



Marx e a Dialética da Sociedade Civil

Marcos Del Roio
(Org.)



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

MARX E A DIALÉTICA
DA SOCIEDADE CIVIL

MARCOS DEL ROIO
(ORG.)

MARX E A DIALÉTICA
DA SOCIEDADE CIVIL

Marília
2014



**CULTURA
ACADÊMICA** 
Editora

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Diretor:

Dr. José Carlos Miguel

Vice-Diretor:

Dr. Marcelo Tavella Navega

Conselho Editorial

Mariângela Spotti Lopes Fujita (Presidente)

Adrián Oscar Dongo Montoya

Ana Maria Portich

Célia Maria Giacheti

Cláudia Regina Mosca Giroto

Giovanni Antonio Pinto Alves

Marcelo Fernandes de Oliveira

Maria Rosangela de Oliveira

Neusa Maria Dal Ri

Rosane Michelli de Castro

Ficha catalográfica

Serviço de Biblioteca e Documentação – Unesp - campus de Marília

M392 Marx e a dialética da sociedade civil / Marcos Del Roio (org.). –
Marília : Oficina Universitária ; São Paulo : Cultura Acadêmica,
2014.

350 p.

Inclui bibliografia

Apoio: CAPES

ISBN 978-85-7983-596-4

1. Marx, Karl, 1818-1883. 2. Comunismo. 3. Capitalismo. 4.
Alienação (Filosofia). 5. Revoluções e socialismo. 6. Logica. I. Del
Roio, Marcos.

CDD 335.4

Editora afiliada:



Associação Brasileira de
Editoras Universitárias

Cultura Acadêmica é selo editorial da Editora Unesp

SUMÁRIO

Apresentação	7
PARTE I	
SOBRE AS OBRAS COMPLETAS DE MARX & ENGELS. A MEGA²	
Karl Marx após a edição histórico-crítica (mega ²): um novo objeto de investigação <i>Roberto Fineschi</i>	15
Sobre a nova edição da obra de Marx e Engels: só a filologia salva? <i>Maurício Vieira Martins</i>	47
PARTE II	
ALIENAÇÃO E EMANCIPAÇÃO	
Revisitando a concepção de alienação em Marx <i>Marcello Musto</i>	61
Alienação e ideologia: a carne real das abstrações ideais <i>Mauro Luis Iasi</i>	95
Práxis, trabalho e dialética da negatividade em Marx <i>Paulo Denisar Fraga</i>	125
Emancipação e revolução: crítica à leitura lukacsiana do jovem Marx <i>Armando Boito Jr.</i>	149
PARTE III	
PROLETARIADO E REVOLUÇÃO	
Alguns apontamentos sobre a concepção de partido em Marx – 1843 a 1848 <i>Anderson Deo</i>	165

Luta de classes e luta revolucionária em Marx
Marcos Del Roio 187

O conceito de revolução permanente em Marx e Engels
David Maciel 205

PARTE IV

A DIALÉTICA DO CAPITAL

Ler *O capital*: a primeira frase ou o capital começa com a riqueza,
não com a mercadoria
John Holloway..... 235

Método e representação: o dinheiro como expressão conceitual da forma
de ser do capital
Jesus Ranieri..... 259

Capital: subjetividade e relação
Hélio Ázara de Oliveira 275

PARTE V

O FIM DO ESTADO

Marx diante da acusação de ser um defensor do estado
Paulo Douglas Barsotti..... 299

A questão da transição e do fim do estado nas obras do Marx tardio
Pedro Leão da Costa Neto 315

Trabalho associado e extinção do estado
Ivo Tonet..... 329

Sobre os Autores..... 347

APRESENTAÇÃO

Quando o capitalismo apenas se consolidava e se difundia pela Europa e nos Estados Unidos, Marx descobriu a chave do movimento da sociedade civil burguesa na dinâmica contraditória do capital. Comprovou assim a historicidade do capitalismo e do capital, demonstrando que essas entidades tiveram um começo histórico e que estavam destinadas a serem superadas de alguma maneira.

Certo que Marx desenvolveu o seu estudo científico filosófico não só com o objetivo de apreender o movimento dialético do capital, mas também e principalmente com a mira de demonstrar a possibilidade histórica do comunismo, ou seja, a possibilidade da humanidade se emancipar das carências materiais e espirituais especificamente geradas no capitalismo. Ora, era precisamente o capitalismo com o seu potencial de desenvolvimento da ciência e das forças produtivas a gerar essa possibilidade. No entanto, essa possibilidade encontrava-se bloqueada contraditoriamente pelas relações sociais que tendiam a concentrar, ao modo de capital, a riqueza socialmente produzida em número sempre menor de pessoas e deixando a maior parte da força de trabalho apenas com o necessário para a sua reprodução enquanto tal.

O movimento da sociedade civil, na medida em que ganhava complexidade, gerava formas de organização das classes, formas jurídicas, formas culturais, representações ideológicas e também um poder político empenhado na garantia da reprodução da ordem social fundada no antagonismo gerado pela acumulação capitalista. Para a manutenção da ordem social ditada

pelo capital era essencial a existência de formas variadas de alienação que permitissem aos homens viverem em um mundo que reproduzia riqueza e miséria e que fosse tido como ápice da civilização ou como natural.

Assim, o objetivo da emancipação humana tinha muitos obstáculos diante de si. Seria preciso organizar, educar, unificar o proletariado industrial, tornando-os cientes do movimento da sociedade civil e de que esse movimento poderia ser alterado pela vontade organizada dos homens na forma de partido e de um programa. O conhecimento científico do movimento contraditório da sociedade civil permite que se faça uma previsão do andamento da contradição e também de como atuar subvertendo o processo que gera exploração e alienação de modo tal a se encaminhar pra a emancipação do trabalho e da humanidade.

Os trabalhadores dispersos, se fazendo classe e partido, por meio de um movimento político revolucionário, devem assumir o poder político e alterar radicalmente a forma de gestão das coisas. A democracia proletária deve também exercitar a força para neutralizar as energias da burguesia, ao mesmo tempo em que reorganiza o processo produtivo.

Mesmo com a capacidade de apreensão do processo contraditório da sociedade civil, cujo núcleo estava no movimento do capital, Marx não poderia ter-se dado conta da enorme força expansiva do capitalismo, que corria para se apropriar do planeta. Nessa corrida a tendência foi o do agravamento das contradições, sempre contrastadas por soluções temporárias e pela insuficiência das forças do trabalho no seu empenho de gerar a alternativa socialista.

Além de razões históricas muito objetivas e concretas, também apareceram os limites da vertente cultural que se referiu ao nome de Marx. O marxismo pode ser entendido como a ideologia que se inspirou em Marx e se desenvolveu vinculada de maneira mais ou menos orgânica a um setor do movimento operário e também em centros científicos e universidades. No seu desenvolvimento o marxismo ganhou diversidade e complexidade, mas certo é que se manifestou em condições determinadas historicamente. Teve que se defrontar com as ideologias predominantes do universo burguês e teve ainda que se difundir entre a massa de trabalhadores. O resultado é que o marxismo, com alguma frequência se vulgarizou e

sofreu intrusões fosse do positivismo, fosse do neokantismo. Ou seja, teve muitas dificuldades no debate ideológico e também na prática política.

Um século depois da morte de Marx tudo levava a crer que a influência cultural de Marx e do marxismo começava o seu declínio histórico, exatamente quando estava em andamento a crise orgânica do capital. O marxismo político não arrumou condições para reagir à desesperada ofensiva do capital para o enfrentamento da crise, que só poderia ocorrer a expensas do trabalho, por suposto. Inovações tecnológicas e gerenciais, acobertadas pela ideologia e pelo programa neoliberal, deprimiram a organização operária no sindicato e no partido. Estava em marcha a reorganização do mundo do trabalho segundo o projeto do capital. Havia necessidade de se resgatar a taxa de acumulação em declínio e para isso era preciso desorganizar a classe operária forjada no ciclo taylorista-fordista e criar outra mais dispersa, mais precarizada, mais hierarquizada, mais individualista e imune a influência marxista. Nesse processo de destruição / reconstrução da força de trabalho conforme o desígnio do capital em crise até a ideologia marxista foi gravemente atingida.

Ainda que a editoria de estampa marxista tenha diminuído, que sindicatos e partidos de esquerda referidos no marxismo tenham se debilitado drasticamente, o fato é que o agravamento da crise orgânica do capital trará de volta o antagonismo social e a luta de classe, em patamares mais elevados, mas não é garantido que dessa vez as forças do trabalho possam se sair vitoriosas. Na verdade, ainda que as lutas sociais estejam presentes para fazer frente à barbárie tecnológica que ganha corpo, a tendência atual ainda é de regressão civilizacional e de crise da espécie humana.

Contudo há forças culturais e políticas que se empenham na compreensão da fase histórica em que estamos imersos e que contam com o acúmulo de conhecimento e de experiência de século e meio de luta socialista, forrada de erros talvez, mas também de grandes empreendimentos intelectuais e políticos. A crise orgânica do capitalismo, agravada desde 2008, colocou em cena novamente a obra de Karl Marx, depois do ofuscamento sofrido desde fins dos anos 70. Hoje podem ser percebidas novas edições e novas traduções das obras marxianas, assim como renovados estudos. A paulatina publicação e difusão das obras completas de Marx e Engels, enriquecidas com um aparato crítico também figura como um estímulo muito importante.

O livro sobre Marx sobre o qual o leitor agora se debruça é produto do V Seminário Internacional de Teoria Política do Socialismo, realizado nas dependências da Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP, campus de Marília, por iniciativa do Grupo de Pesquisa Cultura e Política do Mundo do Trabalho e do Instituto Astrojildo Pereira. Na semana de 12 a 16 de agosto de 2013, cerca de 20 pesquisadores se apresentaram para debater sobre a obra de Marx e sobre a crise e sobre os problemas da transição socialista. Centenas de pessoas participaram com apresentação de trabalhos e nas discussões. Na organização do evento a ação dos professores Anderson Deo, Jair Pinheiro e Marcelo Lira foi preciosa e indispensável.

