáveis por seu surgimento. Tema que será retomado na *Ética*, quando o filósofo afirma que, “suprimida a ignorância, é suprimido o estupor” (2015 [I, Apêndice], p. 117)

* * *

A extensão da ruptura de Espinosa com os pensadores de seu tempo foi de tal ordem que os comentaristas contemporâneos têm dificuldades em nomear adequadamente seu projeto. Se nos textos produzidos até o segundo terço do século XX era frequente a menção à *metafísica* espinosana (para designar sua visão de mundo), hoje vê-se que tal designação desconsidera indicações presentes no próprio Espinosa. Pois existem apenas duas

referências à metafísica na *Ética*, e ambas são críticas: num primeiro momento, os metafísicos são associados aos teólogos com os quais o texto polemiza (2015 [I, Apêndice], p. 115). Num segundo momento, Espinosa lembra que “os entes Metafísicos, ou seja, universais que costumamos formar a partir dos particulares”, estão na mesma ordem que as “faculdades fictícias” (2015 [II, Proposição XLVIII], p. 215). Consequência de a metafísica ser um discurso generalizante, que opera com categorias esvaziadas de sentido, é que ela não consegue minimamente determinar os entes e processos que pretende conhecer.

É por isso que “*Pedro* deve concordar necessariamente com a ideia de *Pedro*, e não com a ideia de *homem*” (ESPINOSA, 2014, p. 78). Pois esta última, a ideia de homem, é um universal abstrato, que nos diz muito pouco sobre o próprio Pedro, singularidade irrepetível que não se deixa recobrir por uma categoria tão geral. A partir destas indicações de Espinosa, alguns estudiosos aproximaram-no das correntes nominalistas de filosofia existentes à sua época. Mas entendemos que esta aproximação é superficial e deixa escapar o que é mais produtivo em seu pensamento. Com efeito, se no plano dos modos, modificações finitas da substância infinita, é de fato claro o esforço do filósofo em apreendê-los em sua singularidade, por outro lado o conceito espinosano basilar de substância (como vimos, um princípio geral, constitutivo do real) não é compatível com a visão de mundo própria do nominalismo, que concebe o real como uma série descontínua de objetos que não mantêm uma relação constitutiva entre si. É neste limite tenso entre a generalidade e a singularidade que se move o espinosismo, e é nele escavando que produz seu sentido mais original.

Retornamos, portanto, à questão de como nomear adequadamente o projeto desenvolvido por Espinosa. Ele próprio parecia bem consciente da descontinuidade que trazia ao debate filosófico: no *Tratado da reforma do entendimento*, por algumas vezes faz referência a *mea philosophia*, minha filosofia, como que a destacar o gesto inaugural que constitui a marca distintiva de sua própria posição.

Sem ter a pretensão de responder a esta difícil questão, registramos apenas que, de alguns anos para cá, estudiosos de formação distinta têm optado por fazer referência a uma ontologia espinosana⁶; no presente artigo, seguiremos esta tendência, por julgá-la fecunda. Mas uma ressalva se faz necessária. Em sua primeira aparição histórica (também no século XVII), ontologia designava uma disciplina excessivamente geral, preocupada com o estudo do ser enquanto ser, e ainda comprometida precisamente com uma metafísica que não é compatível com o ponto de vista do próprio Espinosa.

Assim é que será preciso ressignificar, em profundidade, a concepção moderna do que seja uma ontologia, pois apenas mediante esta

⁶ Dentre eles, podemos citar G. Deleuze (1968), A. Negri (1993), M. Chauí (1999).

ressignificação (que a despoja de seus supostos universalizantes idealistas) conseguiremos manter uma relação afirmativa com o legado categorial dos melhores momentos das filosofias anteriores. A dificuldade aqui mencionada – a caracterização adequada para o projeto espinosano – é também um sintoma das dificuldades da própria filosofia contemporânea. Quando um segmento importante da filosofia dos séculos XX e XXI privilegiou excessivamente a filosofia da linguagem, quando se supôs que todos os problemas filosóficos poderiam ser resolvidos sobretudo mediante uma elucidação linguística, criaram-se involuntariamente as condições para o predomínio de um epistemologismo que desconsidera inquietações basilares da história do pensamento. Tendo em mente esta ressalva crucial – e já começando a pavimentar o caminho que nos permitirá uma aproximação a Marx –, recordemos que a condição primeira para a constituição de uma ontologia imanente, na trilha aberta por Espinosa – será desfazer a duplicação do mundo num seu outro especular e invertido. Quando, em 1843, Marx escreveu que “a crítica da religião é a premissa de toda a crítica” (MARX, 1982, p. 491), ele pôde fazer isso por já estar aberta a trilha de uma filosofia imanente. Levando-a às últimas consequências, será preciso distinguir, pelas razões expostas, metafísica de ontologia, termos que ainda hoje por vezes são dados como equivalentes; sinonímia problemática, que perde a possibilidade de investigação que se busca aqui desenvolver.

Deus: coisa pensante?

É chegado o momento de examinar um ponto mais controverso em Espinosa. Ele diz respeito à inclusão do pensamento como atributo da substância, que comparece nos textos do filósofo simultaneamente com o atributo extensão. Qual o escopo preciso desta inclusão? No que ela se diferencia de seus contemporâneos? De início, examinemos a própria posição espinosana, para depois levantarmos uma problematização sobre o assunto.

Como já mencionado, Espinosa afirma que a substância possui infinitos atributos, mas que deles só podemos conhecer dois, o pensamento e a extensão. A inclusão da extensão como atributo da substância, causa de si, é reconhecidamente um dos gestos mais radicais de Espinosa: o Deus da tradição filosófica era visto como apenas pensamento e imaterialidade. Os seres criados, estes sim, situar-se-iam no âmbito da extensão. Contra esta tradição, Espinosa afirma que a substância constitui também a extensão infinita. É preciso aceder ao ponto de vista, difícil de ser alcançado, do intelecto para conseguir entender, por exemplo, “que a água, enquanto é água, se divide, e suas partes separam-se umas das outras; mas não

enquanto é substância corpórea, pois, como tal, nem se separa nem se divide” (2015 [*Ética*, I, Proposição XV, Escólio], pp. 73-5). Ou seja, a água, enquanto modo, é divisível, mas não quando considerada enquanto substância.

Já a inclusão do pensamento como atributo essencial de Deus era não só corrente à época de Espinosa como remonta a uma antiga tradição que concebia Deus como espírito pensante. Deste particular ponto de vista, poder-se-ia de início dizer que Espinosa dá seguimento a uma antiga tradição ao sustentar um Deus pensante. Mas mesmo tal enunciado precisa ser matizado. Espinosa é cuidadoso em distinguir *pensamento* de intelecto e vontade. Estes dois últimos são vistos como características humanas, não cabendo projetá-las na substância: “não pertencem à natureza de Deus nem o intelecto nem a vontade” (2015 [*Ética*, I, Proposição XVII, Escólio], p. 79).

Ao mesmo tempo em que Espinosa ressalva o erro que consiste em atribuir intelecto e vontade a Deus, porém, ele afirma que o *pensamento*, enquanto atividade que pervade o real, é de fato um atributo substancial. “O pensamento é atributo de Deus, ou seja, Deus é coisa pensante” (2015 [*Ética*, II, Proposição I], p. 129). É precisamente esta Proposição que nos interessa discutir.

Para encaminharmos essa discussão, porém, adiantamos desde já que será preciso o recurso a uma perspectiva de análise que não está dada nos textos do próprio filósofo. Pois até aqui buscamos nos mover no recinto mesmo do pensamento de Espinosa, nele explicitando aquela vertente que se relaciona mais de perto com a causalidade imanente. A partir de agora, lançaremos mão de elaborações feitas por autores posteriores a Espinosa, por entender que tal recurso é não só legítimo como indispensável quando se trata do exame de questões que envolvem o estágio alcançado por um determinado saber num dado momento histórico.

De início, registremos uma analogia presente nos textos do filósofo que indica como ele desejaria ser lido. É conhecida a exemplaridade que Espinosa atribui aos *Elementos* de Euclides, celebrados porque expõe em si mesmo sua lógica própria, tornando supérfluas considerações exteriores ao próprio texto. Nas palavras do *Tratado teológico político*:

As proposições de Euclides podem ser percebidas por qualquer pessoa, ainda antes de serem demonstradas. (...) É igualmente desnecessário conhecer a vida do autor, os seus estudos, e hábitos, em que língua, *para quem e quando escreveu* (...). E o que se diz de Euclides diz-se de quantos escreveram sobre coisas que são por natureza perceptíveis. (ESPINOSA, 2003, pp. 130-1, grifos nossos)

Destacamos em especial a referência à desnecessidade de se saber “para quem e quando [o autor] escreveu”, pois tomaremos um rumo diverso desta indicação. É intento da *Ética* espinosana ser recebida da mesma

maneira como foram, supostamente, os *Elementos* de Euclides: como livro inteligível, que contém em si mesmo as condições para sua plena apropriação. Por isso a importância do título por extenso da obra: *Ética demonstrada em ordem geométrica*, a geometria fornecendo o suporte para a apoditicidade das proposições. Nas palavras precisas de M. Chauí (que concorda e endossa a viabilidade desta leitura interna): “a *Ética* é exposta como um livro inteligível em si mesmo, que pode ser lido e compreendido nele mesmo. Para tanto, deve ser demonstrado em ordem geométrica” (CHAUÍ, 1999, p. 670).

Seguiremos aqui, porém, um caminho distinto. Não nos parece que a *Ética* tenha uma inteligibilidade autossuficiente. Ela demanda comentário, de que, de resto, a profusão de interpretações (seculares e conflitantes) sobre a obra é demonstração eloquente. E este comentário não se dá apenas no âmbito dos conceitos fornecidos pelo próprio filósofo. O “para quem” e o “quando” o texto foi escrito desempenham um papel incontornável em sua gênese: são marcas históricas fortemente presentes em qualquer obra⁷.

Tendo estas considerações em mente, problematizemos agora a inclusão operada por Espinosa do pensamento como atributo da substância. Sem maiores delongas: foi só a partir do século XIX – mais especificamente, a partir da teoria da evolução das espécies de Darwin – que se pôde formular de modo mais nítido um conhecimento que não estava disponível para os autores anteriores: *o pensamento é um produto bastante tardio no processo de evolução das espécies*. Ele depende de uma série de pressupostos; em primeira instância, de um órgão, o cérebro, que fornece o suporte orgânico necessário para sua existência. Por sua vez, o surgimento de um cérebro pensante (que não é um Deus...) envolve uma longuíssima série causal que vem sendo pesquisada em seus termos próprios pelas ciências da natureza. De modo retroativo, poderíamos até mesmo dizer que a *inteligibilidade do real* já estava presente muito antes do surgimento da espécie humana (ainda que sem sujeitos que a pudessem decifrar...), mas não o pensamento, não a coisa pensante a que Espinosa se refere⁸. Pois tal atividade pensante demanda um sujeito encarnado, que consegue se debruçar retroativamente sobre sua própria história e sobre a história da substância que o constituiu. Por tudo isso, o pensamento não pode ser colocado no mesmo patamar ontológico que a extensão. Dito de outro modo: durante milhões de anos, é legítimo inferir a existência de coisas

⁷ Hoje sabemos que mesmo os *Elementos* de Euclides – operando em área do conhecimento sem dúvida menos sujeita às determinações da duração do que uma ética – tampouco prescindem destas determinações. Reconhecendo a indiscutível genialidade dos *Elementos*, matemáticos proeminentes como B. Riemann e D. Hilbert apontam também para seus limites.

⁸ Este ponto é abordado de maneira sintética, mas elucidativa, por G. Lukács, em seus *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* (2010, p. 347).

extensas, mas não de coisas pensantes, pois estas são bem posteriores ao longo do devir da substância; há aqui uma história em curso. Assim, ao afirmar a existência de um Deus pensante, Espinosa veicula um resíduo de antropomorfismo, mesmo em sua avançadíssima concepção de mundo. Entendemos que este é, sobretudo, um limite do século XVII, no qual o filósofo viveu, quando o desenvolvimento da biologia como ciência era ainda muito incipiente.

Curioso notar que a genialidade de Espinosa foi tão intensa que há momentos de sua obra em que ele chega muito perto do ponto aqui sob exame. Assim, nos *Princípios da filosofia cartesiana*, podemos ler aquele que é talvez seu pronunciamento desantropomorfizador mais radical: “Deus não sente, nem, propriamente falando, ele percebe” (SPINOZA, 2002, p. 141).

A nosso juízo, dentro do entrelaçado de conceitos que é próprio a um autor denso, encontramos aqui a vertente mais fecunda do pensamento espinosano, que certamente coexiste com outras. Cabe a nós, seus leitores do século XXI, inescapavelmente assimétricos em face dele, levar tal tendência às últimas consequências.

Marx: crítica imanente à sociedade capitalista

Examinemos agora a contribuição de Marx acerca de uma abordagem imanente. Um esclarecimento inicial: não seria correto afirmar que Espinosa foi um interlocutor frequente na obra do pensador alemão. É verdade que, em sua juventude, Marx transcreveu num caderno de leitura várias passagens do *Tratado teológico-político*, alterando a sequência expositiva do texto, como que destacando os aspectos que ali lhe eram mais caros (mas sem chegar a fazer uma análise sobre eles). Contudo, este interesse que se manifestou em 1841 não deixou marcas textuais mais duradouras ao longo da obra marxiana. Mesmo em textos geralmente considerados de síntese dos primeiros estudos filosóficos de Marx – como a *Crítica da Filosofia do direito de Hegel*, os *Manuscritos econômico-filosóficos* –, Espinosa não é citado nem uma única vez⁹.

Nas obras marxianas de crítica da economia política, encontraremos referências muito sintéticas ao *determinatio est negatio*, ilustrando a relação interna entre produção e consumo (MARX, 2011a, p. 45). E, ironizando a economia vulgar, Marx afirma que, diferentemente de Espinosa, ela acredita que “a ignorância é uma razão suficiente” (MARX, 2013, p. 379); citação livre, não literal, de uma passagem célebre do

⁹ Em *A sagrada família*, Espinosa é mencionado negativamente, sendo agrupado com Descartes, Malebranche e Leibniz como representante de uma metafísica a ser superada (MARX; ENGELS, 2011, p. 144).

“Apêndice” do Livro I da *Ética*. Mas trata-se de menções muito breves, que não autorizam a afirmação de que teria havido uma interlocução mais substantiva de Marx com Espinosa. Seria forçar a leitura do primeiro segundo nossos desejos contemporâneos transformar Espinosa numa influência sua recorrente e duradoura: a pesquisa textual e filológica sobre os textos de Marx simplesmente não autoriza uma imputação desta ordem¹⁰. Isso posto, ainda assim chama a atenção – e este é o ponto que nos interessa desenvolver – a existência de um modo de abordar a realidade que convida o leitor a buscar promover uma articulação entre os dois pensadores¹¹. Assim, mesmo que as referências a Espinosa sejam extremamente rarefeitas nos textos de Marx, tal pesquisa pode ser fecunda para todos aqueles insatisfeitos com certo teleologismo – cuja crítica, vimos há pouco, é uma vertente forte em Espinosa – ainda hoje presente em certas tendências do marxismo.

Feito este esclarecimento, tomemos um trecho de uma carta do jovem Marx a seu pai, de 1837. Nela, um Marx ainda estudante – e certamente bem distante de suas formulações maduras que receberam o nome de marxismo –, referindo-se à sua insatisfação com o idealismo filosófico alemão, escreve algo que toca diretamente ao tema aqui sob exame: “Eu cheguei ao ponto de procurar a ideia na própria realidade. Se antes os deuses moravam acima da Terra, agora eles vieram para o seu centro.” (MARX, 2017a)

“Procurar a ideia na realidade” é um motivo marxiano fundamental, ele orienta a direção do pensamento para a imanência do real, evitando que a filosofia se evada numa especulação alienada, evasão que é, precisamente, uma das recorrentes críticas de Marx ao idealismo alemão. A primazia passa a ser do real histórico, e não mais das categorias que o hegelianismo elabora sobre ele – como a Ideia, o Conceito, o Espírito. Temos aqui uma primeira afirmação do primado da objetividade, ou seja, primado do mundo real que demanda ser investigado em sua heterogeneidade em face do sujeito que formula suas questões.

Ao longo do trajeto de Marx, esta intuição inicial – que estava como que entrelaçada a um conjunto de suposições ainda de influência hegeliana – se complexifica e ganha contornos bem mais definidos. Assim, já na abertura de sua “Introdução” à *Crítica da Filosofia do direito de Hegel*, texto de 1843, encontramos uma explícita polêmica com o pensamento religioso. Marx registra que “o homem, (...) na realidade fantástica do céu, onde

¹⁰ Para uma posição diferente da aqui sustentada, remetemos o leitor ao cuidadoso estudo de André Tosel (2007).

¹¹ De resto, tal interlocução, longe de ser nova, começou a ser feita já no século XIX por G. Plekhânov, chegando aos séculos XX e XXI com autores como M. Rubel, P. Macherey, A. Negri e A. Tosel, apenas para citarmos alguns.

buscava um super-homem, somente encontrou o *reflexo* de si mesmo” (MARX, 1982, p. 491), apresentando de modo preciso um mecanismo de projeção de uma imagem antropomórfica. É certo que, se a fonte mais imediata de tal afirmação é Ludwig Feuerbach (que em seu livro *A essência do cristianismo* havia desenvolvido seu conceito de alienação religiosa), ela evoca também o procedimento de Espinosa, ao reprovar aqueles que projetam categorias humanas sobre aquilo que desconhecem. O prosseguimento do texto de Marx enfatiza as carências mundanas, a situação de extrema precariedade objetiva e subjetiva da realidade alemã (o “vale de lágrimas”) que demanda um complemento ideal, satisfação imaginária de carências reais. Daí a famosa formulação da religião, abordagem transcendente por excelência, como sendo o ópio do povo, numa referência às suas funções anestésicas em face de uma realidade extremamente difícil de ser suportada. Entendendo a crítica da religião como o pressuposto de toda a crítica, Marx nos lembra que a crítica do céu deve se tornar a crítica da terra, crítica do direito e da política (MARX, 1982, p. 492): ou seja, será preciso ultrapassar o recinto do discurso religioso para buscar o solo mundano onde ele lança suas raízes.

Já estas breves indicações nos mostram que a investigação de Marx, mesmo em 1843, finda por apontar para um rumo distinto daquele trilhado por Feuerbach (pensador que lhe permitiu, num momento inicial de sua formação, formular uma primeira crítica a Hegel). Sintetizando um longo trajeto, diríamos que, embora mantendo o núcleo mais produtivo da categoria feuerbachiana do estranhamento religioso – duplicação do homem numa projeção antropomórfica, Deus, que passa a dominá-lo¹² –, Marx progressivamente se afastará do naturalismo de Feuerbach, que concebe o homem demasiadamente imerso em sua fundação natural. É o que nos dirá, em 1845, a I Tese *ad Feuerbach*: o principal defeito de todo o materialismo é que “o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto [*Objekt*] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente” (MARX; ENGELS, 2007, p. 533). Em outras palavras, é preciso captar a dimensão ativa e subjetiva que existe no objeto, por mais que isso contrarie a imagem vulgarizada que se formou de Marx.