Os capítulos desse livro tentam reproduzir os resultados desse evento científico, na esperança de contribuir no necessário debate que o resgate da obra de Marx suscita. O livro tem início com a avaliação das implicações da publicação da MEGA² nos estudos sobre Marx. É possível que certezas consolidadas venham a ser abaladas com a publicação da MEGA², segundo a sugestão de Roberto Fineschi. No entanto, Mauricio Vieira Martins chama atenção para os cuidados que se deve tomar para não se incorrer no erro de nos julgarmos diante da verdade enfim revelada e de se descartar o conjunto de estudos já realizado sobre a obra marxiana.

A parte seguinte aborda a polêmica que cerca a questão da alienação na obra de Marx. Tivemos a intervenção de quatro autores, que trataram da relação entre Hegel e Marx, dos diversos significados de alienação, do problema da restrição dessa categoria apenas aos escritos de juventude ou de sua persistência até maturidade. A polêmica está longe de ser colmada, como mostram as intervenções de Marcello Musto, Mauro Iasi, Paulo Denisar Fraga e Armando Boito Jr.

Os textos subsequentes, sem se descolar da discussão teórica, tem um viés mais histórico. Começa-se com a apreciação das intervenções de Marx na análise da luta política na conjuntura revolucionária de 1848-1850. No centro da discussão encontram-se os temas do partido político em Marx, tratado por Anderson Deo, a questão do desenvolvimento da luta de classes em luta revolucionária, que coube a Marcos Del Roio a exposição, e, por fim, a questão da revolução permanente, que ficou a cargo de David Maciel.

Seguem-se três textos de discussão sobre os escritos de O Capital, o núcleo mesmo da pesquisa de Marx. Nas páginas elaboradas, por John Holloway, por Jesus Ranieri e por Hélio Azara pode ser notada a ênfase no nexo da lógica dialética de Hegel com a dialética de Marx.

As intervenções que encerram os debates giraram em torno do tema da extinção do Estado (e da política) no comunismo, argumento tratado por Paulo Douglas Barsotti, Ivo Tonet e Pedro Leão da Costa Neto. Percebe-se desde logo que se trata de um livro instigante, composto pela participação de autores qualificados e que cobre um cenário de reflexão a ser -- sem qualquer dúvida -- bastante aprofundada.

Marcos Del Roio

PARTE I
SOBRE AS OBRAS COMPLETAS DE
MARX & ENGELS. A MEGA²

KARL MARX APÓS A EDIÇÃO HISTÓRICO-CRÍTICA (MEGA²): UM NOVO OBJETO DE INVESTIGAÇÃO

Roberto Fineschi

INTRODUÇÃO

A análise marxiana tem uma longa história: nasce com o próprio Engels, a quem correspondeu em primeiro lugar o dever de “defender” a obra do amigo, e continuou até os dias atuais, por meio das interpretações mais diversas, a maior parte das quais é rotulado genericamente com o termo do “marxismo”. Seria inútil dar uma lista de autores, que aos leitores resultaria previsível, já que se trata, com efeito, de nomes célebres.

Todas estas leituras basearam-se -- como não poderia deixar de ser -- em textos já conhecidos de Marx. É por isso que houve pontos de ruptura, por exemplo, com a publicação das *Theorien über den Mehrwert*, ou dos *Grundrisse*: sua aparição proporcionou novas ferramentas indispensáveis para a compreensão crítica do pensamento desse autor, alterando o objeto da investigação e sancionando definitivamente como implausíveis algumas das interpretações precedentes.

Por esta e por outras razões o que acontece na Alemanha, desde 1975, tem um significado fundamental para toda a exegese marxiana. Trata-se da publicação completa de todas as obras e em todos os níveis de desenvolvimento, dos dois autores alemães. O nome do projeto é *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA²) e as novidades são tais e tantas que é de se crer que nos encontramos diante de um momento de ruptura: *o objeto da pesquisa se viu modificado pela publicação de uma parte fundamental do legado que até hoje era inacessível*. Pode-se considerar o termo de “revolução científica”.

Mais adiante estão algumas informações básicas para compreender a natureza de um projeto tão importante, com uma breve história (§§ 1-3) e com algumas indicações gerais sobre os resultados obtidos (§§ 4-5).

Um dos resultados mais importantes da análise filológica que, talvez, convenha ser observado é que só a partir do Manuscrito 1857-8 (*Grundrisse*) é que *Marx tem uma teoria própria do valor*; que ainda não estava elaborada em princípios dos anos 1850, quando retomou os estudos de economia em Londres.

Assim, a concepção de história do *Manifesto Comunista* não pode ser mais que um esboço, uma grande delineamento do curso histórico em que ainda não se tem uma teoria orgânica da sucessão de formações socioeconômicas. Além disso, tal teoria nem sequer se existe em *O Capital*, onde, porém, se assentam as bases para a compreensão do modo de produção capitalista através da elaboração da teoria do valor em sua estrutura complexa.

Ao fim das contas, com a perspectiva de um século, a pesquisa filológica não fez mais que dar razão a Labriola que em seu escrito *Em memória do Manifesto dos Comunistas*, já mostrava que nesta obra de Marx e Engels não existia uma teoria da história mais que a nível “intuitivo”². Por outro lado, o retorno a *O Capital*, como ponto de partida para a compreensão da

¹Lendo o § 4, podemos nos dar conta de quantos e quais textos de Marx ainda não havia sido publicado. Ver também parte final do segundo parágrafo, onde se reproduz o projeto completo, para julgar o alcance excepcional da obra.

² Ver Labriola (1977, p. 31-32): “Mas aquele escrito, que era o Manifesto [...] se foi tantas e tantas coisas como sedimento de vários pensamentos reduzidos pela primeira vez a uma unidade intuitiva de sistema, e como coleta de germens capazes de amplo desenvolvimento, não foi, porém, nem pretendeu ser, nem o código do socialismo, nem o catecismo do comunismo crítico, nem o vademécum da revolução proletária [...]. O comunismo crítico, na verdade, começava apenas com o Manifesto; deveria se desenvolver, e de fato se desenvolveu. O complexo de doutrinas que hoje se convém chamar de marxismo não alcançou realmente a maturidade senão nos anos 60 e 70”.

filosofia marxiana, no debate iniciado durante o pós-guerra, é crédito atribuível a Luporini (1976, p. 389), que reconhece sua dívida para com Labriola. Isso não significa que os autores aqui citados encerraram o debate, mas que haviam entendido por quais nós decisivos teriam se desenvolvido.

Por estas razões, de modo algum há que se pensar na exclusão a *priori* da leitura política da obra marxiana, muito menos do *Manifesto*, enquanto obra de vital importância para a história do movimento operário³ e na formação intelectual de Marx e Engels. No entanto, o *Manifesto* deve ser contextualizado e redimensionado quanto ao seu alcance teórico. Pelo mais, uma “política” só pode se desenvolver sobre a base de uma teoria que compreenda a formação socioeconômica a que se refere e esta visão não existe no *Manifesto* porque falta a teoria do valor.

Todas estas considerações se fundamentam na publicação da *MEGA*² e em estudos já realizados em torno dela. Vamos então ver brevemente do que se trata.

1 A MEGA, DAS ORIGENS AO COLAPSO DO SOCIALISMO REAL⁴

1.1 PRÉ-HISTÓRIA DA MEGA

A ideia de uma edição crítica das obras de Marx e Engels começou em 1914, mas não teve continuidade. Em Moscou, em 1917, após a Revolução de Outubro, a ideia foi retomada por Rjazanov. Em 1921, ao ser nomeado diretor do recém-fundado Instituto Marx-Engels começou a preparar a obra, com a ajuda do Partido Social Democrata Alemão, que estava em posse de grande parte dos manuscritos originais de Marx. Em 1927, apareceu em Frankfurt o primeiro volume dos 42 planejados pela MEGA - denominada depois MEGA¹ para distingui-la da atual. Entre 1929 e 1932, a editora Marx-Engels-Verlag Berlin publicou outros oito volumes.

Depois da tomada de poder por parte de Hitler e o recrudescimento do terror stalinista – que entre outros golpeou também a Rjazanov (1992) e muitos colaboradores seus – a edição foi adiada. No entanto, entre 1933 e 1935, apareceram outros quatro volumes em Moscou-Leningrado

³ Pense por exemplo nos importantes estudos sobre a *Wirkungsgeschichte* de G.M. Bravo.

⁴ Para a reconstrução completa da história da MEGA nos baseamos em Jürgen (1994, p. 5-29) y Dlubek (1994, p. 60-106).

pela Casa Editorial para a Literatura Estrangeira. Entre 1939 e 1941 foram editados por Pavel Veller em dois volumes, os *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (como é sabido, título do manuscrito marxiano de 1857-58), formalmente não incluídos na MEGA, mas compilados com os mesmos princípios filológicos.

Após a Segunda Guerra Mundial, em finais dos anos 1950, surgiram iniciativas para uma nova edição tanto em Moscou como na Europa Oriental e Ocidental. Porém, em seguida se descartou uma cooperação europeia de longo alcance por causa da situação política internacional e da problemática continuação da edição de Rjazanov que, embora louvável como primeiro esforço, filologicamente e criticamente fundado das obras completas de ambos os autores, estava marcada por algumas deficiências, além de adotar critérios filológicos hoje já superados.

1.2 A NOVA MARX-ENGELS-GESAMTAUSGABE (MEGA²)

O projeto o MEGA² se iniciou “tipograficamente” em 1975, graças aos Institutos de Marxismo-Leninismo (IML) do Comitê Central de Partido Comunista da União Soviética e do Comitê Central do Partido Socialista Unificado da Alemanha Oriental (SED). A partir de 1990, a publicação fica a cargo da Fundação Internacional Marx-Engels (IMES). Antes de entrar no contexto que implicou essa passagem, marcada pelo colapso do socialismo real, é necessário conhecer as fases que conduziram à sua publicação.