¹² Deixamos como questão em aberto saber até que ponto a noção de alienação religiosa de Feuerbach encontra sua origem no próprio Espinosa. O tema é controverso, tendo em vista a postura ambivalente do primeiro em face do segundo. Pois, ao mesmo tempo em que cumprimenta Espinosa como o “Moisés dos livres pensadores e materialistas modernos”, Feuerbach assume involuntariamente a predominante interpretação hegeliana que afirmava que a substância carece de reflexão, passando a referir-se pejorativamente a ela como “esta coisa morta e fleumática” (FEUERBACH, 2016). Sobre a parcialidade da interpretação hegeliana de Espinosa, cf. o “Excurso” deste artigo.

Esta formulação sintética da I Tese *ad Feuerbach* será mais desdobrada em *A ideologia alemã*, onde Marx, como que fornecendo a corporificação de sua tese, escreve de modo mais extenso:

Ele [Feuerbach] não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações. (MARX; ENGELS, 2007, p. 30)

Vemos, então, que o chamado mundo objetivo contém atividade humana, atividade proveniente de sujeitos (subjética, neste preciso sentido), o que significa que primado da objetividade – tese marxiana fundamental – não deve jamais ser interpretado como objetivismo. É, portanto, o desconhecimento da dimensão humana ativa corporificada na realidade que Marx reclama estar ausente na filosofia de Feuerbach. Se este último vê em Manchester “fábricas e máquinas onde 100 anos atrás se viam apenas rodas de fiar e teares manuais” (MARX; ENGELS, 2007, p. 31), tal não se deve apenas a um puro desdobramento de processos naturais: foi precisamente a objetivação da atividade humana a responsável por esta gigantesca modificação. Estamos diante da emergência de um mundo singular, que já não pode ser mais reduzido aos seus momentos formadores¹³. Assim, se retornarmos por um instante ao projeto que o estudante Marx havia enunciado a seu pai – procurar a Ideia na realidade – veremos que o que ele encontra, afinal, não é uma Ideia encarnada, mas sim um mundo já profundamente transformado pela atividade humana.

Vemos aqui apresentada, ainda que de forma muito inicial, a matriz da categoria marxiana de *trabalho*: transformação da natureza para a satisfação de necessidades humanas. Se é um erro supor que existe uma finalidade comandando os processos naturais (antropomorfismo contra o qual, vimos atrás, Espinosa se insurgiu com justeza), já no âmbito do processo de trabalho a postulação de finalidades é uma realidade incontornável. O objetivo do trabalhador, sua finalidade, “determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade” (MARX, 2013, p. 256).

Não é nosso intento aprofundar aqui os diferentes momentos categoriais do desdobramento do trabalho humano: divisão do trabalho, produção de valores de uso, que vai sendo paulatinamente subordinada ao valor de troca, formação de um circuito mercantil que conecta as diferentes unidades produtivas etc.; fazer isso nos levaria muito longe do tema em foco. Atentemos apenas para o fato de que, do trabalho primitivo que transforma

¹³ Sobre esta progressiva descontinuidade entre o mundo social e sua base natural fundante, conferir Martins (2006).

a natureza até a formação do capital contemporâneo, a distância é gigantesca: “Para desenvolver o conceito de capital, é necessário partir não do trabalho, mas do valor e, de fato, do valor de troca já desenvolvido no movimento da circulação.” (MARX, 2011a, p. 200)

Destaque-se ainda que, quando Marx, diferenciando-se de Feuerbach, aponta com insistência para a importância do trabalho na modificação da realidade, este não é um registro valorativo. Ou seja, não se trata de enaltecer a experiência do trabalho na expectativa de algo como uma redenção da humanidade (equívoco de leitura que encontra sua representante mais conhecida em Hannah Arendt), mas sobretudo de discernir o seu inegável impacto na realidade natural e social. Marx captura o trabalho em sua contraditoriedade constitutiva: forma histórica de humanização do homem, sim, mas que emergiu no interior de uma *Entfremdung* (uma alienação ou estranhamento). Daí os *Manuscritos econômico-filosóficos* afirmarem que “até agora toda atividade humana era trabalho, isto é, indústria, atividade estranhada de si mesma” (MARX, 1985, p. 151). Este olhar crítico de Marx reaparecerá em *O capital*, onde, analisando a exploração vigente da economia capitalista, ele afirma que “ser trabalhador produtivo não é, portanto, uma sorte, mas um azar” (MARX, 2013, p. 578).

Há um vasto debate que se estende até os dias de hoje sobre a correta predicação da categoria trabalho em Marx: se e em que condições ele, o trabalho, pode ser visualizado como trans-histórico, ou se – e em que condições – ele pode ser visualizado como específico de uma sociedade capitalista. Concordamos com os estudiosos de Marx que sustentam que, como trabalho concreto produtor de valores de uso, o trabalho é uma categoria perene, “condição universal do metabolismo entre homem e natureza”, nas palavras do próprio Marx (2013, p. 261). Contudo, se nossa ênfase for o trabalho gerador de valor, aquele conceituado por Marx como trabalho abstrato, cuja simples existência já demanda o transcurso de vários processos históricos, aí sua plena vigência só ocorrerá numa sociedade capitalista (mesmo que seja localizável uma existência parcial deste trabalho criador de valor em circuitos apenas locais de sociedades mais antigas).

É precisamente a generalização do trabalho abstrato que subverte mais radicalmente o ordenamento natural: o próprio trabalho passa a ser subordinado a uma lógica objetivada que o ultrapassa. Este é o sentido das leis imanentes a que Marx se refere; são regularidades (sempre sujeitas à ação da história) que não podem ser derivadas do ordenamento natural, situam-se num patamar distinto de causalidade, que passa a demandar uma rede categorial adequada para visualizá-lo.

Antes de prosseguirmos na investigação sobre a causalidade imanente em Marx, uma objeção prévia deve ser examinada: aquela levantada pelos autores que sustentam ser uma teoria da causalidade uma formulação estreita em face do movimento abrangente da totalidade do real. Talvez esta posição seja representada de forma mais explícita em Lênin, quando, comentando a *Ciência da lógica* de Hegel, ele afirma que causa e efeito são categorias demasiadamente unilaterais. Daí sua preferência em afirmar “o caráter multilateral e abrangente da interconexão do mundo, que é apenas expresso pela causalidade de modo unilateral, fragmentário e incompleto” (LÊNIN, 2017, pp. 159-60).

Sem dúvida reconhecendo que uma teoria da causalidade jamais deve ser seccionada de uma perspectiva de totalidade, ainda assim as referências marxianas à vigência de séries causais são inequívocas, devendo sempre ser interpretadas dentro de uma visão abrangente. Os exemplos seriam inúmeros; destacamos, em particular, uma passagem de *O capital* que nos mostra que em sociedades mais complexas, quando a lei geral da acumulação capitalista se impõe como regulador social, ela é um princípio causal que gera efeitos ininterruptos não só sobre a economia, como sobre todos os agentes sociais: “os efeitos, por sua vez, convertem-se em causas, e as variações de todo o processo, que reproduz continuamente suas próprias condições, assumem a forma de periodicidade” (MARX, 2013, p. 709).

Ao mesmo tempo, a passagem citada e seus desdobramentos nos mostram que estamos diante de um conceito não linear de causalidade¹⁴, no qual os efeitos “convertem-se em causas”, gerando uma concatenação complexa, em tudo distinta, por exemplo, de um determinismo laplaciano (que acreditava ser possível prever os desdobramentos futuros de uma situação a partir de sua configuração inicial). Esta dialética interna de uma totalidade complexa, contudo, não impede Marx de fazer referência a um momento predominante, que é aquele que dispõe de maior poder causal¹⁵. É o que se pode ler na “Introdução” à *Crítica da economia política*, na análise da relação existente entre produção e consumo, em que cabe à primeira este papel:

O próprio consumo, como carência vital, como necessidade, é um momento interno da atividade produtiva. Mas esta última é o ponto de partida da realização e, por essa razão, seu momento

¹⁴ Apenas para evitar mal entendidos, tampouco nos parece que a causalidade espinosana seja linear: o *infinito causarum nexu*, nexu infinito das causas, não autoriza um entendimento deste tipo. Sustentaremos, por outro lado, que a incorporação da *contradição* na teoria da causalidade é, de fato, traço distintivo de Marx.

¹⁵ Indicações suplementares da adoção, por parte de Marx, de uma teoria da causalidade podem ser encontradas em *Salário, preço e lucro*, quando do alerta aos trabalhadores para os limites de uma luta puramente salarial: “Não deve esquecer-se de que luta contra os efeitos, mas não contra as causas desses efeitos; que logra conter o movimento descendente, mas não fazê-lo mudar de direção; que aplica paliativos, mas não cura a enfermidade.” (MARX, 2016a)

predominante, o ato em que todo o processo transcorre novamente. (MARX, 2011a, p. 49)

Complexifica a teoria da causalidade marxiana o fato de ela buscar espelhar contradições existentes na própria realidade: a decifração de uma realidade contraditória passa a demandar uma abordagem dialética. Categoria fundamental no pensamento de Marx, a contradição e os processos contraditórios incidem não só no interior de um determinado ente, como também no decurso histórico mais amplo: assim, já no primeiro capítulo de *O capital*, Marx sublinha que há uma antítese entre o valor de uso e o valor de uma mesma mercadoria, ou seja, entre as propriedades materiais, tangíveis, da mercadoria e sua condição de ser um concentrado de valor (de trabalho materializado):

A antítese, imanente à mercadoria, entre valor de uso e valor, (...) essa contradição imanente adquire nas antíteses da metamorfose da mercadoria suas formas desenvolvidas de movimento. Por isso, tais formas implicam a possibilidade de crises, mas não mais que sua possibilidade. O desenvolvimento dessa possibilidade em efetividade requer todo um conjunto de relações (...) (MARX, 2013, p. 187).

Impossível não registrar aqui a dívida de Marx para com Hegel, pensador que formulou de modo extenso e minudente o que é uma contradição e como ela é constitutiva da gênese e desenvolvimento do ser. Sobre a presença de categorias hegelianas, ainda que profundamente alteradas e reconstruídas de acordo com a visão de mundo própria a Marx, remetemos o leitor ao “Excursus” ao final deste artigo.

O valor em expansão

Uma vez constituída uma causalidade propriamente social nas sociedades humanas, é indispensável apontar o impacto do *valor* como ente processual, em contínua expansão na sociedade capitalista. Gerado inicialmente pelo trabalho humano objetivado na mercadoria, o valor se amplia não pela troca, mas pela apropriação do trabalho excedente característica da relação entre capital e trabalho. Sem dúvida, é precoce na obra de Marx a formulação do caráter expansivo do “valor que se valoriza” – que devém como o próprio capital – e que não se contenta com o mercado local, nem com o nacional, avançando decididamente rumo a uma acumulação internacional. A afirmação deste empuxo permanente para a expansão do capital pode ser encontrada já em textos de Marx da década de 1840; assim, em *Trabalho assalariado e capital* (de 1849), tal mecanismo é descrito em termos plásticos:

É esta a lei que faz a produção burguesa sair constantemente dos seus velhos carris e obriga o capital a intensificar as forças de

produção do trabalho *porque* as intensificou, a lei que nenhum descanso lhe concede e permanentemente lhe sussurra:

Em frente! Em frente!

Não é esta lei senão a lei que, dentro dos limites das flutuações das épocas do comércio, necessariamente *equilibra* o preço duma mercadoria com os seus *custos de produção* (...). Imaginemos agora esta agitação febril ao mesmo tempo em *todo o mercado mundial*, e compreende-se como o crescimento, a acumulação e concentração do capital têm por consequência uma divisão do trabalho, uma aplicação de nova e um aperfeiçoamento de velha maquinaria ininterruptos que se precipitam uns sobre os outros e executados a uma escala cada vez mais gigantesca. (MARX, 2017d)

Sabe-se que em 1849 os estudos de economia política de Marx encontravam-se em estágio inicial; ele ainda não dispunha de importantes aquisições conceituais que só se efetivaram nas décadas de 1850 e 1860¹⁶. Mesmo assim, vale frisar a fecundidade da passagem citada: é o próprio mundo como um todo que se vê sob a égide do capital e de seus imperativos de expansão permanente. Este acerto teórico substantivo ocorrido ainda em textos da década de 1840 parece confirmar a sugestiva afirmação de Marx, feita em *O capital*, de que “é mais fácil estudar o corpo desenvolvido do que a célula que o compõe” (MARX, 2013, p. 78). É possível formular enunciados corretos sobre as características gerais de um objeto sob análise mesmo quando suas partes constitutivas ainda não foram desveladas em minúcia.

Quando for levado a cabo o estudo mais pormenorizado do processo de constituição e expansão do valor, contudo, o enunciado ainda descritivo de 1849 – bastante nítido, aliás – adquirirá os contornos de uma formulação conceitual em sentido pleno. Mediante um método que progride do nível mais aparente do real (a mercadoria, objeto do primeiro capítulo de *O capital*) até os subjacentes mecanismos que o estruturam (o valor, o trabalho abstrato etc.), Marx chegará a resultados surpreendentes. Com a formulação mais segura das determinações distintivas do trabalho abstrato, da diferença entre valor e valor de troca e, talvez mais do que tudo, da peculiaridade da força de trabalho humana como mercadoria que, ao ser consumida, gera mais valor do que aquele necessário para a sua reprodução, encontraremos em *O capital* a radiografia das sucessivas metamorfoses – mudanças de forma – do valor, que adquire as características de um sujeito automático:

Na circulação D — M — D, ao contrário, mercadoria e dinheiro funcionam apenas como modos diversos de existência do próprio

¹⁶ A rigor, a pesquisa em economia política por parte de Marx prossegue até o final de sua vida; retificações na obra podem ser encontradas não só nas décadas mencionadas – ainda que elas sejam decisivas –, mas mesmo em momentos mais tardios, como nos mostra o debate mais recente sobre a economia política marxiana (cf. HEINRICH, 2014).

valor: o dinheiro como seu modo de existência universal, a mercadoria como seu modo de existência particular, por assim dizer, disfarçado. *O valor passa constantemente de uma forma a outra, sem se perder nesse movimento, e com isso, transforma-se no sujeito automático do processo.* (...) o valor se torna, aqui, o sujeito de um processo em que ele, por debaixo de sua constante variação de forma, aparecendo ora como dinheiro, ora como mercadoria, altera sua própria grandeza e, como mais-valor, repele [*abstösst*] a si mesmo como valor originário valoriza a si mesmo. (MARX, 2013, pp. 229-30, grifos nossos)

Quando se visualiza o automatismo do valor, sempre em busca de uma nova valorização, percebe-se que ele se comporta como um peculiar sujeito (que consegue *pôr* seus predicados), desprovido de características humanas, mas que gera contínuos efeitos sobre a humanidade como um todo. Já não existindo mais localidades que independam desta lógica, é a totalidade da história humana que passa a transcorrer sob a égide deste automatismo, que não só explora a força de trabalho como, usando exemplos contemporâneos, promove sucessivos ajustes fiscais, desmantela instituições públicas, impõe reformas da Previdência e devasta a natureza em busca de sua progressiva valorização.

Este registro nos fornece a ocasião para abordar um tema que ciclicamente retorna no debate em economia política: referimo-nos à decretação da caducidade da teoria do valor feita por alguns intelectuais de projeção. Incidentalmente, foi um autor que busca reunir a contribuição de Espinosa com a de Marx um dos responsáveis pelo equívoco em pauta. Referimo-nos a Antonio Negri, que sustenta que a expansão do trabalho imaterial e do chamado capitalismo cognitivo seriam responsáveis pelo surgimento de um novo momento histórico que teria superado a vigência da teoria do valor (NEGRI; HARDT, 2001).

Tal avaliação, entretanto, não encontra respaldo no debate mais atualizado em curso na economia política marxiana. Pois o que este debate nos mostra é que a teoria do valor, longe de ter perdido a sua atualidade, é precisamente o arcabouço conceitual necessário para que se possa minimamente compreender os exemplos aludidos pouco acima, bem como a crise financeira deflagrada a partir de 2008, com seus desdobramentos, que prosseguem até hoje. É certo que não se trata de transpor de modo direto e imediato a teorização de Marx para o século XXI, mas antes de construir, a partir de suas indicações seminais, as mediações contemporâneas que especificam nosso momento histórico. As fragilidades da posição do próprio Negri a este respeito podem ser localizadas numa vasta bibliografia marxista nacional e internacional¹⁷ que se encaminha em

¹⁷ Remetemos o leitor especialmente aos artigos do excelente dossiê sobre trabalho imaterial, organizado por Henrique Amorim (2017). Além disso, autores como Michael

sentido qualitativamente distinto daquele apontado pelo autor italiano. Dentre a riqueza presente neste debate, mencionemos apenas que o que se convencionou chamar trabalho imaterial (a rigor, já existente mesmo no século XIX) de forma alguma cancela os processos básicos de extração do sobrevalor, acumulação e expropriação capitalistas que prosseguem em escala planetária. No fundo, o que Negri e os entusiastas do trabalho imaterial fazem é generalizar algumas tendências observáveis em setores da produção capitalista para o conjunto da economia internacional como um todo, desconsiderando o fato de que formas mais sofisticadas de trabalho – também elas, obviamente, sujeitas ao capital – coexistem com a exploração mais tradicional, que comporta inclusive o trabalho escravo em pleno século XXI. Não por acaso, esta idealização do capitalismo cognitivo corresponde, *grosso modo*, ao próprio lugar na estrutura social ocupado por estes intelectuais (produtores de bens simbólicos, se quisermos usar uma expressão de P. Bourdieu), que supõem que o advento de uma internet conseguiu superar contradições estruturais da lógica capitalista.

Categorias como “formas de ser, determinações da existência”

Reconhecida a existência de uma teoria da causalidade em Marx, que enfatiza o impacto planetário dos efeitos gerados por este processo alienado que é o valor em expansão, notemos agora que a correta visada da sociedade capitalista depende da captura intelectual deste seu desdobramento. Isto nos leva às consequências que tal causalidade gera na teoria do conhecimento marxiana. Se até então transitávamos no âmbito do que poderia ser nomeado como uma ontologia social, é chegado o momento de ingressarmos na teoria do conhecimento, que só pode ser adequadamente exposta tendo em vista esta sua determinação mais ampla. Em síntese: como conhecer adequadamente um real histórico em permanente devir? Qual a relação das categorias de análise com o real que elas pretendem decifrar? Antigas questões filosóficas que encontrarão em Marx uma elaboração singular.

Apresentemos desde já um exemplo do próprio autor, extremamente elucidativo, sobre a relação de tais categorias com a realidade. Referimo-nos às suas considerações sobre o *trabalho em geral*, categoria elaborada pela primeira vez por Adam Smith (MARX, 2011a, p. 57). Apesar de suas divergências com o economista escocês, Marx registra que é mérito dele ter conseguido formular que não é apenas o trabalho agrícola, ou o trabalho

Heinrich e Helmut Reichelt demonstram que, quando não se dispõe de um domínio seguro da teoria do valor de Marx, o máximo que se consegue fazer é uma condenação moral ao capital financeiro (ou capital monetário, a categoria com a qual Marx trabalha), desconhecendo sua imbricação estrutural com o capital funcionante, aquele mais diretamente responsável pela extração do valor.

manufatureiro, que geram riqueza (tal como supunham pensadores anteriores), mas o trabalho em geral¹⁸. Ocorre que esta formulação, aparentemente tão simples, não conseguiu ser alcançada em épocas anteriores, mesmo por autores com os quais Marx mantinha uma relação afirmativa, como era o caso de Aristóteles, o “grande estudioso que pela primeira vez analisou a forma do valor, assim como tantas outras formas de pensamento, de sociedade e da natureza” (MARX, 2013, p. 135). Seria errôneo supor que a impossibilidade de conceituar o valor, produto do trabalho em geral, ocorreu por um limite subjetivo do pensador grego: a hipótese sustentada por Marx é a de que o próprio real histórico em que Aristóteles viveu foi o limite incontornável para a formulação categorial do trabalho em geral. Pois apenas quando o trabalho humano já não forma uma unidade com as condições objetivas de produção, delas se diferenciando e permitindo que o sujeito que trabalha possa, pelo menos formalmente, dedicar-se sucessivamente a distintas atividades (pressuposto objetivo ausente na Grécia clássica) é que *a categoria trabalho em geral surge como a contrapartida teórica de uma situação de fato*. Foi necessário o transcurso de séculos para que este registro conceitual se tornasse possível; tal ocorreu, não por acaso, na sociedade burguesa do século XVIII, ocasião em que “o conceito de igualdade humana já possui a fixidez de um preconceito popular” (2013, p. 136). Daí o registro de Marx, ao mesmo tempo sintético e decisivo: “as categorias expressam formas de ser, determinações da existência” (MARX, 2011a, p. 59).

Reencontramos aqui uma concepção de imanência. O exemplo nos mostra que não existe uma relação de sobrevoos entre as categorias e a realidade; nada semelhante ao *tópos noetós*, lugar inteligível, afirmado por Platão, que permitiria a mirada sobre o mundo real a partir de um lugar supostamente superior. O que existe é *uma constituição das categorias no interior do mesmo processo real que elas buscam decifrar* (fato que gerará consequências na crítica marxiana da economia política). Esta concepção também se diferencia do dualismo kantiano – fortemente influente na filosofia e nas ciências sociais contemporâneas –, que sustenta uma exterioridade entre as categorias e a realidade, a coisa em si permanecendo inacessível ao conhecimento humano (porta aberta para diferentes relativismos, como vemos hoje)¹⁹.

¹⁸ Na formulação de *O capital*, o substrato comum aos diferentes trabalhos humanos é o fato de eles serem “dispêndio produtivo de cérebro, músculos, nervos, mãos etc. humanos” (MARX, 2013, p. 121).

¹⁹ Se foi mérito de Hegel ter apontado para as fragilidades das antinomias kantianas, defendendo o caráter reflexionante das categorias em face da realidade, isto não deve nos fazer perder de vista que ele próprio findou por sustentar uma identidade entre sujeito e objeto que faz coincidir o pensamento com o próprio real histórico, identidade recusada com clareza por Marx (2011a, pp. 54-5).

O reconhecimento do enraizamento histórico das categorias terá consequências decisivas para a crítica da economia política: como reunir adequadamente exposição categorial e crítica? Sendo mais explícitos: como conseguir expor adequadamente as categorias da economia política – que versam sobre a lógica própria da sociedade capitalista – e, ao mesmo tempo, tornar transparente uma crítica a esta realidade? É o que Marx nos anuncia numa importante carta a Ferdinand Lassalle, na qual, referindo-se à sua própria investigação, ele escreve:

O trabalho que me ocupa atualmente é a *crítica das categorias econômicas* ou, *if you like*, uma exposição crítica do sistema da economia burguesa. É ao mesmo tempo uma exposição e, pela mesma razão, uma crítica do sistema. (MARX, 2017b)

Temos aqui reiterado o antigo desejo de Marx – nem sempre alcançado – de reunir num só movimento a *exposição* e a *crítica* das categorias econômicas: a exposição deve ser internamente estruturada de tal forma que ela consiga tornar patente uma crítica. Neste sentido preciso, a crítica imanente se diferencia de outra, que procede de modo mais externo ao seu objeto de análise, contrastando a sociedade burguesa sob exame a um parâmetro ideal de análise: uma sociedade de homens livres. É certo que o projeto político socialista de Marx – uma humanidade emancipada – prossegue firme durante toda sua vida e obra. Mas o modo teórico de apresentar a viabilidade de tal projeto sofre modificações reais em sua maturidade. Diríamos que ele passa a ser o resultado de um percurso argumentativo muito longo, que se põe como tarefa imergir em profundidade na lógica própria da sociedade capitalista. Só depois de um minudente trajeto interno ao objeto sob exame, só depois da exposição dos impasses insuperáveis a que uma economia capitalista chega, é que o texto enunciará mais explicitamente seu projeto político. É o que ocorre no Capítulo XXIV de *O capital*, em que se lê em termos programáticos: “Soa a hora derradeira da propriedade privada capitalista, os expropriadores são expropriados.” (MARX, 2013, p. 832)

Os ganhos proporcionados pela crítica imanente são consideráveis; além dos já mencionados, há que registrar a *ampliação do público leitor da obra, para além daquele já pertencente aos círculos socialistas em atividade ontem e hoje*. Chama a atenção o fato de o trajeto percorrido em *O capital* conseguir reverberar mais de um século após sua publicação, mesmo com conteúdo frontalmente contrário às visões de mundo predominantes. Se um Thomas Piketty, por ocasião do lançamento de seu *O capital do século XXI*, sentiu-se compelido a afirmar várias vezes que não é marxista, isso apenas ilustra a força argumentativa e o incômodo produzido por Marx, ao qual o economista francês deseja contrapor-se.

“Os trabalhadores não têm nenhuma utopia já pronta”

Assim como a crítica à sociedade burguesa deve se apropriar do aparato categorial produzido pela economia política e mostrar seus limites (limites que, em última instância, correspondem à própria realidade investigada), também a ação política emancipatória deve operar a partir do interior desta sociedade, e não de uma utopia externa já pronta. É de dentro mesmo da sociedade capitalista que se formam os processos objetivos (com evidentes repercussões subjetivas) que apontam para outra lógica societária. É o que nos informa um momento crucial de *A guerra civil na França*, na análise da ação dos trabalhadores na Comuna de Paris:

os trabalhadores não têm nenhuma utopia já pronta para introduzir *par décret du peuple*. (...) Eles não têm nenhum ideal a realizar, mas sim querem libertar os elementos da nova sociedade dos quais a velha e agonizante sociedade burguesa está grávida (MARX, 2011b, p. 60).

Formulação decisiva: é a própria sociedade burguesa que gesta em seu interior elementos de uma nova sociedade, o que significa que o olhar de Marx para a sociedade capitalista é, a rigor, ambivalente (no sentido preciso do termo, “o que tem dois valores”), captura tendências distintas e contraditórias que nela operam. A dimensão mais conhecida deste olhar é a crítica marxiana ao estranhamento e à brutal exploração vigentes no capitalismo. Talvez menos visível para o público não especializado seja o fato de Marx apontar também para tendências que apresentam um sentido emancipatório que brotam no interior da alienação capitalista (por mais que isso possa chocar nossa formação cartesiana, que nos apresenta alternativas excludentes diante da mesma realidade). A consequência política deste reconhecimento é bastante evidente: a necessidade de estabelecer-se uma relação com aquelas forças sociais progressistas já operantes em certo momento histórico, ao invés do enclausuramento numa teoria fechada.

Aqui, o contraste mais instrutivo a ser feito é com os socialistas utópicos, que opunham de modo imediato a sociedade capitalista existente a uma sociedade socialista, que seria trazida como “utopia já pronta” para dentro do momento histórico atual. Distinguindo-se deste tipo de abordagem, o que Marx propõe é discernir na própria realidade as tendências que apontam para a possibilidade de uma emancipação, como as formas progressivamente mais universais de produção, o desenvolvimento das forças produtivas que permite ganhos de produtividade até então desconhecidos (ainda que eles manifestem-se sob a égide da alienação etc.). Foi também por esta razão que Marx saudou o surgimento das fábricas cooperativas na *Mensagem inaugural da Associação Internacional dos Trabalhadores*. Mesmo registrando que seria ingênuo acreditar numa revolução apenas pelo aumento quantitativo do trabalho cooperativo – e

insistindo na importância da conquista do poder político²⁰ –, a *Mensagem* aponta para a descontinuidade histórica real que o referido trabalho traz consigo, ao não mais demandar “a existência de uma classe de patrões” (MARX, 2017c).

Contra a expansão estranhada do valor, só mesmo a ação político-social – que ultrapassa o momento puramente econômico do modo de produção – pode aliar-se às novas tendências sociais e levá-las às suas últimas consequências. Neste espaço, que não é coberto pela lógica econômica em sentido estrito, a importância de tal ação joga papel decisivo. Neste ponto, autores tão distintos como Marx e Espinosa (em sua defesa da democracia em pleno século XVII) como que se encontram, apontando para as tendências imanentes que autorizam a aposta num projeto político de transformação.

Ao longo deste artigo, lidamos com pensadores cuja obra foi produzida em momentos históricos distintos, respondendo a problemáticas também distintas. Isso posto, buscou-se aqui evidenciar a extensão da ruptura por eles efetivada com o discurso transcendente, que se alimenta do medo vigente entre os homens (“a que ponto o medo ensandece os homens! [ESPINOSA, 2003, p. 6]”), para fazer passar um discurso que promete para um mais além aquilo que simplesmente não encontram na vida terrena: uma experiência de autoria de sua própria existência.

No que tange a uma teoria da causalidade, é preciso ainda esclarecer que, se no âmbito de outros saberes existe um importante debate acerca do princípio de indeterminação – como é o exemplo sempre citado da física quântica –, tal postulado, o da indeterminação, não pode ser transposto sem maiores ressalvas para as relações sociais. Isso nos mostra, suplementarmente, o erro que consiste em transitar de modo direto por níveis distintos de uma concepção de mundo. Notemos que o atual culto do acaso e da indeterminação como as principais forças da vida social finda por obscurecer a existência de constrangimentos reais nos quais transcorrem nossas vidas. Apoiar tal culto seria, ao fim e ao cabo, obscurecer causalidades reais, que podem ser conhecidas, condição necessária para modificá-las.

Breve excuro: para não endossar a dicotomia “Hegel ou Espinosa”

Talvez uma das maiores dificuldades para os pesquisadores que se dedicam a elaborar uma articulação produtiva entre o pensamento de Marx e o de Espinosa seja a recorrente imagem desfavorável de G. W. Hegel

²⁰ “Conquistar o poder político tornou-se, portanto, o grande dever das classes operárias.” (MARX, 2017c)

veiculada por alguns autores espinosanos contemporâneos. Tal imagem tende a criticar de tal forma o pensamento hegeliano que ele passa a ser visto como um obstáculo para uma apropriação contemporânea seja de Marx, seja de Espinosa. Assim, em 1977, Pierre Macherey publica um livro que já no título expressa sua posição: *Hegel ou Espinosa*. E o que encontramos nesta obra?

De início, o reconhecimento de um acerto inegável: Macherey mostra de forma consistente os erros interpretativos cometidos por Hegel em sua apresentação e análise do pensamento de Espinosa. Lembremos que, além de filósofo, Hegel foi também um historiador da filosofia e, como tal, apresentou um devir evolutivo do pensamento ocidental; Macherey aponta com justeza a problematicidade desta suposição de uma evolução das ideias em geral e, mais ainda, do lugar que nela caberia a Espinosa. Reconhecendo de modo explícito a grandeza de Espinosa, Hegel simultaneamente endereça-lhe críticas que farão escola mesmo séculos depois. Dentre elas, a acusação de imobilidade à substância espinosana, sua suposta incapacidade de realizar uma reflexão e, como tal, tornar-se sujeito (HEGEL, 2010, p. 283). Se Macherey se sai bem ao reconduzir o leitor contemporâneo ao próprio Espinosa, mostrando que a maior parte das críticas de Hegel carece de suporte textual, seu livro finda, por outro lado, por tornar patente a incapacidade do pesquisador francês de estabelecer uma relação mais produtiva com o próprio Hegel. Tudo se passa como se o inteiro hegelianismo estivesse sob o signo de um equívoco, a ser superado mediante a correta e produtiva absorção de motivos já presentes em Espinosa. Daí a afirmação: “nós dizemos ‘Hegel ou Espinosa’, e não o contrário, pois é Espinosa quem constitui a verdadeira alternativa para a filosofia hegeliana” (MACHEREY, 2011, p. 12)²¹.

Para que não se diga que a posição de Macherey quanto aos dois filósofos é isolada, mencionemos também Antonio Negri, de notória influência em vastos setores da esquerda. Em *A anomalia selvagem*, Negri refere-se a Hegel como um “grande funcionário zeloso da burguesia”, que havia cedido ao “sórdido jogo da mediação” (NEGRI, 1993, p. 191). Recusando por completo qualquer abordagem dialética – avaliada pelo autor italiano como o equivalente teórico das mediações políticas da sociedade burguesa (1993, p. 113) –, Negri leva às últimas consequências sua defesa de uma teoria e uma prática que as dispensem. Sua proposta: um

²¹ Notemos que, no “Prefácio” de 1990 à segunda edição da mesma obra, Macherey oferece uma visão mais matizada da relação entre os dois filósofos, como que convidando seus leitores a suavizarem a dureza de seus enunciados anteriores. Sente-se inclusive obrigado a fazer um longo comentário – pouco persuasivo – que visa convencer que a partícula “ou” presente no título de seu livro (*Hegel ou Espinosa*) não tem um sentido excludente (MACHEREY, 2011, pp. 4-6). Mas é impossível não pensar por que razão, dispondo de mais de 250 páginas na primeira edição do livro, tal explicitação só foi feita tantos anos depois.

marxismo sem dialética (e sem teoria do valor, como vimos pouco atrás). Daí a divergência com Alexandre Matheron:

O que me parece criticável em Matheron é essencialmente seu método, sua tendência a introduzir na análise do pensamento de Espinosa esquemas dialéticos, ou paradialéticos (...). Há uma incompatibilidade fundamental entre método dialético e método axiomático. (NEGRI, 1993, p. 236, n. 7)

Por um lado, concordamos com Negri quando ele evidencia que a defesa da democracia por parte de Espinosa, já no século XVII, foi obviamente uma posição bem mais avançada do que o endosso da monarquia constitucional feito por Hegel (no início do XIX). E certamente este não é um indicador lateral da densidade da posição espinosana: há pressupostos mais profundos aqui em jogo. Porém, o passo seguinte de Negri será esvaziar de valor a inteira filosofia de Hegel, desconsiderando a complexidade que é própria a este pensador. Problemática em seu procedimento é certa concepção da história da filosofia como um enredo no qual existem heróis a serem exaltados (Espinosa) e vilões a serem repudiados (Hegel), e quem opta por um deve tornar-se automaticamente adversário do outro. Até porque, no que diz respeito ao relacionamento de Marx com Hegel, cumpre frisar que há enunciados muito explícitos do primeiro em que ele reconhece de modo transparente, apesar de suas críticas, a dívida para com o segundo. Assim, no “Posfácio” da segunda edição de *O capital*, pode ler-se: “declarei-me publicamente como discípulo daquele grande pensador” (MARX, 2013, p. 91).

Felizmente, em tempos mais recentes, é possível detectar uma mudança nesse panorama de hostilidade a Hegel entre os pesquisadores de Espinosa. Mencione-se o trabalho de Mariana de Gainza, dentre outros, como exemplo da possibilidade aberta por uma nova geração de pesquisadores de propor “diálogos fundamentais com o campo amplo da tradição dialética – diálogos que, conforme dizíamos, devem ser de grande ajuda para a boa ‘saúde’ do espinosismo contemporâneo” (GAINZA, 2016, p. 197).

Visando contribuir para a superação do mencionado procedimento dicotômico (ou Hegel, ou Espinosa), faremos uma breve menção a duas contribuições de Hegel que, a nosso juízo, tiveram um devir fecundo na história do pensamento em geral e na do marxismo em particular.

A primeira delas refere-se à afirmação hegeliana de que o ente não é uma unidade apenas afirmativa: existem contradições em seu interior. É bem conhecido o fato de que tal concepção havia sido recusada, no século XVII, por Espinosa: “Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior.” (2015 [*Ética*, III, Proposição IV], p. 249) O *conatus*, esforço para perseverar no ser, é uma positividade intrinsecamente afirmativa no pensamento de Espinosa.

Em contrapartida, Hegel nos apresenta a realidade contraditória que constitui qualquer ser:

Algo é vivo, portanto, apenas na medida em que contém dentro de si a contradição: assim, força é isso, conter e suportar a contradição (...); mas se não é capaz de abrigar a contradição dentro de si, não será então uma unidade viva como tal, não será o fundamento, e na contradição irá naufragar e afundar no fundamento. (HEGEL, 2010, pp. 382-3)

A contradição habita o ser, é motor de seu desenvolvimento. Um ente já não é mais destruído apenas por causas externas: em seu interior mesmo operam forças que podem passar da diferença para a oposição, até chegarem à contradição. Mencionamos pouco atrás que, na análise de Marx da antítese presente na mercadoria entre valor de uso e valor, é possível reconhecer a centralidade da contradição como motor de um desenvolvimento. Infundindo dicção própria a certas aquisições hegelianas – na verdade, alterando-as em profundidade –, Marx nos mostra que a antítese presente na mercadoria se amplifica sucessivamente, até se tornar uma contradição em sentido pleno, mas isso sempre ocorrerá num ambiente social e histórico. E, ressalva plena de consequências, os agentes envolvidos não se dão conta desta progressiva contraditoriedade: a “contradição imanente não se torna consciente para o capitalista individual – e, assim, tampouco para a economia política que se move no interior de suas concepções” (MARX, 2013, p. 480).

Um segundo núcleo temático fecundo desenvolvido por Hegel – e, novamente aqui, praticamente desconsiderado pelo marxismo espinosano – refere-se às chamadas *determinações de reflexão*. Elas vêm a ser uma reconstrução daqueles pares categoriais que haviam sido formulados de forma excludente pela tradição filosófica anterior, como essência e aparência, conteúdo e forma, identidade e diferença etc. Foi avanço de Hegel ter se diferenciado de uma antiga abordagem dicotômica dos pares categoriais – que encontrou seu apogeu em I. Kant –, mostrando a conexão interna existente entre seus polos constitutivos: “Mas a verdade deles é sua conexão” (HEGEL, 2010, p. 92), lemos na *Ciência da lógica*. Indicação clara de que o antigo procedimento de isolar um ente com o intuito de proceder ao seu exame cobra o alto custo de abstrair sua teia fundante de relações.

As consequências desta visada inovadora de Hegel alcançaram o próprio Marx. O exemplo mais evidente pode ser encontrado em suas sucessivas análises acerca da relação entre capital e trabalho:

Analisemos primeiro as determinações simples contidas na relação entre capital e trabalho, de modo a descobrir a conexão interna – tanto dessas determinações como de seus desenvolvimentos posteriores – com o antecedente. (MARX, 2011a, p. 206)

Na sequência desta afirmação dos *Grundrisse* – texto que reconstrói e modifica categorias de Hegel em quadro de referência marxiano –, o leitor encontrará uma demonstração da impossibilidade de se seccionar a unidade contraditória entre capital e trabalho²². Se, hoje, este é um reconhecimento trivial para qualquer autor com formação marxista consistente, tal não ocorre com certos arautos da pós-modernidade, que continuam anunciando um suposto novo tempo histórico, no qual as máquinas prescindiriam do trabalho humano. Contra tal reducionismo, é preciso sempre lembrar que não há capital que prescinda do trabalho humano (nem os robôs japoneses...), eles são polos interligados de uma mesma relação contraditória: o trabalho precarizado cresce exponencialmente pelo planeta afora.

Cremos que estes dois breves exemplos são ilustrativos para avaliar como é temerário um projeto que, em nome dos erros reais cometidos por Hegel em sua apreciação de Espinosa, passe a defender um marxismo expurgado de qualquer dialética.