1.1.2 O PERÍODO 1955-1969

Durante os anos das ditaduras de Hitler e Stalin o legado marxiano foi mantido em Amsterdam, onde em 1935 se fundou o Instituto da História Social. Apesar disso, não foi possível organizar uma MEGA na Europa Ocidental, quer por problemas de recursos financeiros ou interesses políticos dos Estados burgueses. Em 1931, o Instituto Marx-Engels de Moscou foi absorvido pelo Instituto Lenin e o uso ideológico da edição se tornou predominante, já que esse estava sob o controle direto do Comitê Central do PC. A edição crítica pôde prosseguir com cânones científicos

unicamente graças ao esforço de pesquisadores que aproveitaram a incompetência burocrática e não se adequaram ao utilitarismo político.

Para retomar a MEGA¹, as iniciativas só poderiam vir de Moscou e após a morte de Stalin (1953), mais especificamente com Krushev, recém-nomeado secretário geral do PCUS, e depois do XX Congresso (1956). Desde 1955 os pesquisadores moscovitas tentaram estabelecer contatos na esfera internacional, a fim de dar continuação à publicação integral dos escritos de Marx e Engels. Esta iniciativa encontrou apoio em Berlim no período de 1955-1958: se pensava reelaborar o que já havia sido publicado (I.1-I.7) e prosseguir a partir do I.8. Dos 42 volumes previstos originalmente passariam, em um primeiro estágio, para 50, e em um segundo, para 55-60. Também se começou a conjecturar sobre eventual seção dedicada a extratos e anotações dos dois autores, sem que se tomasse uma decisão definitiva. Porém, o veto do Partido Comunista da União Soviética não se fez esperar. Os estudiosos russos então propuseram que os colegas berlinenses tomassem a frente através do partido alemão, o que aconteceu em 1956. No entanto, o partido russo rejeitou a solução e só concordou com a ampliação da edição russa (1957).

A iniciativa, assim, passou ao Instituto alemão de Marxismo-Leninismo. Desde o início dos anos 1960, os dirigentes da RDA sentiam necessidade de construir uma nova identidade nacional, que era factível em torno das figuras de Marx e Engels. Assim, se falou de uma nova edição crítica completa, que continuaria e finalizaria a *Werke-Ausgabe*. Segundo o projeto dos ideólogos, esse trabalho representaria um suporte fundamental do programa político e constituía um instrumento essencial para compreender e modificar a realidade.

No entanto, o instituto berlinense não tinha forças nem experiência para levar a cabo tal iniciativa e por isso decidiu postergá-la até o final da edição da *Marx-Engels Werke* (1963). Em 1964 o secretário geral alemão Ulbrich solicitou formalmente a Krushev a permissão para realizar o projeto, para obter a colaboração do instituto russo e para a expedição dos microfimes dos manuscritos. A solicitação foi aceita (1964), mas o presidente do Instituto de Marxismo-Leninismo russo, Pospelov, tinha uma ideia da MEGA muito distinta dos estudiosos alemães: pensava em uma sorte de “pendant” de 2ª edição russa das obras em 39 volumes, finalizada

em 1965. Segundo esse projeto, o número de volumes se limitava a 50 e as sessões a três, sem a quarta de extratos e anotações. O projeto deveria ser compilado em Moscou e os microfimes seriam enviados a Berlim somente em circunstâncias ocasionais. Nesse momento também na URSS começou a se falar na superação desse modo desgostoso de proceder. A queda de Kruschev não teve repercussões notáveis sobre o projeto.

Entre 1965 e 1968 houve quatro reuniões organizativas dos comitês alemão e russo dos Institutos de Marxismo-Leninismo, nas quais se discutiu sobre o tipo de edição e sobre as linhas a seguir. Na primeira, os alemães especularam sobre uma edição histórico-crítica, mas não apresentaram ideias concretas, enquanto, que os moscovitas sustentaram que a MEGA¹ havia sido superada cientificamente pela segunda edição russa das obras. Considerou-se que era necessário um trabalho de amplo alcance já que os critérios de Rjanazov estavam ultrapassados e que se deveria levar a frente uma nova edição que levasse em conta os resultados recentes obtidos da publicação alemã das obras dos grandes clássicos da literatura realizadas naqueles anos. Tendo em conta o programa de trabalho da Marx-Engels-Werke (MEW) considerou-se que para o desenho do projeto seria necessário todo o período até 1970. Em 1972, um volume de teste para a discussão seria publicado internacionalmente. Para tal efeito era também necessário o apoio de importantes instituições do Ocidente, concretamente do Instituto da História Social de Amsterdam.

Os estudiosos de Moscou aceitaram esse projeto, mas limitando-se a considerá-lo uma edição completa em língua original e recusando o caráter histórico-crítico. Porém, também eles desejavam uma edição completa que efetivamente incluísse toda a obra de Marx, com extratos, esboços, etc.⁵. Não se reformularam hipóteses sobre a limitação dos volumes nem das sessões: ratificou-se a necessidade de uma IV seção que incluísse extratos, esboços, esses secundários e que ocuparia 30-40 volumes. Foram previstos cerca de 100 volumes a serem publicados em um lapso de tempo indeterminado. A responsabilidade da redação de um esquema geral da divisão se confiou ao setor de Moscou, que acabava e concluir a edição russa. Ao Instituto de Berlim recaiu a responsabilidade da definição das

⁵Tenha-se em conta que a MEW, por exemplo, continha somente parte dos manuscritos preparatórios do *O Capital*.

linhas editoriais, pois o idioma escolhido para a edição era alemão, idioma em que estavam escritos a maioria dos textos.

A oposição russa para uma edição crítica apareceu de novo por meio de Pospelov, que pretendia evitar o caráter científico-acadêmico e deixa-la relegada a uma edição política. Suas repetidas iniciativas, a partir do Comitê Central do PCUS para a reestruturação do projeto, em defesa da segunda edição russa das obras (1966), obtiveram ao fim uma resolução que previa três sessões, 50 volumes e 10 anos de trabalho. Politicamente, nada mais aconteceu até a segunda reunião do comitê (fevereiro de 1967). Ambas as partes trataram de reconduzir a discussão nos termos da primeira reunião: os russos conduziram o esquema das duas primeiras sessões e os alemães na primeira redação geral das linhas editoriais seguiram as indicações do germanista Bruno Kaiser.

Com a ascensão de Fedoseev à presidência do Instituto de Marxismo-leninismo moscovita as coisas mudaram, já que, uma vez analisado o projeto, optou por uma edição crítica e reconheceu a necessidade de uma ampla seção para extratos (maio de 1967). As outras duas reuniões (julho de 1967 e 1968) se mantiveram sempre com tais diretrizes, sancionando formalmente estas posições. Na quarta se decidiu que a editora Dietz Verlag Berlin se encarregaria da impressão.

Antes de levantar a questão fundamental da reprodução integral das obras, sem escolhas arbitrárias por parte do editor, era preciso realizar, dado o caráter histórico-crítico da obra, a revisão dos manuscritos e os textos a serem impressos mediante o rigoroso cotejo com o original. A tarefa de decifrar o material foi árdua, inclusive se recorreu a peritos criminalistas com uma longa experiência na matéria caligráfica. Desse modo se elaborou um texto base para a interpretação dos sinais, mas a comparação com o original se revelou necessária para todos os escritos publicados. Esse aspecto suscitou diversas discussões, já que parte da MEGA¹ havia sido elaborada trabalhando sobre fotocópias, que constituíam as 2/3 do fundo moscovita. Era preciso um acordo com o Instituto da História Social de Amsterdam, que possuía grande parte dos originais.

Desde 1969, tentou-se chegar a um acordo, que foi alcançado depois de diversas tentativas infrutíferas. Tal acordo se firmou com um inter-

câmbio de materiais: os dois Institutos de Marxismo-leninismo, em troca dos manuscritos originais, colocaram a disposição do Instituto da História Social uma parte importante do próprio arquivo. *O caráter rigorosamente científico da edição era uma condição sine qua non. O instituto holandês, de todos os modos, não quis entrar diretamente na preparação da obra. Ainda assim, o projeto era interessante já que no Ocidente não se encontravam editores que quisessem imprimir obras de Marx, das quais existiam algumas edições, mas nenhuma completa e orgânica. O acordo marcou um momento crucial na história da edição, pois sancionou o final da pré-história da MEGA, pois agora, uma vez reunidas todas as condições necessárias, era possível levar adiante a parte operativa propriamente dita.*

1.2.2 DESENVOLVIMENTO DA MEGA² COMO EDIÇÃO HISTÓRICO-CRÍTICA (1969-1973)

Ao se concluir a *Werke-Ausgabe* foram liberadas forças para a MEGA2, os dois Institutos de Marxismo-Leninismo, da RDA e da URSS, colaboraram dividindo-se o trabalho: para Berlim ficou o encargo a I seção, para Moscou a seção III e para o trabalho conjunto as outras duas seções.

Condicionantes políticos surgiram novamente em 1969, quando o SED - Partido Socialista Unificado da Alemanha manifestou a vontade de empreender uma campanha ideológico-política de apoio às iniciativas do governo. Foi incluído na discussão o caráter histórico-crítico da obra, limitando ademais a disponibilidade de tempo a dez anos. Tal operação foi julgada ilegítima e absurda por ambos os Institutos de Marxismo-Leninismo. Depois de longos debates, o partido alemão reconheceu a necessidade de garantir um período de tempo maior, mas na URSS, devido a subordinação à instancias políticas, não foi possível admiti-lo durante anos.

Todavia, tratava-se de um vasto projeto e os diversos setores logo advertiram que se necessitavam mais estudiosos de quantos havia disponíveis. Na Alemanha existia mais um problema de preparação: faltava pessoal qualificado. Em Moscou existia pessoas qualificadas, mas estavam ocupados na publicação dos extratos da edição russa. Sobre tudo na RDA considerou-se necessário solicitar a colaboração de estudiosos que não pertenciam ao Instituto de Marxismo-Leninismo e assim dirigiram-se con-

cretamente à Academia de Ciências de Berlim, à Universidade de Halle e à Escola Superior de Pedagogia Erfurt/Mühlhausen. Além do pessoal qualificado, entraram no projeto alguns estudiosos que não dependiam estritamente do Partido Socialista Unificado da Alemanha Oriental.

Como já foi mencionado, o princípio fundamental foi o de totalidade. Por isso, catalogar e estruturar a integridade do legado dos pensadores requereu muito tempo. Também a MEGA¹ havia se diferenciado obras de cartas e reservado uma seção própria para *O Capital*. Na MEGA² foi acrescentada a famosa quarta seção sobre extratos. Nas diversas sessões se estabeleceu internamente uma ordem cronológica. Vejamos, em primeiro lugar, o conteúdo geral:

Primeira seção: obras, artigos e esboços exceto *O Capital*, que foram rigorosamente separados das cartas colocados na terceira seção; distinguiu-se com precisão entre os esboços que deviam figurar e os extratos da quarta seção. Foram excluídos os volumes temáticos. Para esta seção foram previstos 32 volumes.

Segunda seção: *O Capital* e trabalhos preparatórios. Conforme o planejamento são 16 volumes em 24 partes - segundo a modificação de 1983. Para as sessões terceira e quarta, respeitar o princípio de totalidade era mais delicado, especialmente em razão da amplitude do material. Por isso, a elaboração do esquema final progrediu mais lentamente e tardou até a metade dos anos 80, quando foi adotado finalmente pela totalidade, e foi revogado à limitação do número de volumes. Portanto:

Terceira seção: Correspondência. Ao contrário dos *Werke*, que continham somente as cartas de Marx e Engels, aqui também são publicadas as que lhes são dirigidas. Esta abordagem foi inovadora em relação à MEGA¹ até o ponto que em separado se queria inserir as cartas entre terceiros que lhes eram concernentes de maneira próxima (isto não foi possível depois do redimensionamento do projeto). Foram previstos 45 volumes.

Quarta seção: extratos, anotações, demais documentos. A situação era problemática no que diz respeito ao esquema final e ao princípio de totalidade, dada à variedade e generalidade dos materiais.

Após a análise global do trabalho, o projeto final alcançou 133 volumes (144 tomos), exceto os demais documentos, todos duplos por estarem acompanhados do aparato crítico. Tratar-se-ia, pois de 284 tomos no total!

Em 1972 apareceu o volume de teste, que foi bem recebido e suscitou a atenção em torno do projeto. A questão dos comentários se tornou central: originalmente foi decidido evitar introduções ou prefácios como os da MEW para não comprometer ideologicamente a edição. Esse extremo foi muito criticado não somente pelos moscovitas, mas, também no exterior, ao considerar que, deste modo, a edição seria inferior à MEW. Por isso, foram introduzidas notas explicativas sobre partidos, personagens, fatos e se enriqueceram com comentários sobre as pessoas citadas. O problema mais relevante continuou sendo o das introduções. Ficou difícil distinguir com precisão entre explicações e julgamentos, pois os primeiros, por si só já se ajustavam pouco a uma edição acadêmica. Era impossível que os pesquisadores não estivessem influenciados pela visão do mundo marxista-leninista e pela ideologia do partido ao qual pertenciam. Este aspecto estaria implícito na parte crítica.

1.2.3 INÍCIO DA PUBLICAÇÃO E ORGANIZAÇÃO DO TRABALHO DA MEGA² (1973-1976)

Durante a quinta (1973) e sexta (1974) reunião conjunta dos dois grupos se aperfeiçoaram detalhes em função das críticas e comentários vertidos sobre o volume de teste. Foram então definidos os seguintes critérios gerais da edição:

- a.* reprodução absolutamente completa de todo o legado literário,
- b.* reprodução completa de todos os níveis de trabalho (esquemas, esboços, manuscritos, etc.),
- c.* reprodução na língua original, mantendo a ortografia e pontuação originais,
- d.* notas esclarecedoras ao texto e de caráter histórico, político e filosófico.

A publicação da MEGA² se iniciou com o primeiro volume de cada seção: I. 1 e III.1 saíram no outono de 1975; II.1 e IV.1 em 1976. Os demais volumes saíram e saem à medida que estão prontos. Devido ao caráter da IV seção, desde meados dos anos 80 foi decidido coordenar o trabalho não com critérios de sucessão numérica, mas em função da elaboração das obras da I seção. Assim foi decidido também para as cartas, contrariamente a como se havia feito anteriormente (1984).

Os editores advertiram, em seguida, que o trabalho progredia mais lentamente que o previsto. No início dos anos 80 não saíram mais que dois volumes por ano, que aumentaram para três e no máximo quatro no final dos anos 80. Nesse ritmo, as sessões I e II se concluiriam em 2005-2010, e a IV em 2020.

1.2.4 EXIGÊNCIA CIENTÍFICA E CRENÇA MARXISTA-LENINISTA À LUZ DOS RESULTADOS DO TRABALHO EDITORIAL

Com a queda do chamado socialismo real, também foi questionado as razões para a leitura ideológica proposta nas notas explicativas. Os aspectos canônicos desta interpretação eram a coincidência das ideias de Marx e Engels, continuadas e completadas depois por Lenin. Esta abordagem levava ao dogmatismo e ao abandono total da análise do capitalismo real, terminando por se aplicar a teoria geral do *Capital* sem mediação alguma. Esta ausência de crítica conduziu necessariamente a uma divisão maniqueísta do mundo em função de que o objeto de análise fosse mais ou menos do agrado de Marx. Foram tomadas iniciativas a partir de seus conceitos particulares e circunstanciais que se convertiam em mandados para uma reta moralidade socialista. As atuais linhas editoriais eliminaram esse aspecto, sem negar o valor filológico e científico da obra.

2. HISTÓRIA DA MEGA COM A DIREÇÃO DA FUNDAÇÃO INTERNACIONAL MARX-ENGELS (IMES)

O colapso do socialismo real pôs em questão a existência dos Institutos de Marxismo-Leninismo e imediatamente se iniciou a busca por institutos que pudessem continuar o projeto, talvez redefinindo os caracte-

res gerais de cunho político-ideológico. Pensou-se no Instituto da História Social de Amsterdã e na Karl-Marx-Haus de Trier, pois, afinal, Marx e Engels eram considerados grandes pensadores de seu tempo, independentemente do papel que tiveram na história do marxismo e despertavam um interesse mundial que ultrapassava as contraposições ligadas ao desenvolvimento daquele movimento, tanto internamente – entre os diferentes “marxismos” – como externamente, com as contraposições ideológicas entre Oriente e Ocidente.

No decorrer dos encontros internacionais se alcançou as seguintes conclusões gerais: (i) o projeto devia se realizar em um âmbito e com alcance internacionais; (ii) devia-se eliminar qualquer interferência político-ideológica. Em 1990 o Instituto da História Social, o Instituto de Marxismo-leninismo de Moscou, a Academia de Ciências de Berlim (que substituíra o Instituto de Marxismo-Leninismo de Berlim) e a Karl-Marx-Haus de Trier fundaram a International Marx-Engels-Stiftung (IMES), sociedade baseada no direito holandês.

Rapidamente se organizou um escritório editorial com a tarefa da coordenação geral do projeto, com controle da totalidade do trabalho, controle do caráter único dos volumes, de sua qualidade científica e preparação do conselho de direção. O financiamento do projeto, que até aquele momento havia contado com as contribuições do Partido Comunista da União Soviética e do Partido Socialista Unificado Alemão, revelou-se como o problema mais urgente.

No que diz respeito aos grupos de trabalho foi acordado deixar ativos os já existentes na ex-Alemanha Oriental (Berlim, Leipzig, Jena, Erfurt/Mühlhausen) e em Moscou. Depois da unificação alemã foram cancelados os fundos prometidos depois da queda do muro de Berlim e houve também uma pesada redução de pessoal. Isto também aconteceu na URSS depois da fracassada tentativa de golpe de Estado de 1991: o recém-fundado Instituto da Teoria e História do Socialismo foi fechado e em seu lugar foi criado o Instituto de Investigação de Problemas Sociais e Nacionais como fundação apolítica. O arquivo do PCUS foi designado ao Centro de Conservação e Estudo de Documentos da História Recente. O Instituto de Investigação de Problemas Sociais e Nacionais e o Centro de

Conservação e Estudo de Documentos da História Recente mostraram sua disposição para continuar o trabalho da MEGA².

Foi relevante que o conselho científico alemão reconhecesse a importância e validade da obra, que foi assumida como uma iniciativa própria e contou com a colaboração de sete pesquisadores. Os ministérios franceses de cultura e de tecnologia e investigação também reconheceram a importância do projeto e contribuíram para seu financiamento aportando quatro colaboradores durante dois anos. No início de 1992, graças ao acordo entre a Karl-Marx-Haus de Trier e uma fundação francesa com sede em Aix-en Provence, formou-se um grupo franco-alemão, embora suas tarefas não se limitassem unicamente à MEGA². Um financiamento significativo para os dois grupos russos chegou também da Organização Holandesa da Investigação Científica (1992). O comitê executivo central estava formado por: Bagaturija (Moscou), Grandjonc (Aix-en-Provence), Hundt (Berlim) e Rojahn (Amsterdam). Mediante esses fundos se assegurou o financiamento suficiente para a continuação dos trabalhos.