Referências bibliográficas

AMORIM, Henrique. Dossiê – O trabalho imaterial em discussão: teoria e política. *Caderno CRH*, Salvador, n. 70, v. 27, jan./abr. 2014. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=0103-497920140001&lng=pt&nrm=iso>, acessado em 13 jan. 2017.

BAYLE, Pierre. *Historical and critical dictionary: selections*. Nova York: The Bobbs-Merrill Company, 1965.

CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real* v. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les éditions de Minuit, 1968.

EINSTEIN, Albert. *Ideas and opinions*. Nova York: Crown Publishers, 1960.

ESPINOSA, Baruch. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Belo Horizonte, Autêntica, 2014.

_____. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2015.

FEUERBACH, Ludwig. *Provisional theses for the reformation of Philosophy* [1842]. Disponível em:

<<http://users.sussex.ac.uk/~sefdo/tx/pt.htm>>, acessado em 12 dez. 2016.

²² Tema recorrente também em *O capital*: “é absurdo falar de trabalho separado do capital” (MARX, 2013, p. 263, n. 10).

- GAINZA, Mariana de. *Espinosa: uma filosofia materialista do infinito positivo* [2009]. Disponível em: <http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posgraduacao/defesas/2009_docs/2009.doc.Mariana_Gainza.pdf>, acessado em 15 dez. 2016.
- HEGEL, G. W. F. *The science of logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- HEINRICH, Michael. Os invasores de Marx: sobre os usos da teoria marxista e as dificuldades de uma leitura contemporânea. *Crítica Marxista*, n. 38, pp. 29-39, 2014.
- LÊNIN, V. I. “Conspectus of Hegel’s *Science of logic*. Philosophical notebooks”. In: *Lenin - Collected Works* v. 38. Disponível em: <<http://www.marx2mao.com/Lenin/PNv38.pdf>>, acessado em 3 jan. 2017.
- LUKÁCS, György. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Para uma ontologia do ser social* v. I. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MACHEREY, Pierre. *Hegel or Spinoza*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.
- MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorion. *O que é vida?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- MARTINS, Maurício V. Marx com Espinosa: em busca de uma teoria da emergência. *Crítica Marxista*, n. 22, pp. 32-54, 2006.
- MARX, Karl. “Crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel – introducción”. In: *Escritos de juventud de Carlos Marx*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- _____. *Manuscritos: economía y filosofía*. Madri: Alianza Editorial, 1985.
- _____. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- _____. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011b.
- _____. *O capital* l. 1. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Salário, preço e lucro* [1865]. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1865/salario/cap03.htm#i11>>, acessado em 13 dez. 2016a.
- _____. *Cuaderno Spinoza*. Disponível em: <<https://elsudamericano.files.wordpress.com/2013/10/marx-cuaderno-spinoza.pdf>>, acessado em 5 dez. 2016b.
- _____. *Letter from Marx to his father in Trier*. November 10, 1837. Disponível em: <http://marxists.catbull.com/archive/marx/works/1837-pre/letters/37_11_10.htm>, acessado em 5 jan. 2017a.
- _____. *Letter to Ferdinand Lassalle*, February 22, 1858. Disponível em: <http://marxists.catbull.com/archive/marx/works/1858/letters/58_02_22.htm>, acessado em 3 jan. 2017b.

_____. *Mensagem inaugural da Associação Internacional dos Trabalhadores* [1864]. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1864/10/27.htm>>, acessado em 4 jan. 2017c.

_____. *Trabalho assalariado e capital* [1849]. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1849/04/05.htm>>, acessado em 18 dez. 2017d.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____; _____. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2011.

NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

_____; HARDT, Michael. *Império*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

RUDA, Frank; HAMZA, Agon. (Editors). *Crisis and critique: critique of political economy* v. 3, issue 3, 16-11-2016. Disponível em: <<http://crisiscritique.org/>>, acessado em 18 dez. 2016.

SPINOZA. *Correspondencia*. Madri: Alianza Editorial, 1988.

_____. "Principles of cartesian philosophy". In: *Spinoza - Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.

TOSEL, André. "Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza: remarques et hypothèses". In: _____. MOREAU, P.-F.; SALEM, J. *Spinoza au XIXe siècle*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007.

Recebido: 31 de janeiro de 2017

Aprovado: 13 de março de 2017

La huelga de los *Teamsters* en Minneapolis y el papel de los trotskistas norteamericanos (1934)¹

Sebastián Federico Paris²

Resumen:

La crisis de la Gran Depresión, por las cruentas y largas consecuencias que mostraría a lo largo del tiempo (1929-1941), abrió un abanico de posibilidades para el avance y la intervención de masas en los partidos de izquierda y generó asimismo, el fortalecimiento de la solidaridad de la clase obrera norteamericana. A su vez, permitió una oportunidad para la disposición del movimiento obrero a la lucha combativa y a la reorganización sindical. Esta reorganización, sin embargo, planteó un enfrentamiento crucial contra la burocracia sindical de la *American Federation of Labor* (AFL), en aquel entonces, dirigida por William Green, un barón de la burocracia. Este estudio aborda el papel dirigente que jugaron los partidarios de León Trotsky (“trotskistas”), en la huelga del sindicato de los camioneros y transportistas de Minneapolis (estado de Minnesota) en el año 1934. Nuestro objetivo, consistirá en precisar la intervención del aparato estatal, como represor y regimentador del movimiento obrero, en un período de acentuación de la lucha de clases y de cuestionamiento a la propiedad privada. Se intentará analizar de qué manera fue preparada la huelga de los trabajadores para alcanzar las reivindicaciones demandadas. Y en último lugar, deslizar algunas conclusiones sobre rol jugado por los trotskistas en la revitalización del movimiento obrero en Minneapolis. Los años 1933-1934 marcaron el comienzo de los levantamientos más grandes de los obreros norteamericanos y su movimiento hacia la organización sindical a escala nunca antes vista en la historia estadounidense, que se habían despertado por un leve repunte de la economía. Como lo dijera James Cannon en su libro, *Historia del trotskismo norteamericano*: “la base de esta oleada de huelgas y movimiento de organización fue un reavivamiento parcial de la industria”.

Palabras claves: Trotskismo; Minneapolis; clase obrera; American Federation of Labor (AFL); Teamsters.

The Teamsters strike in Minneapolis and the role of the American Trotskyists (1934)

Abstract:

The crisis during the Great Depression and its long and bloody sequels throughout time (1929-1941), opened a prisma of possibilities to the breakthrough of working masses inside left parties, and moreover, it strengthen the working class solidarity of the American workers. Consequently,

¹ Este artículo está dedicado a mi profesor y compañero Pablo Rieznik: argentino, trotskista e internacionalista. [Revisão: Gaudalupe Sánchez. N.E.]

² Licenciado em história pela Universidad de Buenos Aires (UBA).

it allowed the union reorganization nationwide. This reorganization, however, faced a crucial confrontation between the bureaucrats of the American Federation of Labor (AFL), back there directed by William Green, a union "baron". This paper engages with the leading role which played the supporters of Leon Trotsky, the organizers of the SWP (Socialist Workers Party) in the Minneapolis teamsters strike of 1934. Our focus is targeted upon the role of the State apparatus on the negotiations and in repression of the workers, in a period of great social and political unrest in the United States. We analyzed the way in which the strike was organized in order to achieve a positive outcome for the workers, and the methods used by the working class to obtain its demands. And finally, we draw some conclusions about the role of the Trotskyists in the revitalization of the Minneapolis working class. The years 1933-34 were the beginning of bigger and bigger class upheavals, and of a thrive -never seen before in that scale- towards unionization. Like James Cannon said in his book "History of American Trotskyism": "the origin of this waves of strikes were on the partial revitalization of industry".

Key words: Trotskims; Minneapolis; working class; American Federation of Labor (AFL); Teamsters.

El despertar obrero en la década del treinta

El trotskismo fue una de las tendencias políticas fundamentales, si bien poco estudiadas, del movimiento proletario en el "despertar" obrero de la década del 1930. Mostrar a la luz de la historia los métodos y la vitalidad de este naciente movimiento en los Estados Unidos de los años 30, es una tarea que, a pesar de este estudio precoz, un historiador no puede ocultar al público en general, y al militante en particular.

James Cannon, había sido uno de los fundadores del Partido Comunista Norteamericano (CPUSA), y luego, del Trotskismo. Proveniente de la escuela del *Industrial Workers of the World* (IWW) serán, junto a Max Shachtman, expulsados de las filas del CPUSA en 1928 por ser críticos a la política oportunista que desenvolvía la URSS y la Internacional Comunista (IC), conducida en aquél entonces por el Stalinismo. La influencia y papel dirigente que jugaron en la huelga los trotskistas estadounidenses fue decisiva. Este rol dirigente, que se dio a través de métodos de organización de base democrática, de puesta en pie de comités de acción y defensa, así como los llamados diarios a asambleas, fueron inéditos para los trabajadores camioneros y transportistas de Minneapolis. De este modo, se logró advertir a la administración Roosevelt y a la patronal, que los trabajadores estaban en alerta y no estaban dispuestos a ceder ni un paso.

El capitalismo norteamericano, hasta 1930, había logrado apartar al grueso del proletariado de la militancia de clase, a causa de la ilusión del “*American way of life*”. Pero con la depresión que siguió a la crisis (no podemos aquí referirnos, más que a sus consecuencias debido a una cuestión de delimitación del objeto de estudio), el panorama cambió. Los millones de desempleados aumentaban sin cesar y el fantasma comunista, tan agitado en la década anterior, podía tornarse realidad al montarse en la ola de desesperanza y plantear seriamente el problema del poder como una cuestión de clases enfrentadas. La huelga de los Teamsters debe situarse en este contexto general del florecimiento del militantismo obrero que habían hecho posibles, por un lado, la crisis, y por el otro, las políticas del *New Deal*. Así, también debe tenerse en cuenta que los trotskistas, como fracción interna del CPUSA (*Communist League of America- CLA*), desarrollaban sus tareas de agitación y propaganda, asediados por amenazas y golpizas de matones organizados por el propio PC (quien, al igual que la socialdemocracia, los consideraba “social-fascistas”). A la vez, el estalinismo ordenaba mediante la Komintern, la estrategia dogmática ultraizquierdista de *clase contra clase* en todo el globo, donde llamaba a levantar “sindicatos rojos” ya que consideraban que la revolución estaba a la “vuelta de la esquina”. Así, estos sindicatos artificiales fundados por el PC, fueron rechazados y boicoteados por los trabajadores, lo que devino en un aislamiento de los elementos de vanguardia.

Será este el marco al cual James Cannon llamará: “los días de perro de la Oposición de Izquierda”, puesto que el trotskismo no solo luchaba contra el estalinismo, sino también y fundamentalmente, “contra la corriente”, entendiendo que su número no superaba los cien integrantes en todo el país con un “cuartel general en Nueva York y un pequeño pero muy talentoso núcleo de militantes comunistas con tradición combativa en la ciudad de Minneapolis (CANNON, 2017a). De este modo, con la crisis que duraría poco más que una década, el despertar del movimiento obrero entró en escena y los obreros norteamericanos se vieron seducidos por la izquierda, quien aumentaba su influencia al compás del desenvolvimiento de la crisis:

Mientras que el desempleo aumentaba, el número de afiliados a los sindicatos descendía de manera tajante; a principios de 1933 el número de afiliados no alcanzaba a los tres millones. Sin embargo, para ese año, los trabajadores comenzaron a realizar acciones colectivas en masa. Las huelgas se multiplicaron y los sindicatos lanzaron medidas para agremiar industria por industria (...). Recortes de sueldos, reducción de las horas de trabajo, exigencia de mayor rendimiento en el trabajo y los despidos habían causado un gran malestar. (NIGRA; POZZI, 2009, p. 125)

El descalabro económico había así precipitado la movilización de los trabajadores. Para 1933 había 12,8 millones de desocupados, alcanzando al 25,2% de la mano de obra (COGGIOLA, 2001, p. 5). En estas condiciones, los trabajadores habían puesto de relieve la necesidad de su sindicalización, en un país donde el tándem *estado-clase capitalista*, habían realizado hasta lo imposible para impedir la adhesión del proletariado a la vida sindical. Fue por ello que se lanzaron en masa para afiliarse a la que por aquel entonces, era la única organización sindical con algo de fuerzas para enfrentar a los monopolios, nos referimos a la AFL con su presidente William Green³ a la cabeza.

Para esta época surgirían las "hoovervilles" (por el nombre del presidente Hoover), verdaderas villas de emergencia de *excluidos* y las grandes convocatorias de masas hambreadas a las *ollas populares*; se llenan los refugios para los sin techo; en Chicago, una enorme masa de pobres *cirugía* la basura y la reaprovecha. Desde ese entonces, la Gran Depresión configuró una nueva etapa que sellaría a Estados Unidos y al resto del mundo para siempre, la intervención del estado en la economía. Esto constituyó la destrucción del mito del "*laissez faire, laissez passer*" (dejar hacer, dejar pasar), que había sido intrínseco al espíritu político de la clase dominante norteamericana.

El *New Deal*, que en sus inicios no fue más que la creación de una serie de medidas aisladas y espontáneas destinadas a salvar a los grandes monopolios, se perfeccionó también para contener y bloquear la insurgencia de masas. El presidente Roosevelt, necesitaba hacer efectivo el apoyo al New Deal, y, ante la falta de un aparato eficiente para contener estas movilizaciones, se apoyó en el surgimiento de dirigentes obreros de marcada tendencia corporativista y anticomunistas. A estos dirigentes sindicales se les atribuyó la etiqueta de "progresivos" o "independientes", sin embargo, consistieron en ser el último reaseguro organizativo para el gobierno y colaboraron a encorsetar una salida "institucionalizada" a la crisis. Roosevelt se interpuso como un actor que pretendió elevarse por encima de estas dos actores (los trabajadores y las patronales), intentando establecer una suerte de "consenso" entre ambas. En otras palabras, trató de erigir un bonapartismo, pero en tiempos de crisis una posición "intermedia" se vuelve contradictoria.

El anzuelo que le tendió Roosevelt a la clase obrera estuvo determinado por la sanción de la Ley Nacional de Recuperación Industrial (NIRA), aprobada

³ William Green (1873-1952): antiguo minero, se convirtió en sindicalista rentado, luego en presidente de la American Federation of Labor (AFL), en 1924, sucediendo a Samuel Gompers, prosiguiendo con la política del "gomperismo" más estrecha, combatiendo la organización de los sindicatos por industria y participando de la "caza de los rojos".

en 1932 y que obligaba a los empresarios a permitir la sindicalización de sus trabajadores. La NIRA fue confusa en letra y los funcionarios la interpretaban de muchas maneras. Su sección 7^a exigía en la teoría, que los empleados tengan derecho organizarse y negociar en forma colectiva a través de representantes elegidos por ellos mismos, fue en base a esta sección con la que Roosevelt ganó al movimiento obrero para apoyar el New Deal y su reelección. La cuestión fue divisiva, junto con la organización de los obreros industriales que fue el detonante de la ruptura del CIO⁴ con la AFL, se trataba ni más ni menos de romper con un principio del viejo sindicalismo que rechazaba la injerencia del estado en los conflictos con el sistema patronal. Fue este el puntal para el proceso de integración de los sindicatos al estado, en esto consistía el nudo del programa de Roosevelt, desarrollar una política de contención del movimiento obrero. Ciertamente la sección 7^a dio un gran impulso al sindicalismo: en los años posteriores la afiliación sindical dio un salto de proporciones y, en paralelo, se multiplicaron los procesos de huelga. Este crecimiento fue capitalizado por las direcciones sindicales existentes, conscientes de que si no eran ellos los que organizaban a los desorganizados, entonces estos se alinearían con la izquierda y los radicales. La existencia de los así llamados Wildcats da cuenta de una tendencia muy importante hacia la lucha, la encabezara la dirigencia sindical o no. Sin embargo, la NIRA benefició a los monopolios, redujo los impuestos al gran capital y cartelizó la economía, puesto que se pactaban precios y magnitudes de mercancías entre las corporaciones empresariales, a fin de evitar la competencia deflacionaria. Trotsky lo señala así en un documento de discusión para la creación de la IV Internacional en 1936: Roosevelt “utilizó los recursos financieros del estado para socorrer a las empresas bancarias y comerciales, e hizo votar leyes que restringían la competencia, permitían el alza de los precios, etc., es decir, favorecían el capitalismo monopólico” (TROTSKY, 1999, p. 153).

Dentro de la NIRA, la NRA (*National Recovery Administration*), permitía que los grandes empresarios dictaran sus propias reglas de juego. De esto modo, la Ley Sherman “antitrust” que regulaba las tendencias monopólicas, quedó desechada para este tipo de pactos, pero se usó contra la sindicalización de los trabajadores, considerando su organización, como una actividad monopólica. Cargando con esta situación, los trabajadores demandaron ser

⁴ El Congreso de Organizaciones industriales (CIO) fue originariamente un comité dentro de la Federación Americana del Trabajo, una conservadora federación sindical por oficios. Los líderes de la AFL se negaron a responder a la exigencia de nuevas y poderosas organizaciones para representar a los trabajadores radicalizados sobre una amplia base industrial; expulsaron a los sindicatos de la CIO en 1938, forzándolos a establecer su propia organización nacional. La AFL y la CIO se unieron en 1955.

sindicalizados, pero se enfrentaron con la violencia privada organizada y el gansterismo profesional que habían impulsado los monopolios.

Para 1934, la participación de la CLA en el movimiento obrero había comenzado a destacarse, si consideramos el reducido número de sus militantes. Fue por ello que en ese mismo año, los trotskistas negociaron la fusión con un partido formado recientemente con intelectuales radicalizados, el *American Workers Party* de A. Muste⁵.

Minneapolis: “una guerra de clase”

Así retrató *Minneapolis Tribune* (la prensa patronal local), el punto más agudo del conflicto. Una guerra de clase estaba "infectando" y asediando la ciudad de conflictos promovidos por los "rojos".

La ciudad de Minneapolis era una notoria ciudad comercial del estado de Minnesota. Durante más de 20 años las *Citizens Alliance* (Alianza Ciudadana), una organización portavoz de la clase capitalista local, había dirigido Minneapolis con mano de hierro. Ni una simple huelga había triunfado en aquellos años. El objetivo (logrado con éxito) era garantizar que se sostuvieran los *yellow dogs contracts* (contratos de perros amarillos), que no era más que la libre contratación y la negación de la afiliación sindical del trabajador por parte del patrón. Desde la I Guerra Mundial que una huelga no triunfaba en esta ciudad y, la Alianza Ciudadana, se disponía férreamente a proseguir con esta tradición.

Hacia fines de 1933 los salarios estaban por el piso, y los conductores de maquinaria y camiones en las minas de carbón del Cordón Mesabi o “Cordón de Hierro”, a unos doscientos kilómetros al norte de Minneapolis, sufrían las consecuencias de un duro invierno. Sin embargo, a fin de ese mismo año estaban preparados para ir a huelga, y esperaban contar con el apoyo de un gremio mayor, el de los *Teamsters*, al que se afiliaron con la idea de sobrellevar el conflicto sindical (MARTINI, 2017, p. 10).

Para el año 1934 un millón y medio de trabajadores habían sido protagonistas de más de 1.800 huelgas, de las cuales algunas tuvieron el carácter de pequeños levantamientos insurreccionales con presencia de la militancia izquierdista. El punto más alto de la oleada de 1934 fue la huelga de Minneapolis en mayo, y su repetición a una escala aún más alta, en julio-agosto.