O papel específico da Fundação Internacional Marx-Engels consistia em continuar um projeto iniciado 20 anos antes em condições distintas e em diferente forma. Agora já não se publicavam os clássicos do Marxismo-Leninismo, mas as obras de dois grandes pensadores do século XIX. A avaliação do trabalho anterior pode ser sintetizada em três pontos:

1. Apesar da instrumentalização política, o projeto havia sido cientificamente sério. Depois de 1990 foi decidido internacionalizar a investigação e liberá-la das implicações políticas e ideológicas do passado, mas sem interromper sua publicação.
2. O conhecimento desses acontecimentos permitiria compreender melhor as linhas adotadas atualmente.
3. Mantiveram-se os volumes antigos já que teria sido impossível submetê-los individualmente a revisão ou crítica; julgaram-se como instrumentos válidos, levando em consideração o que foi anteriormente dito a respeito das infiltrações ideológicas.

O problema premente era de tempo: dada a redução de pessoal o tempo para a produção de um volume se estimou em sete anos, com grupos de cinco pessoas por volume. Foi mencionado, então, novamente

da possibilidade de reduzir o programa ou das estratégias para diminuir o tempo de produção, tudo isso sem que afetasse ao princípio de totalidade ou da qualidade. As modificações podiam afetar os seguintes âmbitos: conceito da edição; princípios editoriais; organização do trabalho; modernização tecnológica; método de trabalho.

Decidiu-se continuar com a publicação dos dois autores sem assegurar a coincidência de pensamento. Era difícil fazer uma divisão editorial já que diversos textos são obras escritas em conjunto, ou porque os volumes até então publicados previam uma solução única e o projeto, precisamente, consistia em continuar a obra. De todo modo, renunciou-se aos 30 volumes de “documentos secundários”, estas se localizaram em capítulos distintos dos originalmente previstos. O projeto, enquanto a sua totalidade, também foi redimensionado. Na seguinte tabela, tomada da sede oficial da Mega-Abteilung da Academia de Ciências de Berlim e Brandeburgo, figura a lista dos volumes publicados (**negrito**), os volumes em preparação (*cursiva*) e daqueles opcionais, seguidos das siglas dos supervisores.

Trata-se no total de 114 volumes em 122 tomos. Da primeira seção foram publicados 20 de 32, da segunda 24 de 24, da terceira 12 de 35, e finalmente da quarta 12 de 32 (isso em dezembro 2012).

Primeira seção: Obras, Artigos, Esboços.	Segunda seção: <i>O Capital</i> e trabalhos preparatórios.	Terceira seção: Cartas.	Quarta seção: Extratos, Notas e demais documentos.
I/1 IMLB 1975	II/1.1 IMLM 1976	III/1 IMLM 1975	IV/1 AdW Berlin 1976
	II/1.2 IMLM 1981		
I/2 IMLB 1982	II/2 IMLM 1980	III/2 IMLM 1979	IV/2 IMLM 1981
I/3 IMLB 1985	II/3.1 IMLB 1976	III/3 IMLM 1981	IV/3 RGASPI/IISG 1998
	II/3.2 IMLB 1977		
	II/3.3 Halle 1978		
	II/3.4 Halle 1979		
	II/3.5 IMLB 1980		
	II/3.6 IMLB 1982		
I/4 Option BBAW	II/4.1 IMLM 1988	III/4 IMLM 1984	IV/4 IMLM 1988
	II/4.2 IMES 1992		
	II/4.3 BBAW		
I/5 BBAW	II/5 Erfurt 1983	III/5 IMLM 1987	IV/5 RGASPI
I/6 Option BBAW	II/6 IMLB 1987	III/6 IMLM 1987	IV/6 AdW Berlin 1983
I/7 BBAW	II/7 AdW Berlin 1989	III/7 IMLM 1988	IV/7 Halle 1983

I/8 BBAW	II/8 Erfurt 1989	III/8 IMLM 1990	IV/8 Halle 1986
I/9BBAW	II/9 Berlin 1990	III/9 RGASPI/ IISG 2003	IV/9 Halle 1991
I/10 IMLB 1977	II/10 IMES 1991	III/10 ___RGASPI 2000	IV/10 BBAW
I/11 IMLB 1985	II/11 RGASPI/JT/ BBAW 2008	III/11 RGASPI/ BBAW 2005	IV/11 BBAW
I/12 IMLB 1985	II/12 JS 2005	III/12 RGASPI	IV/12 BBAW 2007
I/13 Leipzig 1985	II/13 JS 2008	III/13 ___RGASPI 2002	IV/13 Option BBAW
I/14 BBAW 2001	II/14 BBAW 2003	III/14 RGASPI	IV/14 D/NL
I/15 BBAW	II/15 BBAW 2004	III/15 Option RGASPI	IV/15
I/16 BBAW		III/16 Option RGASPI	IV/16 BBAW
I/17 Option BBAW		III/17 Option RGASPI	IV/17 JH/BBAW
I/18 Halle 1984		III/18 Option RGASPI	IV/18 JT/BBAW
I/19 Option BBAW		III/19 Option RGASPI	IV/19 JW/BBAW
I/20 IMES 1992		III/20 Option RGASPI	IV/20
I/21 BBAW 2009		III/21	IV/21 FR
I/22 IMLB 1978		III/22	IV/22 RGASPI
I/23 Option BBAW		III/23	IV/23
I/24 IMLB 1984		III/24	IV/24 Option TU Braunschweig
I/25 Jena 1985		III/25	IV/25 BBAW
I/26 Berlin 1985		III/26	IV/26 BBAW 2011
I/27 IMLB 1988		III/27	IV/27 USA/RGASPI/NL
I/28 RGASPI/FR		III/28	IV/28 RGASPI
I/29 AdW Berlin 1990		III/29 D/I	IV/29 FR
I/30 BBAW 2011		III/30 DK/RGASPI	IV/30
I/31 BAW 2002		III/31	IV/31 IMES 1999
I/32 BBAW 2010		III/32	IV/32 BBAW 1999
		III/34 Bremen	
		III/35 Bremen	

AdW Berlim = Academia de Ciências da RDA, em Berlim.

BBAW = Berlim - Brandenburg Academia de Ciência, Projetos Academia MEGA, em Berlim.

Berlim = Universidade Humboldt de Berlim.

Bremen = Universidade de Bremen.

D / I = grupo editorial alemão - italiano, Marburg e Veneza.

DK / RGASPI = dinamarquês russo Editor do Grupo, Copenhaga e Moscou.

D / NL = editor grupo germano-holandesa, Berlim e Amsterdã.

Erfurt Erfurt = Faculdade de Educação Mulhouse.

FR = grupo editor francês na Universidade de Paris VIII

Hall = Universidade de Halle- Wittenberg.

IMLB = Instituto de Marxismo-Leninismo do Comitê Central do Partido da Unidade Socialista da Alemanha Berlim.

IMLM = Instituto de Marxismo-Leninismo do Comitê Central do Partido Comunista da União Soviética, Moscou.

JH = editor grupo japonês, Hokkaido.

JS = editor grupo japonês, Sendai.

JT = editor grupo japonês, Tóquio.

JW = grupo West Japan Editor.

Jena = Jena University.

Leipzig = Universidade de Leipzig.

RGASPI = grupo editor no Arquivo do Estado Russo de História Política e Social, Moscou.

RGASPI / FR = editor grupo russo -francês, Moscou e Toulouse.

EUA / RGASPI / NL = editor grupo americano - russo -holandesa, Nova York, Moscou e Amsterdã.

3 O ROL DAS PUBLICAÇÕES ESPECIALIZADAS

3.1 AS PUBLICAÇÕES NA ALEMANHA ORIENTAL

Paralelamente à publicação da MEGA² se editavam algumas revistas especializadas, nas quais se apresentavam e discutiam os problemas surgidos durante o desenvolvimento do trabalho filológico. Estas revistas eram coordenadas pelos estudiosos que se ocupavam da publicação da obra e serviam para divulgar os resultados da investigação. A divulgação se desenvolvia a vários níveis: desde a indispensável e preliminar reconstrução dos textos, baseada na confrontação dos livros para impressão, passando pelas variações e a verificação dos progressos nos distintos manuscritos, até uma fase criticamente mais avançada em que se tomava partido sobre as questões mais candentes do debate histórico e contemporâneo a respeito da interpretação marxiana. O objetivo dessa divisão não é apresentar esse debate, mas oferecer algumas indicações gerais das revistas em questão.

Os argumentos tratados cobriam toda a gama de temas inerentes à MEGA², do valor das obras de juventude, das cartas aos manuscritos de anotações que Marx havia coletado para uso pessoal, para não mencionar a obra de Engels. O papel destas revistas foi tão importante quanto pouco considerado, já que nelas, *pela primeira vez na história da análise marxia-*

na, expunham-se os resultados obtidos da análise textual de manuscritos e obras nunca antes publicados. Estas novidades não podiam mais que oferecer uma perspectiva distinta sobre a interpretação das obras já publicadas, e, portanto, renovar radicalmente capítulos que haviam considerado fechados de forma precipitada. É pertinente mostrar em que medida os resultados desse debate foram importantes para aprofundar na temática dos textos de Marx, aspecto que aqui somente pode ser vagamente tratado.

As revistas mais importantes nas quais se discutiam os resultados da MEGA² se coordenavam nas mesmas cidades onde residiam os comitês de trabalho. Ficaremos nas publicações dentro da ex-RDA, deixando de lado o que sucedia contemporaneamente na URSS. Isso não exclui, no entanto, a compreensão global do debate desenvolvido também na União Soviética, pois entre os Institutos de Marxismo-Leninismo das duas nações existia uma estreita colaboração. Desse modo os resultados obtidos na URSS se difundiam na RDA precisamente graças às mencionadas revistas e outro tanto sucedia com as respectivas publicações soviéticas. Assim, ainda que autores como Vygotskij ou Kogan sejam russos, desenvolveram suas posturas dentro do debate alemão e acima de tudo exerceram uma influência fundamental sobre esse.

Vejamos agora os aspectos gerais e particulares. As principais cidades da ex-RDA onde se desenvolvia a pesquisa e se editavam as revistas eram Berlim Oriental, Halle e Leipzig. A revista desta última cidade, *Marx-Engels-Forschungsberichte* da Karl-Marx-Universität, tem menor peso devido a sua descontinuidade.