⁵ A. Muste (1885-1967), era pastor protestante. Comenzó su actividad social como opositor a la I Guerra Mundial. Militante de la IWW; en la década del treinta organiza desde temprano a miles de desocupados. Muste era seguidor de los escritos de Trotsky sobre la situación en Alemania. Más tarde sería el formador intelectual de Martin Luther King, y un referente del movimiento por los Derechos Civiles.

Estas huelgas pusieron al trotskismo norteamericano en un test crucial. Pues tenían que demostrar en la acción si eran en verdad una fuerza política dinámica, capaz de participar en el movimiento de masas de los trabajadores, o si eran solo un grupo de sectarios divisionistas y charlatanes. De este modo, los trotskistas estadounidenses estaban preparados para dar un gran paso hacia adelante. Cuando la pelea comenzó a hacer ruido los trotskistas eran sólo miembros, no habían estado lo suficiente para ser “oficiales”. Por ello debieron constituirse como “Comité Organizador”. Fue así que pasaron a formar parte y ayudar a organizar a obreros y a una camada de importantes cuadros dirigentes que llevarían al triunfo de las grandes huelgas de Minneapolis.

Tres hermanos trotskistas, Vincent, Miles y Grant Dunne, junto con Karl Skouglood, Farrel Dobbs y William “Bill” Brow, organizadores de la *International Brotherhood of Teamster* (Hermandad Internacional de Camioneros) dirigirían su primera huelga. Los hermanos Dunne eran reconocidos gremialistas del Medio Oeste estadounidense, que habían sufrido persecuciones y despidos y estaban en las listas negras de la patronal, tildados de “rojos” en la AFL. Dobbs era un ingeniero autodidacta antes de la depresión que trabajaba en las minas de carbón y se sumo a las filas de la CLA a un mes de comenzada la huelga. Skoglund, nacido en Suecia, era un organizador sindical puesto en las listas negras en su país natal, por lo que tuvo que emigrar a Estados Unidos en 1911. En su conjunto, salvo excepciones, quienes dirigieron esa lucha fueron todos dirigentes maduros para el enfrentamiento.

Para los días siete y nueve de febrero de 1934, la huelga se había desatado. Los conductores y maquinistas encadenaron setenta y cinco camiones y más de ciento cincuenta remolques cargados con carbón. Como señala Farrell Dobbs:

La industria camionera disponía de tal potencial intrínseco ya que era de importancia estratégica para todo complejo económico de (esta) ciudad comercial (...). Este factor convertía a los camioneros en el grupo más poderoso de trabajadores de la ciudad. Además, su fuerza se realzaba más aún por el hecho de que resultaba difícil usar rompehuelgas, ya que los camioneros tenían que operar en las calles (DOBBS, 1972, p. 250).

La huelga obligó a la *National Labor Relations Board* (Junta Nacional de Relaciones Laborales), a forzar una negociación con los transportistas y con las mineras para que acepten los términos de los trabajadores. Tanto los empresarios, como los Teamsters, acordaron prolongar la solución hasta que pasaran los meses más duros del invierno y para que no se interrumpa la provisión de carbón y combustible. Con este acuerdo, la patronal reconocía en Minneapolis la seccional 574 del *General Drivers Union* (Teamsters, miembros

de la AFL). Luego de vacilaciones por parte de la dirección nacional de la AFL, que se había negado a apoyar la huelga e incluso a brindarle recursos financieros,

Por primera vez en muchos años, en Minneapolis se había ganado una huelga. Sintiéndose electrizados por la victoria, los sindicalistas en toda la ciudad cobraron confianza y miles de trabajadores no sindicalizados alzaron la vista hacia el movimiento sindical con una nueva sensación de esperanza (DOBBS, 1972, p. 250).

Si en otoño de 1933 el local contaba con apenas setenta y cinco miembros, para mediados de febrero, su membresía creció vertiginosamente a tres mil miembros. No obstante, *The Militant*, el periódico de los trotskistas, sostuvo que este triunfo inestimable no había sido fruto de la ayuda del gobernador del estado de Minnesota, Floyd Olson del *Farmer Labor Party* (Partidos de Agricultores y Trabajadores); ni por parte del gobierno Federal, sino por su propia y férrea organización, junto a la colaboración de los hermanos Dunn y K. Skoglund (DUNNE, 2017).

Luego de este logro parcial, comenzó una campaña de extensión de estos derechos a diferentes sectores de los transportes. La misma arrojó como resultado, la sindicalización de casi tres mil conductores de camiones, vehículos y ayudantes, que serían representados por la seccional local conducida por los trotskistas. Sin embargo, los empleadores se oponían a discutir tanto la suba salarial como el reconocimiento sindical de la Seccional 574. Dadas estas condiciones, se pasó a convocar a una nueva huelga para el 15 de mayo. Para entonces se había dado inicio a la preparación y organización logística de la huelga, a cargo de Farrel Dobbs y Vincent Dunne. Se acondicionó un enorme local a la manera de un “Cuartel General”, que contaba con cuatro líneas telefónicas protegidas de las escuchas de la policía. Carpinteros y plomeros sindicalizados estaban instalando estufas de gas, lavaderos y mostradores dentro del comisariato. El sindicato de Cocineros y Meseros envió expertos en preparar y servir alimentos de forma masiva. Se proveyó de víveres para alimentar a más de diez mil huelguistas diarios y se puso en pie una enfermería con ambulancias, enfermeras y doctores propios para que en el caso de haber heridos, evitaran arrestos y demoras. Cada huelguista, simpatizante, y sindicalista de la ciudad era llamado a donar su auto o camión. Quince mecánicos garantizaban que los vehículos utilizados en la logística y transporte de huelguistas funcionen las veinticuatro horas. Se pertrecharon cuatro automóviles con torretas en los techos armadas con *tommy guns* (ametralladoras), expuestas en la cercanía del cuartel general de la huelga para disuadir a matones y miembros de la Alianza Ciudadana (DOBBS, 1972, p. 250). La solidaridad de clase se había puesto a la orden del día. El conflicto era de tal

magnitud, que generó amplia simpatía en el pueblo trabajador, que colaboró advirtiendo telefónicamente sobre los actividades de los rompehuelgas.

En esta huelga los trotskistas replicaron los métodos de los trabajadores textiles del sur del país y los labriegos mexicanos de California, que desplegaron “brigadas de piquetes voladores”- piquetes móviles- que patrullaban los alrededores de la ciudad interceptando matones y rompe huelgas rentados por la Alianza Ciudadana. El caos hacia su aparición para los patrones, se había bloqueado el corazón comercial de la ciudad, el Mercado Central. Al mismo tiempo, se siguió con los bloqueos de autopistas, de las estaciones de abastecimiento de combustible y almacenes mayoristas y, finalmente, a las empresas transportistas. Las mujeres cumplieron un rol clave en la huelga, pues organizaban manifestaciones diarias en los edificios municipales y repudiaban tanto a funcionarios como empresarios y se turnaban para cuidar a los hijos de los huelguistas.

Finalmente los empleadores accedieron a una reunión, pero se vieron renuentes a negociar con quienes dirigían la huelga. Afirmaron que, de negociar con la seccional 574 de los *Teamsters*, lo harían con representantes de los trabajadores que *ellos mismo designarían*. Estas declaraciones fueron tomadas por las filas obreras como un verdadero acto de provocación. Allí mismo, los trabajadores respondieron a esta ofensiva creando un Comité de Huelga que estableció un vínculo organizativo entre los huelguistas y organizaciones de desocupados, un tercio de la población activa de Minneapolis⁶. Representados por la *Central Labor Union*, unos 35 mil obreros de la construcción aproximadamente, pararon en solidaridad en todo Minneapolis.

Para el 22 de mayo la violencia policial sobre los huelguistas se descargó sin miramientos en las inmediaciones del Mercado Central. A reglón seguido, se desencadenó otro episodio de violencia que sería recordado como “la batalla de la corrida de los comisarios” y culminará con la victoria de las filas clasistas contra los matones de la Alianza, dirigidos en su mayoría por policías y ex militares, dos de los cuales resultarían muertos (CANNON, 2017c). Para el día 24 de mayo, la delegación regional de Relaciones Laborales forzó a los empresarios a una negociación. Se consiguió la legitimidad de la representación de la Seccional 574 y un aumento salarial para los *Teamsters*, pero no así para los gremios que acompañaron la huelga. La conflictividad laboral siguió en el mes de junio. El 6 de julio los *Teamsters* organizaron una enorme movilización.

⁶ Sobre la organización de los desocupados leer: Wermus (2016).

Para el día 16 la huelga se desató y duraría cinco semanas. El viernes 20 de julio la policía montó una provocación disparando a matar, terminando con la vida de dos huelguistas e hiriendo a 67. El “progresista” gobernador Olson, declaró entonces la Ley Marcial. Recién para el 21 de agosto la patronal aceptó, por presión del gobierno federal y ante el temor a más levantamientos obreros radicalizados, cada uno de los términos sostenidos por la seccional 574 de los *Teamsters*.

Conclusiones

El conflicto de Minneapolis ha entrado así, en los anales de la historia del movimiento obrero norteamericano como una de las luchas más grandes, más heroicas y mejor organizadas que se hayan conocido. Como hemos visto, el inmenso accionar represivo desplegado desde el aparato estatal y rogado por la clase dominante de Minneapolis, apuntó a quebrar la resistencia de los trabajadores. Esto contó con la venia de la AFL que se negó a organizar a los trabajadores movilizados, por un lado, y por el otro, con la complicidad del estado tanto nacional como regional, que dejó actuar como si nada ocurriera a los matones de las *Citizens Alliance*. La clase obrera, a pesar de haber tenido todo en su contra, supo reponerse y hacer un gran acto de demostración proletaria.

La burguesía estadounidense tuvo que ceder tácticamente frente al empuje de las masas, aunque no escatimó en sus esfuerzos por atacar directamente al proletariado movilizado. Los trotskistas cumplieron un rol formidable, pues se introdujeron en todos los preparativos del sindicato y de la huelga de principio fin, organizando y luchando a la par de los explotados. Por otra parte, sin embargo, pensamos que la solidaridad obrera en las luchas, tuvo su expresión a un nivel más local que nacional, aunque no por ello menos eficiente.

Finalmente, y referido a la política económica, lo que logra sacar a Estados Unidos de la crisis de la Gran Depresión, no es el New Deal (como muchos progresistas han profesado incansablemente). Lo que saca verdaderamente al Imperialismo Norteamericano del pantano político y social más grande de su historia, es nada más y nada menos, que la II Guerra Mundial: “que transformó su estructura social incorporando a millones de mujeres y negros al trabajo industrial, la que creo las bases de lo que Eisenhower denominó el complejo militar industrial norteamericano (que se mantiene hoy en día con altas dosis de inyección del presupuesto militar)”. Si, para 1939, nueve millones y medio de personas todavía estaban desempleadas, al final de

la guerra este número se había reducido de forma estrepitosa. Si el Imperialismo norteamericano logró salir de la crisis (sólo en forma paulatina y relativa), lo hizo a través de la carnicería más grande que haya conocido la historia de la humanidad, con millones y millones de muertos en todo el mundo.

Referencias bibliográficas

AMERICAN SOCIAL HISTORY PROJECT. “El Primer New Deal”. En: POZZI, Pablo; NIGRA, Fabio (Comps.). *Invasiones bárbaras en la historia contemporánea dos los Estados Unidos*. Buenos Aires: Maipue, 2009.

CANNON, James P. The Dog Days of the Left Opposition. Fourth International [March 1944]. Disponible en <<http://www.marxists.org/archive/cannon/works/1944/ht02.htm>>, acesado en 24 maio 2017a.

_____. “Las grandes huelgas de Minneapolis”. En: *Historia del Trotskismo norteamericano* (1942). Disponible en <<https://www.marxists.org/espanol/cannon/1942/histrot/8.htm>>, acesado en 24 maio 2017b.

_____. Learn from Minneapolis! *The Militant*. Mayo 26, 1934. Disponible en <<http://www.marxists.org/archive/cannon/works/1934/learn.htm>>, acesado en 24 maio 2017c.

COGGIOLA, Osvaldo. Estados Unidos: los trotskistas entre la crisis y la guerra. *En Defensa del Marxismo*, n. 29, enero 2001.

DOBBS, Farrell. *Teamster rebellion*. New York: Pathfinder Press, 1972.

DUNNE, Vincent. Coal yard Workers win strike in Minneapolis. Disponible en <<http://www.marxists.org/history/etol/newspape/themilitant/1934/feb-24-1934.pdf>>, acesado en 24 maio 2017.

MARTINI, D. La labor de los trotskistas estadounidenses en el sindicato Teamsters en la década del treinta. *VII Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013. Disponible en <<http://www.aacademica.org/000-076/69.pdf>>, acesado en 24 maio 2017.

POZZI, Pablo. La Segunda Guerra Mundial y la identidad norteamericana”. En: POZZI, Pablo; NIGRA, Fabio (Comps.). *Invasiones bárbaras en la historia contemporánea dos los Estados Unidos*. Buenos Aires: Maipue, 2009.

_____; NIGRA, Fabio (Comps.). *Invasiones bárbaras en la historia contemporánea dos los Estados Unidos*. Buenos Aires: Maipue, 2009.

THE MILITANT, v. VII, n. 28, Nova York, 14 Julio 1934. Disponible en <<https://www.marxists.org/history/etol/newspape/themilitant/1934/jul-14-1934.pdf>>, acesado en 24 maio 2017.

TROTSKY, León. “Sobre los Estados Unidos de América” (Julio 1936). En *Naturaleza y dinámica del capitalismo y la economía de transición*. Buenos Aires: Ceip, 1999.

WERMUS, Paulo. La organización obrera en la crisis del 30. Movimientos de desocupados en Estados Unidos. *Revista Hic Rhodus*, ano V, n. 10: Crisis capitalista, polémica y controversias, jul. 2016.

Recebido: 15 de fevereiro de 2017

Aprovado: 18 de março de 2017

Tradução

Revolução na China e na Europa¹

Karl Marx

Londres, 14 de junho de 1853²

O mais profundo especulador, ainda que fantasioso, dos princípios que dirigem os movimentos da humanidade³ estava acostumado a exaltar como um dos segredos regentes da natureza o que ele chamou de lei da atração dos opostos. O singelo provérbio “os opostos se atraem” era, em seu ponto de vista, uma grande e potente verdade em todas as esferas da vida; um axioma que o filósofo não poderia dispensar, tal qual não poderia o astrônomo as leis de Kepler ou a grande descoberta de Newton.

Se a “atração dos opostos” é um princípio tão universal ou não, um notável exemplo pode ser visto no efeito que a revolução chinesa parece ser suscetível de exercer sobre o mundo civilizado. Pode parecer muito estranha e paradoxal a afirmação segundo a qual o próximo levante do povo da Europa, seu próximo movimento pela liberdade republicana e pela contenção dos gastos do governo talvez dependa mais do que está ocorrendo agora no Império Celestial – extremo oposto da Europa – do que de qualquer outra causa política existente no momento, mais ainda do que as ameaças da Rússia e a consequente perspectiva de guerra geral na Europa. Mas isto não é um paradoxo, como todos são capazes de compreender, considerando atentamente as circunstâncias do caso.

Quaisquer que sejam as causas sociais, quaisquer que sejam as formas religiosas, dinásticas ou nacionais que porventura assumam, elas levam às rebeliões crônicas que subsistem na China há 10 anos, e agora essas rebeliões se congregam em uma revolução formidável. O motivo desse surto tem sido, sem dúvida, proporcionado pelo canhão inglês, que impõe à China

¹ A presente tradução tomou como referência a edição em inglês das obras reunidas de Marx e Engels (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Marx and Engels: Collected Works*. Londres: Lawrence and Wishart, 2010, v. XII, pp. 93-100). Tradução de Carolina Peters e Murilo Leite Pereira Neto. Revisão técnica de Vitor Bartoletti Sartori e Elcemir Paço Cunha. [Nota dos tradutores – NT]

² Este artigo foi escrito entre 20 e 21 de maio de 1853, publicado pela primeira vez no periódico americano *New York Daily Tribune*, em 14 de junho daquele mesmo ano. Marx foi colaborador do aludido jornal por mais de 10 anos (1848-1862), somando sozinho cerca de 350 artigos, nos quais versava sobre as eleições para o parlamento britânico, livre comércio, questões acerca da China, da Índia e da Rússia e a escravidão nos Estados Unidos da América, entre outros. [NT]

³ G. W. F. Hegel. [Nota dos Editores – NE]

a soporífera droga chamada ópio⁴. Diante do exército britânico, a autoridade da dinastia Manchu se despedaçou; a fé supersticiosa na eternidade do Império Celestial desmoronou; o bárbaro e hermético isolamento diante do mundo civilizado foi violado; e uma abertura foi feita com vistas ao intercâmbio que, desde então, seguiu-se sob o estímulo do ouro da Califórnia e da Austrália⁵. Ao mesmo tempo, a moeda de prata do Império, seu sangue, sua seiva [*lifeblood*] começaram a ser drenados para as Índias Orientais Britânicas.

Até 1830, estando a balança comercial continuamente favorável aos chineses, havia importação ininterrupta de prata da Índia, da Grã-Bretanha e dos Estados Unidos para a China. Desde 1833, e especialmente desde 1840, a exportação de prata da China para a Índia tornou-se quase insuportável para o Império Celestial. Daí, os fortes decretos do imperador contra o comércio de ópio, respondidos por uma ainda mais forte resistência às suas medidas. Além dessa consequência econômica imediata, o suborno relacionado ao contrabando de ópio desmoralizou completamente os oficiais do estado chinês nas províncias do Sul. Assim como o imperador estava acostumado a ser considerado o pai de toda a China, os seus oficiais eram encarados como sustentáculo da relação paternal nos seus respectivos distritos. Mas essa autoridade patriarcal, a única ligação moral a abraçar a grande maquinaria do estado, vem sendo gradualmente corroída pela corrupção daqueles oficiais, que obtiveram grandes ganhos com o contrabando de ópio. Isso ocorreu, principalmente, nas mesmas províncias do Sul onde a rebelião começou. É quase desnecessário observar que, na mesma medida em que o ópio obteve a soberania sobre os chineses, o imperador e seu séquito de mandarins pedantes ficaram despojados da sua própria soberania. É como se a história tivesse primeiro de embebedar todo esse povo antes de poder arrancá-lo de sua estupidez hereditária.

Embora quase inexistente em épocas anteriores, a importação de algodão inglês e a ainda menor importação de lãs inglesas tem aumentado rapidamente desde 1833, época em que o monopólio do comércio com a

⁴ Referência à Guerra Anglo-Chinesa de 1840-1842, conhecida como a I Guerra do Ópio. Teve início com o confisco de estoques de ópio dos mercadores estrangeiros pelas autoridades chinesas. Como resultado da Guerra, os britânicos impuseram à China o Tratado de Nanquim, em 1842, o primeiro de uma série de tratados concluídos pelos poderes ocidentais com a China e que a reduziram ao nível de uma semicolônia. O Tratado de Nanquim fez com que a China abrisse cinco de seus portos ao comércio britânico (Cantão, Xangai, Xiamen, Liampó, Fuzhou), cedesse a ilha de Hong Kong à Grã-Bretanha “perpetuamente” e pagasse uma grande indenização. Em 1843, foi assinado um tratado suplementar por meio do qual a extraterritorialidade foi assegurada aos estrangeiros na China. Em 1844, tratados similares foram também assinados pelos Estados Unidos e França com a China. [NE]

⁵ Fartos depósitos de ouro foram descobertos na Califórnia, em 1848, e na Austrália, em 1851. Essas descobertas tiveram grande importância no desenvolvimento dos estados europeus e americanos. [NE]

China foi transferido da Companhia das Índias Orientais para o comércio privado, e em uma escala muito maior desde 1840, época em que outras nações, especialmente a nossa, também obtiveram uma fatia do mercado chinês. Essa introdução de manufaturados estrangeiros teve na indústria nativa efeito similar àquele que anteriormente teve na Ásia Menor, Pérsia e Índia. Na China, os fiandeiros e tecelões sofreram enormemente com a competição estrangeira e a comunidade se tornou instável na mesma proporção.

Os tributos a serem pagos para a Inglaterra depois da lamentável guerra de 1840, o grande consumo improdutivo de ópio, o escoamento dos metais preciosos devido a esse comércio, a destrutiva influência da competição internacional sobre as manufaturas nativas e a desmoralização da administração pública produziram duas coisas: a velha taxação se tornou mais onerosa e assediadora e uma nova taxação foi acrescida à antiga. Por isso, em um decreto do imperador⁶, datado de 5 de janeiro de 1853, em Pequim, encontramos as ordens dadas aos vice-reis e governadores das províncias sulistas de Wuchang e Hang Yang para perdoar e adiar o pagamento dos impostos e, especialmente, em nenhum caso exigir mais do que a quantia habitual; caso contrário, diz o decreto, “como o povo pobre seria capaz de suportá-lo?”. Continua o imperador: “E assim, talvez, o meu povo será, em um período de dificuldade e sofrimento, isento dos males de ser perseguido e atormentado pelos cobradores de impostos”⁷.

Tal linguagem e tais concessões, lembramo-nos de tê-las ouvido na Áustria, a China da Alemanha, em 1848.

Todos esses agentes de dissolução, que atuaram juntos sobre as finanças, a moral, a indústria e a estrutura política da China, alcançaram o seu pleno desenvolvimento sob o canhão inglês, em 1840, que dissolveu a autoridade do imperador e forçou o Império Celestial a entrar em contato com o mundo terreno. O isolamento completo foi a condição primordial para a preservação da Velha China. Com o fim do isolamento violentamente conduzido pela Inglaterra, a sua dissolução deve se seguir tão certa quanto a de uma múmia cuidadosamente preservada em um sarcófago hermeticamente fechado assim que é posta em contato com o ar. Agora, tendo a Inglaterra levado à revolução da China, a questão é como esta revolução irá, com o tempo, repercutir na Inglaterra e, por meio da Inglaterra, na Europa. Essa questão não é de difícil solução.

A atenção de nossos leitores tem sido frequentemente voltada ao crescimento sem igual das manufaturas britânicas desde 1850. Em meio à mais surpreendente prosperidade, não tem sido difícil apontar os evidentes

⁶ Xianfeng, oitavo imperador da Dinastia Manchu, reinou sobre a China entre 1851 e 1861. [NTB]

⁷ Retirado do artigo China, *The Economist*, n. 505, 30 de abril de 1853. [NE]

sintomas de uma crise industrial que se aproxima. Não obstante a Califórnia e a Austrália, não obstante a imigração imensa e sem precedentes, deve sempre, sem qualquer acidente particular, no tempo devido, chegar o momento em que a extensão dos mercados é incapaz de acompanhar a extensão das manufaturas britânicas, e essa desproporção deve trazer uma nova crise com a mesma certeza que o fez no passado. Mas, se um dos grandes mercados de repente se contrai, a chegada da crise é, assim, necessariamente acelerada. Agora, a rebelião chinesa deve por ora ter precisamente este efeito sobre a Inglaterra. A necessidade de abertura de novos mercados ou o crescimento dos antigos foi uma das principais causas da redução dos tributos ingleses sobre o chá, de forma que, com o crescimento da importação do chá, era esperado um crescimento da exportação de manufaturas para a China. Agora, o valor anual das exportações do Reino Unido para a China somou, antes da revogação, em 1833, do acordo de monopólio da Companhia das Índias Orientais, apenas £ 600.000; em 1836, alcançou a soma de £ 1.326.388; em 1845, subiu para £ 2.394.827; em 1852, a soma foi próxima de £ 3.000.000. A quantidade de chá importado da China não excedeu, em 1793, 16.167.331 lb; mas, em 1845, chegou a 50.714.657 lb; em 1846, a 57.584.561 lb, e está hoje acima das 60.000.000 lb.

A colheita do chá da última safra não será inferior, como já demonstrado pelas listas de exportação de Xangai, 2.000.000 lb acima do ano anterior. Compreende-se esse excesso por duas circunstâncias: por um lado, o estado do mercado próximo a 1851 era de bastante depressão, fazendo que grande parte do estoque excedente fosse arremessado para a exportação de 1852. Por outro lado, as recentes modificações da legislação britânica, alterada no que diz respeito às importações de chá que atingiram a China, levaram adiante, a preços bastante valorizados, todo o chá disponível para um mercado receptivo. Mas, com relação à próxima colheita, o caso fica muito diferente. Isso é demonstrado pelos seguintes excertos da correspondência de uma grande firma de chá de Londres:

Em Xangai, o terror é extremo. O ouro subiu 25%, *sendo avidamente procurado para o entesouramento*, a prata por enquanto está desaparecida de forma que não pode ser obtida para pagar as obrigações da China com os navios britânicos, que requerem autorização no porto; como consequência, o Sr. Alcoock consentiu em se tornar responsável junto às autoridades chinesas pelo pagamento dessas obrigações, recebendo contas da Companhia das Índias Orientais ou outras garantias aprovadas. *A escassez dos metais preciosos* é um dos mais desfavoráveis traços quando se tem em perspectiva o futuro imediato do comércio, visto que essa abstração ocorre precisamente em um período em que seu uso é mais necessário para permitir aos compradores de chá e seda ir ao interior e efetuar suas compras, pelas quais uma *grande parte do ouro é paga adiantada*,

permitindo aos produtores prosseguir suas operações... Nessa época do ano é comum começar a fazer os preparativos para os novos chás, contudo, no momento, nada é dito sobre isso a não ser as formas de proteger pessoa e propriedade, todas as negociações estão paradas... Se não são aplicados os meios para assegurar as folhas em abril e maio, a primeira colheita, que inclui todas as mais refinadas variedades de chá, tanto o preto como o verde, estarão tão perdidas quanto o trigo não colhido no Natal.⁸

Agora, os meios para assegurar as folhas de chá certamente não serão dados pelas esquadras inglesa, americana ou francesa, estacionadas nos mares chineses, mas essas podem facilmente, caso interfiram, produzir igualmente complicações, como a interrupção de todas as transações entre o interior produtor do chá e os portos marítimos que o exportam. Assim, para a presente safra, um aumento nos preços deve ser esperado – a especulação já começou em Londres –, e para a próxima safra um grande déficit é certo. Isso não é tudo. Os chineses, preparados como estão, como todos os povos em períodos de convulsão revolucionária, para vender aos estrangeiros todo o volume de *commodities* que têm em mãos, vão, como é o costume oriental, na expectativa de grandes mudanças, entesourar, não aceitando nada em troca de seu chá e seda a não ser dinheiro bruto. Sendo assim, a Inglaterra deve esperar um aumento no preço de um dos seus principais artigos de consumo, um escoamento de metais preciosos e uma grande retração de um importante mercado para seus produtos de algodão e lã. Mesmo *The Economist*, aquele conjurador otimista de tudo que ameace as mentes tranquilas da comunidade mercantil, está compelido a se expressar da seguinte forma: “Nós não devemos nos iludir, julgando um mercado como extenso em razão da exportação para a China... O mais provável é que nosso acordo de exportação com a China sofra e que haja redução da demanda pela produção de Manchester e Glasgow.”

Não se deve esquecer de que a alta do preço de um artigo tão indispensável quanto o chá e a retração de um mercado tão importante quanto o chinês coincidirá com a colheita deficitária na Europa ocidental e, portanto, com a alta dos preços da carne, do milho e de todo o resto da produção agrícola. Daí a contração dos mercados para manufaturas, porque cada alta nos preços de produtos de primeira necessidade é contrabalanceada, nacionalmente ou no exterior, por uma correspondente redução na demanda por manufaturas. De toda parte da Grã-Bretanha foram recebidas queixas sobre a situação de atraso da maioria das colheitas.

Sobre o assunto, diz *The Economist*:

⁸ Aqui e abaixo, as citações são do artigo *China and the Tea Trade*, *The Economist*, n. 508, 21 de maio de 1853. [NE]

No sul da Inglaterra, não somente muita terra restará não semeada, até que seja tarde demais para qualquer colheita, como boa parte da terra semeada se mostrará inadequada ou, de alguma forma, em mau estado para o cultivo do milho. Nos solos irrigados ou pobres, destinados ao trigo, há sinais aparentes de prejuízo em curso. O período para o plantio da beterraba forrageira pode agora se dar por terminado, e pouco foi plantado, ao passo que o período de preparo da terra para o nabo está passando rapidamente sem que nenhum preparo adequado para essa importante colheita tenha sido terminado... A semeadura de aveia sofreu muita interferência da neve e da chuva. Pouca aveia foi semeada cedo, e as aveias semeadas tardiamente dificilmente produzem uma safra grande... Em vários distritos, as perdas entre as criações foram significativas.⁹

O preço de outros produtos agrícolas, com exceção do milho, está entre 20% e 30%, ou mesmo 50%, mais alto que no último ano. No continente, o milho subiu comparativamente mais que na Inglaterra. Na Bélgica e na Holanda, o centeio subiu 100%. O trigo e outros grãos seguem essa tendência.

Sob essas circunstâncias e na medida em que a maior parte do ciclo comercial regular já foi completamente percorrido pelo comércio britânico, pode-se tranquilamente prever que a revolução chinesa lançará uma centelha na sobrecarregada mina do sistema industrial presente e causará a explosão da crise geral longamente preparada. Essa crise, disseminada internacionalmente, será seguida de perto por revoluções políticas no continente. Seria um espetáculo curioso o da China enviando a desordem ao mundo ocidental enquanto os poderes ocidentais, por meio dos navios de guerra ingleses, franceses e estadunidenses [*American*], enviam “ordem” a Xangai, Nanquim e à foz do grande canal. Será que esses poderes, mercadores da ordem, dispostos a apoiar a vacilante dinastia Manchu, esquecem que a aversão aos estrangeiros e sua exclusão do Império, a princípio um mero resultado da situação geográfica e etnográfica da China, tornou-se um sistema político apenas após a conquista do país pela raça do tártaro Manchu¹⁰? Não há dúvida de que os turbulentos atritos entre as nações europeias, que em fins do século XVII rivalizaram umas com as outras nas negociações com a China, prestaram uma ajuda poderosa à política excludente adotada pelos Manchus. Contudo, não somente isso, essa política foi conduzida devido ao medo, sentido pela nova dinastia, de que os estrangeiros pudessem favorecer, entre uma grande parte dos

⁹ Backwardness of the season, *The Economist*, n. 507, 14 de maio de 1853. [NE]

¹⁰ No início do século XVII, a China foi ameaçada pelas tribos manchu unificadas (conhecida entre os mongóis como tártaros, nome de uma tribo mongol no Nordeste da Mongólia e Manchúria na época da formação do Império de Gêngis Khan, no início do século XIII). A invasão dos manchus levou ao governo da dinastia Qing no país (1644-1912), que constantemente despertou a ira e oposição do povo chinês. [NE]

chineses, o descontentamento já existente desde a sujeição aos tártaros, durante o primeiro meio século ou em torno disso. A partir dessas considerações, então, os estrangeiros foram proibidos de qualquer comunicação com os chineses, exceto via Cantão, uma cidade a grande distância de Pequim e dos distritos produtores de chá, e seu comércio foi restrito a relações com os mercadores Hong¹¹, licenciados expressamente pelo governo para negociar com estrangeiros, de forma a apartar os demais súditos de qualquer conexão com os odiosos forasteiros. De todo modo, uma interferência de parte dos governos ocidentais neste momento serve somente para tornar a revolução mais violenta e prolongar a estagnação do comércio.

Ao mesmo tempo, deve ser observado, em relação à Índia, que o governo britânico nesse país tem um sétimo de sua receita inteiramente dependente da venda de ópio para os chineses, enquanto parcela significativa da demanda indiana por manufaturados britânicos depende da produção desse mesmo ópio na Índia. Os chineses, é verdade, estão tão suscetíveis a renunciar ao uso do ópio quanto os alemães a renegar o tabaco. Mas, como o novo imperador é reconhecidamente favorável à cultura da papoula e à preparação do ópio na própria China, é evidente que é bem provável acontecer um golpe mortal, a qualquer momento, nos negócios de cultivo de ópio na Índia, na receita indiana e nos recursos comerciais do Hindustão. Ainda que esse impacto não seja imediatamente sentido pelos interesses em jogo, ele efetivamente deve operar no tempo devido, podendo intensificar e prolongar a crise financeira geral, cujo esquema nós elencamos acima.

Desde o início do século XVIII, não houve nenhuma grande revolução na Europa que não tenha sido precedida por uma crise financeira e comercial. Isso se aplica tanto à Revolução de 1789 quanto à de 1848. É fato que não apenas contemplamos todos os dias mais sintomas ameaçadores do conflito entre as forças dominantes e seus subordinados, entre o estado e a sociedade, entre as diferentes classes; mas também o conflito dos poderes existentes entre si, que gradualmente alcança aquele momento em que a espada deve ser desembainhada, e a *ultima ratio* dos príncipes é convocada. Nas capitais europeias, cada dia chegam despachos que anunciam a guerra geral, desaparecendo sob os despachos do dia seguinte, que prolongam a certeza de paz por uma semana ou mais. Nós podemos estar certos, contudo, de que, por mais que se aprofunde o conflito entre os poderes europeus, por mais ameaçador que pareça o horizonte da diplomacia, por mais que

¹¹ Hong – uma corporação privilegiada de mercadores fundada na China em 1721, cujos membros, pagando uma grande taxa de entrada ao Tesouro, obtiveram monopólio do comércio com os estrangeiros. Foram dissolvidos após a conclusão do Tratado de Nanquim. [NE]

movimentos sejam tentados por frações entusiasmadas neste ou naquele país, a raiva dos príncipes e a fúria do povo são similarmente enfraquecidas pelo sopro de prosperidade. Nem guerras nem revoluções têm potencial de deixar a Europa de joelhos a não ser em consequência de uma crise comercial e industrial generalizada, cujo sinal deve, como de hábito, ser dado pela Inglaterra, a representante da indústria europeia no mercado mundial.

É desnecessário duelar sobre as consequências políticas que tal crise deve produzir nesses tempos de extensão sem precedentes das fábricas na Inglaterra, de completa dissolução de seus partidos oficiais, de toda maquinaria estatal da França transformada em um imenso caso de barganha e especulação , em que a Áustria se encontra às vésperas da bancarrota, dos erros acumulados por toda parte a serem vingados pelo povo, do conflito de interesses dos próprios poderes reacionários e do sonho russo da conquista, mais uma vez revelado ao mundo.

Recebido: 22 de dezembro de 2016

Aprovado: 24 de fevereiro de 2017

Resenha

Gênero e socialismo: a luta de Alexandra Kollontai pela emancipação feminina no contexto da Revolução Russa

Gender and socialism: the Alexandra Kollontai's fight for a woman emancipation in the context of Russian Revolution

Ariana Oliveira Alves¹

Bárbara Almeida Duarte²

KOLLONTAI, Alexandra. *Autobiografia de uma mulher comunista sexualmente emancipada*. São Paulo: Editora Sundermann, 2007.

Alexandra Kollontai (1872-1952) pode ser considerada uma das primeiras feministas a iniciar o debate sobre as convergências entre gênero e classe na busca pela compreensão das desigualdades de poder e das relações de opressão na sociedade capitalista. Sua ação política, conjuntamente com sua produção teórica, demonstrou de forma eloquente como a condição das mulheres trabalhadoras incorpora formas específicas de opressão.

Na obra *Autobiografia de uma mulher comunista sexualmente emancipada*, Alexandra Kollontai descreve como se dedicou quase que totalmente à luta pela emancipação feminina, sempre levando em conta as contradições existentes no sistema capitalista de produção.

Pertencente à nobreza russa, a autora afirma que já em sua infância se indignava ao ver que outras crianças com quem brincava passavam por certas dificuldades, razão pela qual “já cedo em minha vida eu enxergava as injustiças sociais predominantes na Rússia” (KOLLONTAI, 2007, p. 33). Foi uma visita a uma fábrica têxtil que, segundo ela, determinou sua atuação em prol dos trabalhadores: “Eu não poderia levar uma vida feliz e pacífica enquanto a classe trabalhadora estava tão terrivelmente escravizada. Eu simplesmente tinha que aderir a esse movimento.” (KOLLONTAI, 2007, p. 35)

Assim como se dava com as demais mulheres, contudo, a partir de certa idade esperava-se que ela contraísse um “bom” casamento e se dedicasse aos cuidados do lar e dos filhos. No entanto, ela não tinha inclinações para dedicar sua vida ao exercício desse papel naturalmente tido como feminino.

Eu ainda amava meu marido, mas a vida feliz de uma esposa e um marido tornou-se para mim uma “jaula”. Cada vez mais

¹ Graduanda em ciências do estado pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

² Mestranda em direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

minhas simpatias, meus interesses se voltaram para a classe trabalhadora revolucionária da Rússia. (KOLLONTAI, 2007, p. 34).

A partir de então, a autora se engajou de vez no movimento revolucionário russo. Se não o fizesse, “me exporia ao risco de perder minha identidade própria” (KOLLONTAI, 2007, p. 36). Mais ainda, aderiu à batalha das mulheres no país, que já vinham lutando por melhorias desde o século XIX. Assim, já nessa época, as mulheres reivindicavam questões específicas, como igualdade salarial, creches no trabalho, proteção social à maternidade.

Logo nos primeiros anos de sua atuação revolucionária, porém, a autora vivenciou as dificuldades de tratar da questão feminina dentro dos círculos insurrecionais: “Ainda naquele período eu percebi pela primeira vez quão pouco nosso partido se preocupava com a sorte das mulheres da classe trabalhadora e quão pequeno era o seu interesse na libertação feminina.” (2007, p. 37)

Segundo Kollontai, a condição feminina é muito distinta conforme a classe à qual essas mulheres pertencem; ela critica e denuncia as análises marxistas e/ou socialistas que negligenciam a desigualdade de gênero na sociedade de classes, ao desconsiderar a assimetria presente nas esferas privada/doméstica e pública³.

Além da resistência dos colegas de partido, Kollontai sofreu diversos ataques relacionados a questões de gênero. Foi chamada de “louca bolchevique” (2007, p. 58), cogitava-se de um romance havido entre ela e Lênin, os jornais escreviam sobre “os vestidos de festa de Kollontai” (2007, p. 60).

De todo modo, o posicionamento da autora divergia do movimento tipicamente burguês de emancipação feminina:

meu ponto de vista marxista apontava com uma clareza iluminadora que a libertação feminina somente poderia dar-se como resultado da vitória de uma nova ordem social e um sistema econômico diferente (KOLLONTAI, 2007, p. 37).