Pelo contrário, são mais interessantes e sistemáticas as publicações dos centros de investigação de Berlim e Halle. Começemos com Halle. Os trabalhos da MEGA² se desenvolveram na Martin-Luter Universität Halle-Wittenberg na seção de Marxismo-Leninismo. A revista em que se divulgavam os resultados da investigação levava por título *Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung* e se imprimia a cargo da mesma Universidade, na seção de difusão científica, com resultados tipográficos objetivamente de baixa qualidade. A publicação começou em 1976 e se prolongou até 1988, com um total de 23 números. Seu caráter periódico não implicava, porém, uma entrega fixa, de modo que houve anos com um só número diante a outros com até cinco números, ainda que não se constate anos sem publicação.

Em Berlim o equivalente dos *Arbeitsblätter* eram os *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung*, editados pelo Instituto de Marxismo-Leninismo do Comitê Central do Partido Socialista Unificado da Alemanha Oriental e a seção Marx-Engels-Forschung. A publicação, iniciada em 1978, se prolongou até 1989, com um total de 28 números. Aqui a periodicidade também era livre. O motivo provável é a estreita aproximação da investigação e publicação da MEGA² com a publicação da revista: nessa se expunham os resultados à medida que se iam obtendo e era, portanto, impossível fixar prazos regulares.

Os *Arbeitsblätter* e *Beiträge* constituíam um verdadeiro laboratório *em curso*, em que as questões se apresentavam de forma imediata, sem particulares preâmbulos. Essas revistas tinham, efetivamente, um caráter informativo, mas somente na medida em que o público estava constituído por especialistas, ou ao menos por pessoas com um conhecimento médio-alto da obra de Marx e Engels que, no entanto, não participavam diretamente na investigação filológica. Essa característica comportava certos limites expositivos e um tratamento conciso que podia remeter ao número anterior ou ao seguinte para as premissas e para a continuação respectivamente, o que aludia a um debate interno da revista que somente podia ser seguido se se conhecesse de forma global a problemática.

Por outro lado, a publicação anual *Marx-Engels-Jahrbuch*, editada conjuntamente pelos Institutos de Marxismo-Leninismo de Berlim e Moscou em nome da Dietz Verlag Berlim, estava projetada para uma difusão mais ampla, ainda que conservasse um alto grau de especialização, como o atesta a qualidade tipográfica decididamente melhor. Nesta se oferecia uma formulação unitária dos processos de investigação que haviam sido desenvolvidos nas revistas anteriormente mencionadas. Com frequência se tratava de uma formulação clara e orgânica dos resultados já obtidos e os problemas tratados eram retomados e ofereciam ao leitor de maneira acessível, rica em notas e que continha internamente às referências que nas outras revistas deviam seguir-se externamente. Estas características e o caráter anual permitiam uma periodicidade fixa. De fato, a publicação começou em 1978 e continuou até 1991, com 13 números completos, com apenas o último número deixando de respeitar tal regularidade, pois se editou em 1991 e não em 1990.

Como deverá ter notado o leitor se menciona nestas revistas no passado e assim é porque atualmente não são mais publicadas ou quanto menos mudaram de formato. As causas se encontram nos acontecimentos políticos que marcaram história da Alemanha a partir de 1989 e que certamente não é necessário recordar. Limitamo-nos a destacar que a crise progressiva e a conseguinte desapareição da RDA implicou a falta de fundos para a investigação e, portanto, ainda mais para as revistas em questão, interrompendo-se assim a publicação, com exceção do décimo terceiro volume de *Marx-Engels-Jahrbücher*, que não teve continuidade.

A situação fez com que fosse extremadamente difícil a continuação desse importantíssimo trabalho. Foi necessária uma reestruturação, que foi conduzindo à redução tanto das revistas como dos números anuais. Atualmente as únicas revistas vigentes são os *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge*, editados pela Argument Verlag de Hamburgo-Berlim, desde 1991, anualmente. Esses recolheram a herança e, em grande medida, os estudiosos dos velhos *Beiträge*, garantindo assim um alto nível qualitativo.⁶

Além das revistas especializadas também se publicavam na RDA outras revistas de caráter político-cultural mais geral, ou econômico, em que se aludiam às problemáticas desenvolvidas nos *Arbeitsblätter e Beiträge*. Nestas, no entanto, as posições críticas interpretativas abordavam quase sempre questões mais amplas, seja do ponto de vista histórico-político ou filosófico⁷. Refiro-me a publicações fundamentais para compreender o desenvolvimento cultural do RDA como a *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*.

3.2 AS PUBLICAÇÕES NA ALEMANHA OCIDENTAL

Na Alemanha Ocidental não havia centros filológicos que trabalhassem diretamente na elaboração da MEGA², mas ainda assim a atenção para esse projeto foi constante. A postura contrária inicial foi progressivamente diluída graças à convergência sobre as linhas de fundo, derivada dos resultados filológicos. Certamente isto não vale para todo o panorama editorial, mas apenas para algumas publicações especializadas interessadas em questões exegético-interpretativas.

⁶ Ver <http://www.marxforschung.de/>

⁷ Compare por exemplo *Beiträge zur Geschichte Arbeiterbewegung*, ou bem a *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*.

Uma das revistas mais importantes foi a *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie*, editada por Backhaus e outros em Frankfurt a cargo da Suhrkamp na célebre coleção “Edition Suhrkamp”. Essa publicação tinha periodicidade livre e no total apareceram 13 volumes – 1 (1974) – 13 (1979). Nela se abordavam problemas que abarcavam diversas temáticas marxianas, fosse de cunho especificamente filosófico, histórico ou econômico graças a artigos como, por exemplo, sobre a questão da transformação dos valores em preços. Mediante as contribuições, sobretudo de Backhaus, assentaram-se as bases para uma nova interpretação de Marx que encontrou continuidade e confirmação, com alguns matizes necessários, nos resultados filológicos e os estudos da ex-RDA.

Sempre na mesma coleção da Suhrkamp apareceram, entre 1973 e 1974, dois volumes, que depois não tiveram continuidade, intitulados *Aspekte der Marxschen Theorie* respectivamente 1 e 2. Neles também se propunha uma reconstrução do sistema marxiano e o primeiro, a cargo de Eberle, é particularmente interessante: trata-se de uma monografia dedicada ao tema da transformação, considerado de um ponto de vista metodológico.

Outro importante centro de investigação marxiana é a *Marx-Engels-Stiftung*, com sede em Wuppertal. Há alguns anos promovem estudos e debates sobre Marx e Engels acerca dos aspectos mais diversos de seu pensamento. Ao que concerne à análise marxiana, a fundação já publicou quatro volumes intitulados *Marx-Engels-Forschung heute*: o III e o IV de forma independente, esse último aparecido em Frankfurt em 1992. Os dois primeiros apareceram como volumes XIII e XIV dos *Schriften der Marx-Engels-Stiftung*, editados respectivamente em Neuss em 1989 e em Wuppertal em 1990. Folhando os índices se aprecia, de imediato, contribuições tanto de pesquisadores ex-ocidentais como ex-orientais, que demonstram o diálogo antes mencionado.

Mais um influente instituto de pesquisa sobre estas temáticas é o *Institut für Marxistische Studien und Forschung*. Fundado em 1968, com sede em Frankfurt, depois de vinte anos de atividade, fechou em 1989 por conta das repercussões econômicas da queda do muro de Berlim. Para esta fundação também vale o que foi explicitado anteriormente: nela colaboravam proveitosamente expoentes de ambas “partes”. A publicação oficial do instituto eram os *Marxistische Studien - Jahrbuch des IMSF* que alcançaram

um total de 15 números. A série 1(1978) - 7 (1984) teve uma periodicidade anual, para depois passar a semestral na série 8 (1985) - 15 (1989). Além desses 15 volumes foi publicado também um *Sonderband* em 1983, para marcar o centenário da morte de Marx.

Finalmente merece atenção a *Argument-Verlag*, com sede em Berlim-Hamburgo. Seu fundador, Wolfgang Fritz Haug, ex-professor de filosofia na Freie Universität Berlim, foi um dos marxistas mais influentes na Alemanha Ocidental, sobretudo em Berlim, onde é também editor da revista *Das Argument*. Esta revista começou a ser publicada na década de sessenta e ainda está ativa, com publicação de artigos com temas diversos, de carácter filosófico, político, cultural e de costumes, com uma atenção especial ao movimento feminista. Dela surgiu a editora de mesmo nome.

A *Argument-Verlag* é digna de especial atenção porque, depois da queda do muro e do chamado socialismo real, foi a principal referência para todos aqueles estudiosos, muitos da ex-RDA, que continuam trabalhando com textos marxianos. Veja-se, por exemplo, os citados *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge*, herdeiros dos velhos *Beiträge*, que precisamente são editados pela Argument-Verlag. Outro grande projeto desta editora, ainda em curso, é a publicação do *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, em 15 volumes⁸. O vocabulário continua o projeto francês de Labica⁹, com a intenção de superar a qualidade, especialmente a partir dos resultados obtidos na elaboração da MEGA². Como se deduz dos termos mencionados no título dos volumes, o espectro da pesquisa é amplo e, além disso, o vocabulário é histórico-crítico, se interessa por temáticas que não são atuais, mas que tiveram sua importância na história do movimento¹⁰.

⁸ Ver <http://www.inkrit.de/hkwm/hkwm-index.htm>

⁹ Também traduzido e publicado em alemão, sempre pela Argument-Verlag, com o título *Kritisches Wörterbuch des Marxismus* em oito volumes aparecidos entre 1983 e 1989.

¹⁰ Pode-se encontrar mais informações sobre as publicações e os web sites alemães aqui:

<http://marxdialecticalstudies.blogspot.it/2010/12/german-websites-on-marx-sitografia.html>; e

<http://marxdialecticalstudies.blogspot.it/2010/12/recent-german-publications-on-marx.html>. Note-se, ademais, que a Argument-Verlag também iniciou a publicação em alemão das obras completas de Gramsci.

4 QUATRO EXEMPLOS PARA VALORIZAR A “REVOLUÇÃO”

Para se compreender o alcance da novidade que supõe a MEGA² na história da análise marxiana, considero útil oferecer quatro exemplos que ilustram que tudo que falou até agora de Marx prescindiu necessariamente da leitura completa de uma *parte fundamental* de seus textos.

Como é sabido Marx trabalhou incessantemente na elaboração da sua obra principal, *O capital*. Tratou-se de um esforço que levou trinta anos e que foi conduzido em silêncio, com uma abnegação que comprometeu irremediavelmente a saúde do autor. O fruto de tanto trabalho consiste em uma quantidade impressionante de páginas escritas, entre manuscritos, notas, anotações, extratos, etc. A MEGA² é, no fundo, a tentativa de impedir a deriva deste continente. Mediante a divisão em sessões e a classificação do material é possível, pela primeira vez na história da crítica, a leitura completa dos textos marxianos e, portanto, uma interpretação plausível e orgânica.

Deve-se recordar que Marx elaborou três grandes manuscritos preparatórios de *O Capital*: o primeiro em 1857-8 (conhecido como *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*), o segundo em 1861-63 e o terceiro em 1863-65. O primeiro era acessível graças à edição de 1953 mencionada. Sua nova publicação na MEGA² apresenta novidades, mas não altera substancialmente o significado global. As coisas mudam para os outros dois manuscritos¹¹.

4.1 O MANUSCRITO DE 1861-63

A primeira limitação importante para o conhecimento histórico desse manuscrito consiste em que até fins dos anos 70 tinha sido publicado somente o *Theorien über den Mehtwert* (*Teorias sobre a mais-valia*). Esse texto apareceu no início do século passado na tristemente famosa edição de Kautsky¹² e depois nos anos 60, numa reprodução mais fiel do manuscrito, na Marx-Engels-Werke, como vigésimo sexto volume em

¹¹ No debate ocidental, nas últimas décadas somente poucos livros tentaram reconstruir a teoria do capital mais em geral (ou seja, não se limitando somente a forma-valor) tendo em conta as novidades da MEGA²: (DUSSEL, 1985, 1988, 1990; BIDEF, 1985, 2004; HEINRICH, 1999; FINESCHI, 2001, 2008).

¹² Que serviu de base para a tradução da editoria Einaudi: K. MARX, *Storia delle teorie economiche*, (1953).

três tomos¹³. *No entanto, as Theorien constituem apenas a parte central do Manuscrito de 1861-63.*

A segunda limitação importante para essa recepção histórica é a interpretação das *Theorien* como quarto livro do *Capital*, adotada, por certo, pela mesma Marx-Engels-Werke. Se em certos aspectos se pode sustentar a plausibilidade de tal postura¹⁴, esta não é aceitável nos termos reducionistas em que foi historicamente proposta, porque se perde a especificidade do manuscrito como fase de desenvolvimento da teoria marxiana do capital.

Agora identificamos melhor o objeto da investigação. *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Para a crítica da economia política)* é o texto publicado por Marx em 1859, como primeira parte de seu sistema. Esse contém dois capítulos: “Mercadoria” e “O dinheiro, ou seja, a circulação das mercadorias”. De acordo com os esquemas do plano completo da obra daqueles anos (CARTA..., 1858), a estes lhes deveria ter seguido o tratamento do “capital em geral” como terceiro capítulo e, de fato, o *Manuscrito de 1861-63* começa exatamente como terceiro capítulo de *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, com o título de “O capital em geral”.

Depois de uma primeira parte em que segue o esquema, Marx inicia, todavia, uma “divagação” sobre a economia política, que constitui a parte mais importante do manuscrito e que interrompe definitivamente o tratamento do “capital em geral” até o ponto de significar o seu desaparecimento na continuação da obra marxiana. Esta divagação são as *Theorien*, às quais ainda se seguem cadernos que não são nem a retomada do “capital em geral”, nem o início da exposição de *O Capital*. Com eles conclui o segundo manuscrito, ao término do qual Marx entendeu como deveria escrever *O Capital*, o que fará no manuscrito de 1863-65.

Espero ter a possibilidade, em outra ocasião, de avaliar à importância destas mudanças, mas não é possível fazer isso agora. O que aqui interessa destacar é que *a parte que precede às Theorien e a parte que as segue se publicam pela primeira na MEGA*². Somente agora é possível considerar

¹³ Que serviu de base para a tradução de Editori Riuniti: K. MARX, *Storia dell'economia politica. Teorie sul plusvalore I-III* (1993).

¹⁴ Jahn (1976, p. 55-63). Por outro lado, sobre esta questão se desenvolveu um intenso debate no qual não se pode entrar.

o manuscrito como um todo orgânico, a segunda fase preparatória da redação completa de *O Capital*¹⁵.

4.2 OS MANUSCRITOS DO LIVRO SEGUNDO E TERCEIRO

Igualmente, são de grande relevância as novidades pelo que diz respeito aos manuscritos dos livros segundo e terceiro. O terceiro grande manuscrito, o de 1863-65 constitui a primeira redação inteira de *O Capital* baseada no projeto definitivo, onde temos o manuscrito fundamental do terceiro livro e o primeiro do segundo (CARTA..., 1866, p. 534). Como é sabido, a primeira parte do manuscrito, a relativa ao primeiro livro, não foi dada a conhecimento, com exceção do *Capítulo sexto inédito* que já é acessível para os estudiosos.

Porém, é *fundamental* para a avaliação de *O Capital* como tal, a publicação de outros muitos manuscritos marxianos do segundo e terceiro livro sobre os quais trabalhou Engels para as versões enviadas por ele à imprensa depois da morte de Marx. Todos esses manuscritos foram finalmente encontrados, assim como os trabalhos editados por Engels, nos capítulos 11-15 e no capítulo 4.3 (último publicado) da segunda seção. Trata-se de um total de milhares de páginas inéditas. Graças ao tomo 4.3, a segunda seção da MEGA² é a primeira a ter sido completada.

É necessário abrir um parêntese acerca do que está ocorrendo no debate filológico. Anteriormente, referiu-se à dogmatização e ideologização do pensamento marxiano: mencionou-se que uma de suas características mais importantes era a identificação do pensamento de Marx e Engels. Deixar de lado esse dogma levou a uma reavaliação substancial do que foi a leitura histórica de *O Capital*, fundada sobre dos resultados filológicos da MEGA². Como já é bem conhecido, Engels publicou depois da morte de Marx tanto o segundo como o terceiro livro baseando-se nos manuscritos marxianos antes citados¹⁶. No *Prefácio* do terceiro livro o mesmo Engels expõe os critérios que seguiu na seleção – diga-se que nem sempre respeitados -- e dá uma descrição do material sobre o que trabalhou. Portanto, seu

¹⁵ Em italiano está disponível a parte que precede às *Theorien*, a cargo de Calabi y traduzida pela Compagnoni: (MARX, 1980).

¹⁶ Na realidade, isto é exato somente para o terceiro livro, pois para o segundo existiam até sete manuscritos de Marx sobre os que Engels trabalhou, e não unicamente o de 1863-65.

trabalho foi uma obra de interpretação pessoal do texto marxiano. Mas o pensamento de ambos não é idêntico.

Estas considerações conduzem a conclusões extraordinárias: *i. historicamente não se leu mais do que a reelaboração de Engels, ii. a teoria de Marx é uma obra incompleta não só no que diz respeito ao ensejo global dos seis livros, mas também pelo que diz respeito ao tratamento puro da teoria do capital.*

A publicação dos manuscritos marxianos permite afrontar tanto a questão das distorções marxistas como a reconstrução da coerência interna da teoria em si. Tenha-se em conta, por exemplo, os problemas ligados ao terceiro livro de *O Capital*, concretamente, o problema da transformação. De acordo com esta distinção em um ponto pensou-se até em mudar o título do segundo e terceiro livro histórico do *Capital* adotando aproximadamente a seguinte solução: “Texto publicado por Engels como segundo (respectivamente terceiro) livro do *Capital* sobre a base do manuscrito marxiano de 1863-65”.

O capital “por Marx” como foi lido na história do debate *não existe*. Existem por um lado os manuscritos por Marx, que são esboços, de outro as edições por Engels, que finalizou textos que não estavam prontos. É uma nota [nota aqui: Sobre esses assuntos ver R. Hecker, *New Perspectives Opened by the Publication of Marx's Manuscripts of Capital, Vol. II*, y R. Roth, *Karl Marx's Original Manuscripts in the Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)*, ambos in *Re-Reading Marx. New Perspectives after the Critical Edition*, ed. by R. Belloriore and R. Fineschi, London, 2009].

4.3 AS DIVERSAS EDIÇÕES DO LIVRO PRIMEIRO DE *O CAPITAL* AUTORIZADAS POR MARX E ENGELS

Tradicionalmente se considerou que a elaboração da teoria do valor estava concluída com a primeira edição alemã do primeiro livro de *O Capital*. No entanto, parece que isso não é de todo certo, e uma vez mais o mérito corresponde aos resultados filológicos. Efetivamente, na MEGA² se reproduzem de maneira integral todas as edições do primeiro livro supervisionadas ou autorizadas por Marx e Engels, que no total são seis: 1. I

edição alemã 1867; 2. II ed. alemã 1872; 3. ed. francesa 1872-1875; 4. III ed. alemã 1883; 5. ed. inglesa 1887; IV ed. Alemã 1890.

Uma vez mais não se pode entrar no conteúdo das modificações, mas é de notar, porém, que entre a I e a II há mudanças fundamentais. Como é sabido na I existiam dois tratamentos distintos da forma de valor, um no texto principal e outro no apêndice para os “não dialéticos”; na II pelo contrário temos uma única exposição unitária. Para uma análise mais detalhada das mudanças na categoria central e na ainda largamente incompreendida “forma do valor” é muito importante um manuscrito que Marx redigiu na preparação da II ed. e que agora se publica pela primeira na MEGA², intitulado *Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des Kapitals*, que é essencial para compreender a conexão entre substância e forma de valor.