Sua luta, como afirma, foi “pela abolição da escravidão das mulheres trabalhadoras” (KOLLONTAI, 2007, p. 43). E foi nesse sentido que aderiu à causa feminina. Esse projeto norteou grande parte de sua atuação política, pois ela teve participação ativa na elaboração e implementação de projetos voltados a mudanças nas legislações e nas práticas sociais. E um dos principais aspectos ressaltados por Kollontai era a necessidade de

³ Importante notar que Marx e Engels não deixaram de problematizar em seus escritos a questão feminina sob a vigência do capital. Nesse sentido, devem ser mencionadas como importantes contribuições teóricas para o debate as obras *Sobre o suicídio* (MARX, 2006), *A origem da família, da propriedade privada e do estado* (ENGELS, 1984) e *A ideologia alemã* (MARX; ENGELS, 2007), que trataram de algum modo da opressão feminina na sociedade de classes.

“socialização do trabalho doméstico” (GOLDMAN, 2014, p. 69). Assim, o estabelecimento de lavanderias, refeitórios e creches públicas foi ponto central de sua luta política.

Até a Revolução de Outubro, contudo, a atuação de Alexandra Kollontai foi restrita. Foi a partir da referida data, com a tomada do poder pelos soviets, com instauração do governo soviético, que ela passou a ocupar um posto ativo no governo, como “comissária do Povo ao Bem-Estar Social” (KOLLONTAI, 2007, p. 65), implantando políticas públicas voltadas à questão feminina.

As principais medidas tomadas no contexto revolucionário, que tiveram um impacto direto sobre a condição da mulher, foram aquelas relativas à regulamentação da família⁴. A substituição do casamento religioso pelo civil e a expansão das possibilidades de divórcio são pontos a ser destacados pelo advento do Código do Casamento, da Família e da Tutela em 1918 (GOLDMAN, 2014, p. 69). Nas palavras de Wendy Goldman, “o novo Código varreu séculos de domínio patriarcal e eclesiástico e firmou uma nova doutrina baseada em direitos individuais e igualdade de gênero” (2014, p. 70).

Kollontai reconheceu os avanços legislativos da época no que tange às mulheres, mas “na prática, é claro, [as mulheres] viviam ainda sob a velha opressão: sem autoridade na vida familiar, escravizadas por mil tarefas domésticas, carregando todo o fardo da maternidade” (2007, p. 71). Nesse sentido, voltou-se à implementação das políticas de libertação feminina:

A motivação principal de toda esta atividade era implementar, de fato, direitos iguais para mulheres como unidade de trabalho na economia nacional e como cidadã na esfera política e, é claro, com uma ressalva especial: a maternidade devia ser considerada uma função social e, conseqüentemente, ser protegida e garantida pelo estado (KOLLONTAI, 2007, p. 72).

Em seguida, uma grande quantidade de feitos atinentes à questão feminina contou com ativa participação da autora:

Assumi a direção da Coordenação para o Trabalho entre as Mulheres (...). Um jornal de mulheres comunistas foi fundado, conferências e congressos das mulheres trabalhadoras foram convocados. As bases para o trabalho com as mulheres do Oriente (muçulmanas) foram assentadas. Duas conferências mundiais de mulheres comunistas ocorreram em Moscou. A lei que liberava o aborto foi aprovada e um grande número de regulamentações em benefício das mulheres foram introduzidas por nossa Coordenação e confirmadas legalmente. (2007, p. 73)

⁴ Os autores alinhados ao pensamento marxista destacam a inevitabilidade da abolição da família sob o socialismo. Sobre o caráter central que a família desempenha e sua relação com a propriedade privada, consultar a obra *Mulher, estado e revolução*, de Wendy Goldman, na qual a autora expõe as diversas visões sobre a família e seu papel na sociedade capitalista. Por essa razão foi tão central para os revolucionários que, já nos primeiros momentos após a Revolução, fossem alteradas as normas aplicáveis à família.

Desse modo, a pauta feminina sempre foi sua prioridade, como afirma a autora no fechamento da obra:

Independentemente de quais outras tarefas eu realizarei, está perfeitamente claro para mim que a libertação completa da mulher trabalhadora e a criação das bases de uma nova moral sexual manter-se-ão para sempre como o alvo o mais elevado de minha atividade, e de minha vida. (2007, p. 81)

Kollontai foi amplamente criticada e questionada. Durante toda a sua trajetória ela foi desvalorizada enquanto militante e sua produção de conhecimento foi subalternizada. Entretanto, é inegável a contribuição das feministas socialistas e/ou marxistas, tanto no âmbito político quanto no teórico: elas apresentaram abordagens importantes que buscavam romper com análises da categoria “classe” que apagavam as relações específicas de gênero presentes nas relações laborais e no âmbito privado/doméstico, demonstrando como os homens se beneficiam sistematicamente da exploração do trabalho das mulheres, tanto do remunerado quanto do não remunerado (BIROLI; MIGUEL, 2015, p. 34).

As relações raciais, por outro lado, enquanto categoria de análise conjunta com o gênero e a classe, ganham menos centralidade em algumas análises de feministas socialistas e/ou marxistas. De modo que, na abordagem tradicional de grande parte do pensamento socialista e/ou marxista, o racismo aparece como “subcategoria” da dominação de classe, como um eixo distinto e paralelo de opressão. Saffioti (2015), feminista marxista, ao contrário das abordagens tradicionais, argumenta que:

Há uma estrutura de poder que unifica as três ordens – *de gênero, de raça/etnia e de classe* – embora as análises tendam a separá-las. Aliás, o prejuízo científico e político não advém da separação para fins analíticos, mas sim da ausência do caminho inverso: a síntese. Como já se mostrou o *Patriarcado*, com a cultura especial que gera a sua correspondente estrutura de poder, penetrou em todas as esferas da vida social, não correspondendo, há muito tempo, ao suporte material da economia de *oikos* (doméstica). (SAFFIOTI, 2015, p. 134)

Kollontai não abordou raça enquanto categoria conjuntamente com gênero e classe, e, portanto, não avançou na discussão sobre diferenças entre mulheres e como essas distinções também revelam relações de desigualdade dentro da categoria gênero. Raça entra em destaque, juntamente com os outros eixos, a partir da crítica feita por mulheres negras que problematizaram o conceito de “nós, mulheres” das feministas brancas, o que, a partir de suas experiências, permitiu abordar outras perspectivas e contextos das relações de trabalho. A partir daí, surgiu um novo paradigma que buscava contrapor o discurso de um sujeito “mulher” coletivo, portanto único e indiferenciado, e nasceu uma reflexão sobre como as diferentes identidades de classe, gênero e raça produzem distintas formas de ser mulher.

Algumas feministas defendem a ideia de que qualquer análise sobre as desigualdades e relações de poder presentes na sociedade capitalista que não busquem estabelecer uma investigação conjunta entre classe, raça e gênero podem levar a distorções na compreensão das dinâmicas das relações de poder e desigualdade. Dessa forma, deve-se examinar como o gênero – e também a raça – impacta as relações de produção e, ao mesmo tempo, criticar o fato de que análises com este viés fossem subjugadas e desvalorizadas na agenda política e de produção de conhecimento.

Por fim, a partir de sua obra, podemos ver como Kollontai acionou as relações entre classe e gênero para examinar a dinâmica da exploração e opressão, mas também para fortalecer uma organização coletiva das mulheres enquanto mecanismo de resistência. Se, por um lado, a autora deixou de agregar à sua crítica a questão racial, é inegável, por outro, que seu trabalho contribuiu para que análises posteriores considerassem a raça um importante fator de opressão em nossa sociedade, tal como as vertentes feministas da segunda e terceira ondas problematizaram e discutiram ao longo dos anos.

Referências bibliográficas

- BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luís Felipe. *Gênero, raça, classe: opressões cruzadas e convergências na reprodução das desigualdades*. *Mediações*, Londrina, n. 2, v. 20, pp. 27-55, jul./dez. 2015.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do estado*. Trad. Leandro Konder. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.
- GOLDMAN, Wendy. *Mulher, estado e revolução: política familiar e vida social soviéticas, 1917-1936*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- KOLLONTAI, Alexandra. *Autobiografia de uma mulher comunista sexualmente emancipada*. São Paulo: Editora Sundermann, 2007.
- MARX, Karl. *Sobre o suicídio*. Trad. Rubens Enderle e Francisco Fontanella. São Paulo: Boitempo, 2006.
- _____; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Trad. Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- SAFFIOTI, Heleieth. *Gênero, patriarcado, violência*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular/Fundação Perseu Abramo, 2015.

Recebido: 30 de janeiro de 2017

Aprovado: 9 de abril de 2017

Resenha

Tertulian e o pensamento ontológico lukacsiano em debate

Tertulian and Lukács' ontological thought in debate

Lucas Souza da Silva¹

TERTULIAN, N. *Lukács e seus contemporâneos*. Trad. Pedro Corgozinho. São Paulo: Perspectiva, 2016.

Por sua força analítica e pelo momento oportuno de sua publicação, caracterizado pelo avanço da divulgação em língua portuguesa da obra madura lukacsiana, *Lukács e seus contemporâneos*, do filósofo romeno Nicolas Tertulian, constitui-se como um ponto marcante nos estudos acerca do filósofo húngaro. Com revisão técnica de Ester Vaisman e Vitor Sartori, a rigorosa tradução efetuada por Pedro Corgozinho – a qual faz justiça ao característico equilíbrio da letra de Tertulian, sua densidade teórico-conceitual e leveza expositiva – amplia o acesso a uma coletânea de artigos imprescindíveis para os estudiosos brasileiros da filosofia lukacsiana e que vem enriquecer uma bibliografia em contínuo crescimento. Compreendido, em larga medida, como o maior especialista e divulgador da filosofia lukacsiana tardia, Tertulian oferece, ao longo dos dez ensaios presentes em *Lukács e seus contemporâneos*, uma rica avaliação de seu projeto ontológico; na medida em que explora as potencialidades, limites e singularidades da ontologia lukacsiana por meio de seu confronto com alguns dos mais fecundos e célebres pensamentos do século passado, presta-lhe uma devida homenagem. Tendo-se em vista o “esquecimento” ao qual foi relegada a reflexão de Lukács formulada na década de 1960, o estratégico debate proposto por Tertulian adquire maior relevância e urgência.

O cerne do esforço de Tertulian consiste, assim, em identificar a especificidade do monumento ontológico lukacsiano, seu retorno a Marx por via ontológica, mas de modo que sua peculiaridade adquira seus devidos contornos no seio dos debates travados pelo filósofo húngaro, tanto no interior do diálogo com a tradição marxista como, inversamente, nas contendidas com seus antípodas. Esse empenho em precisar os alicerces do posicionamento de Lukács, elucidar o arcabouço teórico no qual se dá sua apreensão crítica da tessitura do real – contemplando dos princípios categoriais do ser, em sua objetividade e historicidade fundantes, aos diagnósticos específicos à complexidade do metabolismo social no capitalismo manipulatório – pelo exame de sua contraposição a algumas

¹ Doutorando em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

das tendências mais significativas do século passado, cujas repercussões persistem em nosso tempo, apresenta-se como uma escolha acertada. Com efeito, a especificidade da trajetória lukacsiana imprime maior complexidade ao esforço de Tertulian, na medida em que vida e obra, teoria e práxis se entrelaçam em Lukács, o qual não se subtraiu às tensões e polarizações de seu tempo. Não é possível compreender a filosofia lukacsiana, seu itinerário intelectual, de forma desvencilhada das vicissitudes próprias ao último século. Nesse sentido, parece-nos possível afirmar que subjaz a toda a argumentação contida em *Lukács e seus contemporâneos* uma profunda aspiração a retirar o pensamento de Lukács da condição marginal à qual foi relegado. Esse louvável e grandioso esforço por explicitar a inserção de Lukács nos debates filosóficos de seu tempo, lê-lo, em certa medida, a contrapelo, índice da força e vigor do livro de Tertulian, exprime também os riscos assumidos. Em certos momentos, termos distantes de uma aplicação pacífica são mobilizados na caracterização do pensamento lukacsiano. A afirmação de um caráter sistemático no pensamento tardio lukacsiano², ou ainda a demarcação deste como uma “fenomenologia da subjetividade” (cf. TERTULIAN, 2016, pp. 165; 308) ou uma “ontologia da consciência” ou da “intencionalidade” (TERTULIAN, 2016, pp. 35; 39), não deixam de ser considerações efetivamente discutíveis. Os pontos positivos, no entanto, sobrepõem-se e ressoam a fecundidade do olhar arguto de Tertulian. Embora não seja possível discorrermos de forma pormenorizada acerca dos diversos ensaios que compõem a obra em questão, é válido visualizarmos como o procedimento de Tertulian se afirma no interior destes.

Objeto de dois ensaios, mas se estendendo por aproximadamente um terço de *Lukács e seus contemporâneos*, a análise das possíveis conexões entre as filosofias de Lukács e Heidegger ocupa um espaço privilegiado. Afirmando a vigência de um “jogo sutil de afinidades e repulsões vinculando o pensamento dos dois autores” (2016, p. 297), Tertulian busca extrair pontos de convergência, mas, em especial, os traços decisivos de seu antagonismo. A seguinte questão pode ser ilustrativa de sua abordagem:

Será que podemos nos arriscar a estabelecer uma relação qualquer entre o apelo heideggeriano para acabar com o domínio do ente (*das Seiende*) e se abrir ao Ser (*das Sein*), instituir, então, um “outro Começo” depois de suportado por séculos o reino da “metafísica”, sinônimo, para Heidegger, do “esquecimento do Ser” (*Seinsvergessenheit*), enfim, se libertar da hegemonia do

² Para uma melhor problematização acerca da propriedade de se atribuir um possível caráter sistemático ao projeto ontológico lukacsiano, o que deve levar em conta o teor investigativo da ontologia lukacsiana e seu “arranjo” expositivo, tendo-se também em vista a forma como Lukács retoma categorias clássicas e as interpreta sob a luz do pensamento marxiano em sua historicidade opositiva a princípios lógico-dedutivos, conferir Vaisman (2014).

“espírito da Técnica”, que daria lugar a outra apreensão do Ser, resultado de outro “envio destinal”, e a resposta lukacsiana para as interrogações sobre o destino do gênero humano, que designa as etapas do trajeto que leva do reino da necessidade ao da liberdade, denunciando, com não menos vigor que Heidegger, o domínio da manipulação na vida dos indivíduos, mas que, diferentemente do filósofo alemão, apoia seu diagnóstico e suas soluções numa análise diferenciada do concreto histórico, isto é, numa abordagem categorial do ser social, confiando um papel de primeira ordem à ética, e não à “teologia disfarçada”, que é a mistagogia do Ser? (2016, p. 151)

Em certa medida, nas entrelinhas de sua indagação já está contida a resposta. Um dos méritos de Tertulian é justamente não tergiversar os pontos de contato entre ambos os pensadores do ser, isto é, reconhecer a vigência de questões em comum e a partir destas reconstituir a especificidade de suas respostas. Embora Heidegger compartilhe com Lukács a defesa de uma retomada da ontologia em contraste com a logicização da realidade, típica de correntes como o neopositivismo, bem como proteste contra a manipulação e reificação próprias à sociedade capitalista contemporânea, Tertulian explora o antagonismo a surgir, necessariamente, entre uma ontologia fundamentada na fenomenologia e operando com a disjunção entre ser e ente e uma ontologia criticamente assentada na autonomia ontológica do mundo exterior (TERTULIAN, 2016, pp. 35; 39). Este contraste se evidenciaria no esforço lukacsiano por um pensamento ancorado na imanência do ser, visando a apreender a gênese categorial da sociabilidade humana por meio de sua práxis, algo diametralmente oposto ao procedimento fenomenológico heideggeriano em sua abertura à transcendência³ do Ser. Com efeito, Tertulian tampouco se furta a lançar luz sobre as filiações e interlocutores privilegiados pelos autores em questão, isto é, pensadores como Hartmann, Hegel, Kierkegaard e Althusser adentram a cena no esforço por elucidação das reflexões de Lukács e Heidegger. Temas como a dualidade sujeito-objeto, o estatuto da subjetividade, as categorias modais, a relação entre filosofia e ciência, a caracterização da alienação, ou ainda a apreciação concedida ao idealismo alemão, à metafísica, à dialética, ao humanismo e à relação entre ética e ontologia tornam-se objeto do contraponto entre Lukács e Heidegger levado a cabo por Tertulian.

A partir dessa enredada articulação, na qual se explicitam alicerces filosóficos radicalmente distintos, Tertulian busca reconstituir a crítica

³ Não é possível avançar, nestas breves linhas, sobre o significado da transcendência em Heidegger, mas cabe ressaltar a retomada da tese lukacsiana de uma “teologia sem Deus” em Heidegger, desenvolvida por Tertulian; essa convicção de uma teologia implicitamente presente no pensamento heideggeriano esteve sistematicamente presente nas análises lukacsianas de sua obra (TERTULIAN, 2016, pp. 55; 116-7) .

lukacsiana a Heidegger, especialmente o que seria sua equivocada e mistificante ontologização da inautenticidade, tomada como *condition humaine* e associada à cotidianidade, ao mundo público submetido aos imperativos do impessoal (*das Man*) – esse caldo teórico heideggeriano resultaria na desqualificação da ação coletivamente social, na descrença ante a perspectiva de emancipação humana⁴. Em oposição, Tertulian traz à baila a concretude da análise lukacsiana acerca do processo histórico pelo qual as contradições próprias ao mundo do capital se impõem, com suas reverberações em fenômenos como a reificação e a alienação, e cujo fim é a apreensão das possibilidades inscritas no interior do amplo leque de mediações⁵ próprias à sociabilidade contemporânea. Para o filósofo romeno, esta discrepância na apreensão dos caracteres sociais próprios ao homem exprimiria a profunda distância a separar Heidegger e Lukács, o que, por seu turno, explicita o caráter negativo da resposta à questão posta anteriormente sobre possíveis afinidades eletivas entre ambos. Orientando-se pelo referencial lukacsiano, a crítica contundente de Tertulian a Heidegger demarca o cerne de sua perspectiva: “ao rejeitar pesquisar as mediações dialéticas entre o trabalho da subjetividade e as exigências da objetividade, só lhe resta procurar numa enigmática ‘abertura ao Ser’ a clareira que o *Dasein* projeta no mundo” (2016, p. 55).

Se a análise da relação entre o pensamento de Lukács e Heidegger pode ser compreendida sob o signo de seu antagonismo, Tertulian opera em um registro distinto ao refletir sobre as conexões entre as filosofias de Hartmann e Lukács. O realismo ontológico de Hartmann, sua “ontologia crítica” expressa em obras como *Pensamento teleológico* ou *Filosofia da natureza*, e que lhe conferia uma posição oposta a Heidegger no contexto de retomada da ontologia no século XX, é interpretado como decisivo na consolidação do projeto ontológico lukacsiano. Com efeito, Tertulian assume a arriscada tese de que este projeto teria adquirido contornos programáticos a partir de seu encontro com a obra de Hartmann (TERTULIAN. 2016, p. 185). Embora sublinhe o papel da leitura dos *Manuscritos econômico-filosóficos* na “virada ontológica” lukacsiana⁶, em sua argumentação chega a afirmar que os escritos ontológicos

⁴ Em certa medida, Heidegger compartilharia da equivalência hegeliana entre objetivação e estranhamento, escapando-lhe o amplo processo, ricamente mediado de determinações sociais, pelo qual se constitui a sociabilidade. Uma análise mais detida dessa problemática pode ser conferida em Sartori (2014, pp. 351-74).

⁵ Nos termos de Tertulian: “o esforço teórico de Lukács se volta para a reconstrução da cadeia de mediações que unem a singularidade dos indivíduos através de suas determinações familiares, classistas e nacionais, à realidade do gênero humano” (2016, p. 150).

⁶ As discussões sobre o momento e os desdobramentos da inflexão ontológica lukacsiana todavia permanecem controversos. Em larga medida referenciado no interior da referida discussão, Oldrini acentua o contato com a teoria marxiana da objetividade como dado catalisador da reorientação lukacsiana (cf. OLDRINI, 2009, pp. 135-45).

hartmannianos constituíram “um tipo de revelação” (TERTULIAN. 2016, p. 177) para o filósofo húngaro. Parece-nos necessário ressaltar que creditar a inflexão ontológica lukacsiana tributária do pensamento de Hartmann é um ponto a ser efetivamente demonstrado, o que não nos parece ser o caso no referido artigo. Todavia, a força analítica de Tertulian sobressai e sua caracterização das conexões entre Lukács e Hartmann alcança pontos de convergência fundamentais: a defesa realista da prioridade da objetividade em toda sua heterogeneidade categorial, o esforço por demonstrar o primado da reflexão ontológica no contexto das investigações epistemológicas ou lógicas, a busca por delinear o caráter heterônomo da liberdade, ou ainda a recusa obstinada e contínua a qualquer concessão a princípios teleológicos ou transcendentais na compreensão do real, exprimem o diálogo entre suas ontologias. E um diálogo que, segundo Tertulian, propiciava a Lukács mecanismos conceituais para seu embate com correntes filosóficas como o neopositivismo ou a ontologia heideggeriana. Nesse sentido, o aspecto mais vigoroso do ensaio de Tertulian sobre a relação Lukács-Hartmann talvez esteja em suas reflexões sobre a mobilização conjunta de ambos, enquanto pensamentos da imanência, na contraposição e resistência ao cenário filosófico contemporâneo, plasmado por logicismos, cientificismos e irracionalismos de diversos matizes. A questão posta por Tertulian exprime bem o espírito de sua empreitada:

O pensamento ontológico de Hartmann seria suscetível de encontrar uma atualidade, depois de permanecer oculto por décadas devido à grande audiência de Heidegger? Dito que a empreitada teórica de Lukács, da qual *Para uma ontologia do ser social* repousa sobre vários teoremas fundamentais de Hartmann, ultrapassa o pensamento do último em direção a novos horizontes (sob a inspiração de Marx), será possível estabelecer o pensamento de Lukács no plano da ontologia como a alternativa mais convincente ao pensamento do Ser de Heidegger e, assim, obter o lugar que lhe é de direito na cena filosófica contemporânea? (2016, p. 218)

A relação de Lukács com os escritos hartmannianos foi, em larga medida, tardia, sem tensionamentos mais profundos, embora Lukács tenha dedicado páginas críticas ao que considerava os limites de Hartmann. Por seu turno, o diálogo proposto por Tertulian entre as filosofias de Lukács e Adorno acompanha uma relação caracterizada por confrontos e polêmicas. Visando a identificar os substratos teóricos de tais divergências, Tertulian rastreia nas impressões do jovem Adorno acerca de seu encontro com Lukács, ainda nos anos 1920 e sob o impacto de obras como *A teoria do romance* e *História e consciência de classe*, as raízes dos confrontos posteriores. O desenvolvimento da crítica lukacsiana ao idealismo, a qual assumirá contornos mais nítidos nas décadas seguintes, com a consolidação

do teor ontológico de seu pensamento, já anunciava perspectivas filosóficas que se tornariam irreconciliáveis. Com efeito, Tertulian explora as profundas divergências no estatuto concedido à ontologia, eixo da sua problematização:

Aliados potenciais no combate contra a reificação (sobre este ponto essencial Adorno sempre reconheceu sua dívida para com Lukács), os dois pensadores se separaram no plano filosófico após a orientação de Lukács para um materialismo de caráter *ontológico*, para o qual sua obra final, *Ontologia do ser social*, daria a expressão mais acabada; enquanto isso, Adorno travava um combate obstinado contra a própria ideia de *ontologia*, combate esse que culminou naquilo que seria o antídoto mais poderoso a essa vertente filosófica, a *Dialética negativa*. (2016, p. 237)

Tomando como base esta tensão sobre a possibilidade e capacidade de um pensamento ontológico fazer justiça à complexidade do real, Tertulian conduz sua reflexão problematizando o teor significativamente distinto de suas respostas, assim como suas reverberações no conjunto do pensamento dos dois. Adorno compreenderia a abordagem ontológica, em sua visão um pensamento das origens, como antípoda ao pensar dialético, desconfiando da convicção na autarquia ontológica da realidade, a qual sacrificaria a atividade mediadora da subjetividade no processo histórico. A partir do que compreende como o antifundamentalismo (TERTULIAN. 2016, p. 238) adorniano, Tertulian reflete sobre os impasses deste, identificando na ontologia crítica desenvolvida por Hartmann e Lukács uma alternativa a esta condenação. Sua argumentação reconhece no procedimento ontológico-genético lukacsiano, o qual parte da historicidade própria ao ser, da infinitude categorial inscrita em sua objetividade, a abordagem pela qual Lukács pode avançar na investigação dos fundamentos naturais necessários à compreensão da especificidade própria à dialética sujeito-objeto no ser social. Por meio do reconhecimento da existência objetiva de mediações naturais, em um segundo momento também sociais, a ontologia lukacsiana examinaria o processo de formação e complexificação da subjetividade humana, bem como seu modo próprio de ação, teleológico, em sua intrincada articulação com as redes causais vigentes no real. A possibilidade de constituição de alternativas ao mundo reificado dominante, pondera Tertulian, estaria no discernimento ontológico das tensões próprias à densidade desta sociabilidade; a superação da negatividade, em Lukács, na afirmação de decisões alternativas a partir das possibilidades postas.

A exigência de uma figuração estética implacável, sem concessões, da negatividade do mundo contemporâneo, pode ser compreendida como um dos princípios norteadores das reflexões estéticas de Adorno. Em Lukács, em contrapartida, e este é um dos traços centrais de suas divergências, como

bem assinala Tertulian, a grande obra artística ressoa em sua insurgência em face da negatividade vigente, por meio de sua reafirmação da indestrutibilidade da substância humana, do apontamento à generidade humana em sua universalidade. Este confronto marcante acerca das formas de figuração artística do real⁷ assume contornos mais precisos, especialmente no que se refere a Lukács, em um dos grandes embates no interior da reflexão e prática marxistas sobre a arte, a contenda entre Lukács e Brecht. Ao pôr como objeto de seu ensaio a tentativa de elucidação do referido confronto, Tertulian não opera uma reconstituição passo a passo deste embate, mas, antes, destaca-se pela busca da compreensão deste antagonismo, em todas as suas complexas nuances, situando as concepções estéticas de Lukács e Brecht em diálogo com a integralidade da perspectiva filosófica e política destes. Nesse sentido, há um delicado movimento no qual a reflexão sobre os sentidos da arte e seus desafios no mundo contemporâneo – intimamente entrelaçados com a avaliação do estatuto da arte clássica e, mais precisamente, do drama –, bem como as análises da conjuntura sociopolítica, são investigados como base para o ajuizamento das desavenças e desencontros entre os autores de *Mãe coragem* e *A peculiaridade do estético*, para além de estereótipos e partidarismos. Merece destaque, no interior do amplo leque de considerações proposto por Tertulian, sua problematização da contraposição entre a defesa brechtiana do efeito de distanciamento como forma de constituição e mobilização de um receptor ativo e a postulação lukacsiana da catarse como expressão da ultrapassagem da própria particularidade do espectador, a autoelevação de sua substancialidade à condição de homem inteiro (*der Mensch ganz*); no seio deste contraste, o qual não é apagado, o filósofo romeno explora como ambos buscam extrair da imanência própria à conformação artística as possibilidades de uma desfetichização da realidade a partir daquilo que é mais próprio à arte.

Há, ainda, mais um ensaio de Tertulian que nos parece se inserir em seu esforço por retomar e problematizar confrontos emblemáticos da trajetória lukacsiana. No caso, a relação entre as filosofias de Sartre e Lukács – embora o cerne de sua análise não se detenha nas obras que cristalizaram essa tensão, como *Existencialismo ou marxismo?*, sua argumentação não ignora os confrontos travados, o que pode ser visualizado no questionamento de possíveis reminiscências heideggerianas em Sartre, ou ainda na discussão sobre o escopo ontológico da dialética, sua legitimidade ou não no que tange à natureza. Com efeito, Tertulian opta por formular uma apresentação do pensamento sartriano centrada na *Crítica da razão*

⁷ M. Vedda assinala precisamente como ambos assumem posicionamentos significativamente distintos ante as antinomias próprias ao mundo capitalista contemporâneo, extraindo princípios estéticos conflitantes (cf. VEDDA, 2006, p. 196).

dialética, expressão sintética de sua virada rumo ao marxismo e que é, no mais das vezes, ignorada ou vista como um capítulo menor em sua trajetória⁸. A fina articulação dos princípios basilares da *Crítica da razão dialética*, de seu ponto de partida na práxis individual às formas de reciprocidade em uma existência serializada como a do mundo prático-inerte, sem o olvido das formas possíveis de sua superação nos grupos em fusão, compõe o quadro no qual Tertulian nos apresenta a singularidade da “fenomenologia da vida social” erguida pelo pensador francês. O painel traçado da filosofia sartriana, contudo, é entrelaçado com o objetivo lukacsiano de refundação do marxismo por via ontológica, sobressaindo o empenho de Tertulian em explorar suas potenciais convergências na reavivação do marxismo e no combate à reificação: “dois grandes monumentos erigidos para a glória da intersubjetividade vivente, pois tanto para Sartre quanto para Lukács a indestrutibilidade do ser humano é uma evidência mesmo quando ele vive sob o regime da alienação”⁹ (2016, p. 430).

Chama a atenção, no rol de autores selecionados a compor os debates propostos, a presença de dois ensaios nos quais a obra de Benedetto Croce tem peso decisivo. Embora tenha consagrado, em sua juventude, atenção ao pensamento de Marx, o que resultou na publicação de *A filosofia de Marx*, Croce foi um questionador contínuo da existência de uma filosofia própria ao marxismo. Mas a forma como Tertulian opera a análise de sua obra nos permite entrever a raiz de seus esforços, uma vez que seu objetivo não reside na exegese dos fundamentos da obra crociana, mas em compreendê-la em conexão com o marxismo. Nesse sentido, o ensaio “Gramsci, o anti-Croce e a filosofia de Lukács” toma como ponto de partida um peculiar desafio posto por Gramsci, a constituição de um debate crítico com a obra de Croce, o qual deveria culminar em um Anti-Croce, a conter, simultaneamente, tanto a crítica de seu idealismo e de sua leitura do marxismo quanto a reflexão sobre a potência de sua reelaboração de temáticas caras à filosofia clássica alemã. A letra do próprio Gramsci, utilizada por Tertulian, especifica o cerne da questão enfrentada: “Croce retraduziu em linguagem especulativa as aquisições progressistas da filosofia da práxis, residindo nesta retradução o melhor do seu pensamento.” (GRAMSCI *apud* TERTULIAN, 2016, p. 260) É com tal espírito que o ensaio é conduzido, a saber, sua argumentação

⁸ Merece ser sublinhada a defesa efetuada por Tertulian do caráter marxista da produção madura de Sartre. Embora reconheça discrepâncias entre a reflexão sartriana e a tradição marxista – é elucidativo o peso concedido por Sartre à escassez no processo histórico de constituição da vida social –, o filósofo romeno valora seu percurso, sua evolução na apreensão da entrelaçada imbricação de autonomia e heteronomia nas ações humanas.

⁹ A linha argumentativa proposta por Tertulian mostra-se convergente à perspectiva adotada por I. Mészáros, o qual continuamente buscou explicitar os pontos de contato de seus “projetos sintetizadores” no contexto do fim dos anos 1950 e anos 1960 (cf. MÉSZÁROS, 2012, p. 228).

esforça-se por demonstrar como a filosofia lukacsiana tardia responderia ao desafio gramsciano¹⁰, uma vez que a *Estética* e a *Ontologia* possibilitariam uma réplica marxista aos teoremas filosóficos levados a cabo por Croce. O empenho de Tertulian é, portanto, asseverar como Lukács, a partir do pensamento marxiano, põe como objeto de seus estudos ontológicos o processo de constituição e complexificação das categorias fundamentais da atividade humana, percorrendo analiticamente toda a riqueza presente nas articulações concretas entre os diversos complexos do ser social, e precisando, assim, o espaço e funcionamento próprios aos complexos ideológicos na vida humana.

É interessante notar que dois ensaios assumem uma fisionomia peculiar no interior de *Lukács e seus contemporâneos*. As análises consagradas a Carl Schmitt e Arnold Gehlen, duas figuras proeminentes do pensamento alemão do século XX, não se regem por uma minuciosa confrontação com a reflexão ontológica lukacsiana, tal como visto no exame do confronto Lukács-Heidegger. Próximos à “revolução conservadora” alemã, tendo, inclusive, aderido prontamente ao movimento nazista com a ascensão hitlerista ao poder, em 1933, Gehlen e Schmitt terão seu pensamento avaliado sob esse ângulo. O pano de fundo da argumentação de Tertulian se ancora no questionamento do significado de sua adesão ao nazismo, na possível conexão entre seu assentimento político e o teor próprio à fundamentação de seus projetos filosóficos. Não obstante essa problemática acerca da continuidade ou ruptura de sua produção intelectual, em relação à experiência nazista, possa aparentemente se encontrar distante, o movimento analítico executado por Tertulian nos parece convergir na exata direção dos esforços lukacsianos realizados em *A destruição da razão*. Tendo como premissa a determinação social do pensamento, Tertulian intenciona averiguar as tendências culturais presentes na sociedade alemã da primeira metade do século XX, atentando para a especificidade do irracionalismo de ramificações anticapitalistas no seio do pensamento conservador, o que nos parece fazer justiça à memória de Lukács e seu método investigativo. Vejamos como esse procedimento é desenvolvido a partir da reflexão sobre a trajetória de Gehlen:

Existe uma coerência, uma continuidade nessa atividade filosófica que se estende sobre um período tão longo (mais de meio século) e tão cheio de mudanças profundas? O percurso filosófico de Gehlen guarda os traços de seu engajamento político? Podemos descobrir eventuais conexões entre sua adesão à *Weltanschauung* (visão de mundo) nacional-socialista

¹⁰ Em um registro distinto do operado por Tertulian, no qual o diálogo proposto desenrola-se em torno de Lukács e Croce, C. N. Coutinho propõe a articulação entre a fundamentação ontológica lukacsiana e as formulações gramscianas sobre o complexo social da política, como forma apurada de apreensão das manifestações ideológicas do homem (cf. COUTINHO, 1996, p. 25).

e sua especulação antropológica ou algumas de suas opções filosóficas? (2016, p. 385)

Ao inventariar as teses centrais no pensamento de Gehlen, bem como seus interlocutores privilegiados e referências na tradição, Tertulian busca elucidar o que define como o *principium movens* a conformar o cerne filosófico deste autor, sua crítica à realidade histórica contemporânea, a qual compreendia como sinônimo de “nivelamento espiritual” e “decadência do grande espírito metafísico”. Esse posicionamento autodeclarado como “*Gegenaufklärung*” (contra as Luzes), no qual adquire visibilidade um anticapitalismo em que o simbolismo e os desdobramentos do Iluminismo são combatidos, nutria-se, conforme aponta o filósofo romeno, da primazia concedida por Gehlen ao irracional na experiência humana, sua compreensão da ação como algo fundado na unilateralidade da vontade. Se deslocarmos agora o olhar para a abordagem do pensamento de Schmitt, as semelhanças ressoam. Com efeito, ao buscar os traços norteadores da conformação teórica do notório pensador do *político*, Tertulian esforça-se por extrair da dinâmica própria ao *corpus* teórico schmittiano os contornos nos quais adquirem fisionomia a concepção de história e de sociedade advogada pelo pensador alemão. Essa radiografia do pensamento de Schmitt, se assim podemos expressar, desenrola-se por meio do fino entrelaçamento de pontos cardinais de seu pensamento, como o conservadorismo católico, o antiliberalismo, o antimarxismo, a crítica à modernidade política¹¹, os quais se encontram condensados em sua teologia política – a qual encerra uma inextrincável articulação entre religião e política mediante o recurso a uma fundação metafísica do poder na qual vontade e decisão ocupam papéis centrais. E justamente nesse enraizamento teológico da fundação metafísica de Schmitt, amparada tanto em uma antropologia pessimista quanto em uma concepção da política na qual seu sentido é desvencilhado de condicionantes éticos ou econômicos, assumindo um caráter existencial, Tertulian encontra o cerne da resposta para as questões levantadas.

Efetuada essa breve e limitada reflexão sobre o que nos parece ser o fio condutor pelo qual Tertulian urde seu *Lukács e seus contemporâneos*, cabe saudar uma vez mais sua publicação, necessária tanto aos iniciantes no pensamento lukacsiano quanto aos que pretendem revisita-lo à luz de seu cotejamento com grandes projetos filosóficos do último século. A avaliação

¹¹ Vejamos um pequeno trecho da análise de Lukács sobre C. Schmitt, em *A destruição da razão*, no qual é denunciada a avaliação de Schmitt dos impactos do liberalismo na fundamentação política alemã: “Desde este ponto de vista, Schmitt contempla agora a história alemã. Em contundente contraposição com Max Weber, vê no nascimento do constitucionalismo, na trajetória parlamentar, a degradação da ‘Alemanha forte’.” (LUKÁCS, 1959, p. 535)

da persistência de sua validade e atualidade passa por este enfrentamento teórico e prático.

Referências bibliográficas

COUTINHO, C. N. “Lukács, a ontologia e a política”. In: ANTUNES, Ricardo; LEÃO REGO, Walquíria L. (Org.). *Lukács, um Galileu no século XX*. São Paulo: Boitempo, 1996, pp. 16-26.

LUKÁCS, G. *El asalto a la razón*. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.

_____. *Estetica*. La peculiaridad de lo estético. 4 v. Barcelona: Grijalbo, 1967.

_____. *Existencialismo ou marxismo?* São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

_____. *Para uma ontologia do ser social*. 2 v. São Paulo: Boitempo, 2013.

MÉSZÁROS, I. *A obra de Sartre*. Busca da liberdade e desafio da história. São Paulo: Boitempo, 2012.

OLDRINI, G. *György Lukács e i problemi del marxismo del novecento*. Nápolis: La Città del Sole, 2009.

SARTORI, V. “Apontamentos sobre alienação e ontologia em Lukács e Heidegger”. In: VAISMAN, Ester; VEDDA, Miguel (Org.). *Lukács, estética e ontologia*. São Paulo: Alameda, 2014, pp. 351-374.

TERTULIAN, N. *Georg Lukács: etapas de seu pensamento estético*. São Paulo: Unesp, 2008.

_____. *Lukács e seus contemporâneos*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

VAISMAN, E. “O estatuto da filosofia e o problema das categorias no pensamento tardio de G. Lukács”. In: VAISMAN, E. VEDDA, M. (Orgs.). *Lukács, estética e ontologia*. São Paulo: Alameda, 2014, pp. 307-326.

VEDDA, M. “Vivencia trágica o plenitud épica: un capítulo del debate Lukács-Adorno”. In: *La sugestión de lo concreto*. Buenos Aires: Gorla, 2006.

Recebido: 15 de janeiro de 2017

Aprovado: 20 de março de 2017