A reprodução completa das diversas edições permite *pela primeira vez* fazer uma confrontação textual orgânica e avaliar na totalidade o ulterior desenvolvimento que a teoria do valor tem nessa fase. Não obstante, historicamente leu-se a quarta edição alemã de 1890 a cargo de Engels¹⁷.

4.4 A QUARTA SEÇÃO

A quarta seção, junto com a terceira, é a que se ressentiu em maior medida da crise financeira do projeto MEGA² depois da queda do Muro. Como se apontou anteriormente, por ora somente se publicou uns poucos volumes e é difícil aventar a finalização da seção em curto prazo.

Esta seção deveria conter os extratos, trabalhos de análise e as fichas que Marx e Engels realizaram ao longo de suas vidas. Nela se encontram sobretudo as investigações preparatórias de Marx para o projeto completo dos seis livros. Tal projeto, que não foi além de um estado preliminar pelo que diz respeito a sua elaboração sistemática, estava, porém mais avançado no que concerne à fase de catalogação e leitura de textos. Essencialmente a quarta seção permitirá investigar nos textos marxianos inéditos os traços de sua colocação global na análise da sociedade burgue-

¹⁷ Em sua edição em Espanhol, Scaron teve em conta vários destes assuntos. Em Italiano, nas *Opere Complete* volume 31, em maio apareceu uma nova versão onde se apresentam todos os textos que Marx escreveu para o primeiro livro, incluído o mencionado manuscrito inédito: (MARX; ENGELS, 2012).

sa. Recentemente apareceram também anotações e extratos sobre química, mineralogia e geologia.

Entre os volumes publicados até agora são de grande interesse os manuscritos londrinos de 1850-53, quando Marx retomou os estudos de economia política, dedicando-se, sobretudo os problemas da teoria do dinheiro. Esses textos são também importantes para a periodização do trabalho marxiano e para a avaliação de sua maturidade.

O que interessa evidenciar é que, *desde o ponto de vista do questionamento global, a análise da obra de Marx é possível somente agora.*

5 ALÉM DA FILOGIA

É necessário delinear ainda algumas considerações. A primeira é que a divisão “geográfica” das revistas na seção 3 não obedece a uma contraposição ideológica entre dois blocos. Tal contraposição existiu a princípio, mas, graças aos resultados do trabalho filológico, diminuiu progressivamente, tendo se conseguido ao final uma convergência sobre as questões fundamentais.

A segunda consideração parte do que foi dito ao início: a MEGA² é a demonstração de que o Marx lido “historicamente” é outra coisa que o Marx “atual”. Contudo, o valor da edição, enquanto primeira publicação completa de seus textos não deve deixar em segundo plano o caráter histórico-crítico do projeto. Com respeito ao debate sobre os resultados do trabalho filológico desenvolvidas nas publicações antes mencionadas, enfrentamo-nos com as interpretações históricas da obra de Marx chegando a conclusões que por uma parte fecham determinados capítulos, no sentido de que despejam dúvidas sobre leituras de textos que se tornaram insustentáveis, e por outra parte, abrem novas perspectivas, pois resulta necessário responder adequadamente às questões formuladas. Os temas tratados são muitos e não é possível entrar aqui em seu conteúdo, valham os exemplos propostos a seguir como indicações de caráter geral.

- i) Chegou-se a conclusões compartilhadas pelos pesquisadores mais importantes, sobretudo no respectivo a análise do valor. Em concreto nos referimos à questão da “forma de valor” no que concerne a sua relação

com a “substancia de valor” e, portanto, a um nível mais desenvolvido, à relação mercadoria-dinheiro. A demonstração da conexão entre estas categorias permite, entre outras coisas, recusar definitivamente a redução de “valor” a simples quantidade de trabalho incorporado no produto, prescindindo da “forma do valor”¹⁸.

- ii) Outro exemplo é a questão da relação Marx-Hegel. Como resultado da reconstrução histórico-crítica reformulou-se a estéril contraposição entre o pensador “idealista” e o pensador “materialista”, para buscar nos textos – e somente neles – a presença e a função de determinadas categorias hegelianas na teoria de Marx. Os conceitos de “forma-conteúdo” e “contradição” foram, por exemplo, centrais. A operabilidade destas categorias se mostrou indubitável¹⁹.
- iii) Criticou-se a fundo a tese de Rodolsky sobre o “capital em geral” e sobre a estrutura da discussão global de *O Capital*. Tal tese prescindia da análise rigorosa do *Manuscrito de 1861-63* como momento constitutivo na história da formação da obra principal de Marx²⁰.

Estes três exemplos não tem outro objetivo que não o de mostrar que, “mais além” da filologia, o debate histórico-crítico chegou a importantes conclusões no âmbito interpretativo. À luz dos resultados da MEGA² é possível distinguir o discurso teórico do autor alemão daquilo que foi sua interpretação em determinadas circunstâncias histórico-políticas, ou seja, do que genericamente se entende com o termo “marxismo”. Assim, se pôde proceder à identificação de uma série de “dogmas” no debate histórico que condicionaram fortemente as linhas interpretativas fundamentais e que não parecem mais sustentáveis. Deles se oferece uma síntese muito

¹⁸ A este tema foram ensaios como os de H. G. BACKHAUS, (1978, p. 16-117) y R. HECKER (1987, p. 147-198). As contribuições fundamentais de Backhaus estão recolhidas de forma unitária no volume publicado recentemente *Dialektik der Wertform*, Freiburg, 1997. Ver uma resenha deste debate em R. Fineschi (2008).

¹⁹ Estes figuram entre os temas centrais da reflexão de V. Vygodskij – entre suas numerosas contribuições veja a já citada *Introduzione ai “Grundrisse” di Marx*, 1974 - y de W. JAHN, 1978. Gostaria de sublinhar que não se está sustentando que o debate sobre a relação Marx-Hegel esteja fechado, e sim que somente agora, à luz da filologia marxiana e hegeliana, se pode discutir corretamente.

²⁰ Veja uma reconstrução do debate alemão sobre o “Capital em geral” em meu “*Capital in general*” and “*Competition*” in *the Making of Capital: the German debate*, in *Science & Society*, n.1, vol. 73. Enquanto para posições mais recentes, ver M. Heinrich (1989); C. Arthur, (2002); F. Moseley (2009); e meus *The four levels of abstraction of Marx’s theory of capital*, in *In Marx’s Laboratory. Critical Interpretations of the ‘Grundrisse’* (forthcoming. Uma versão anterior está disponível na internet) e *On Hegel’s Methodological Legacy in Marx in Hegel’s Logic and Marx’s Capital* (forthcoming).

ilustrativa, que também pode considerar-se uma “introdução” aos resultados da MEGA², em um artigo de Vygotskij aparecido em 1993.

6 CONCLUSÕES

À luz de quanto se falou se abre um novo campo de pesquisa: depois da experiência histórica vivida pelo movimento marxista depois da queda do muro de Berlim, é necessário repensar as bases teóricas. Esta difícil tarefa só pode fundar-se, ao meu entender, na compreensão crítica do legado do pensador alemão. Atualmente isto é possível graças à MEGA². Não se trata de reinventar a Marx e sim, em primeiro lugar, de ler aquilo que nos legou, de voltar aos textos.

Para sustentar a própria coerência interna, o debate que desenvolveu no passado sobre estes temas deve confrontar-se com os resultados do trabalho filológico e com a reconstrução crítica realizada, sobretudo na Alemanha, a partir desses pressupostos, porque a *obra de Marx agora é outra coisa no que diz respeito ao como foi lido até nossos dias*²¹.

Tradução de Inês Cristina dos Santos e Rodrigo Morente

REFERÊNCIAS

ARTHUR, C. Capital in general and Marx's capital, in the culmination of capital. In: CAMPBELL, M.; REUTEN, G. (Ed.). *The culmination of capital: essays on volume III of Marx's "Capital"*. London: Palgrave, 2002. p. 42-64.

BACKHAUS, H. G. Materialien zur rekonstruktion der marxschen werttheorie 3. In: *Gesellschaft: beiträge zur marxschen theorie* 11. Frankfurt: Suhrkamp, 1978. p. 16-117.

BIDET, J. *Explication et reconstruction du 'Capital'*. Paris: PUF, 2004.

_____. *Que faire du 'Capital'*. Paris: Klincksieck, 1985.

CARTA de Marx a Kugelman de 13 de Outubro de 1866. *MEW*, v. 31, p. 534, 1866.

²¹ Me estimula destacar que isto não significa em absoluto que o que se realizou até agora deva ser descartado a priori: parte dos resultados “históricos” podem sustentar-se ao submetê-los a uma valorização crítico-filológica. Aqui se está falando da necessidade de realizar tal valorização.

CARTA de Marx a Lasalle de 22 de Fevereiro de 1858. *MEW*, v. 29, p 553-555, 1858.

DLUBEK, R. Die Entstehung der zweiten Marx-Engels-Gesamtausgabe im Spannungsfeld von legitimatorischem Auftrag und editorischer Sorgfalt. *MEGA-Studien*, Amsterdam, n. 1, S, p. 60-106, 1994.

DUSSEL, E. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latino-americana: un comentario a la tercera y cuarta redacción de El Capital*. Mexico City: Siglo XXI, 1990.

DUSSEL, E. Hacia un Marx desconocido: un comentario de los manuscritos del 61-63. Mexico City: Siglo XXI, 1988.

_____. *La producción teórica de Marx: una introducción a los Grundrisse*. México: Siglo XXI, 1985.

ELBE, I. *Marx im Westen: die neue Marx-LEKTÜRE in der bundesrepublik seit 1965*. Berlin: Akademie Verlag, 2008.

FINESCHI, R. “Capital in general” and “competition” in the making of capital: the German debate. *Science and Society*, v. 73, n.1, p. 54-76, 2009.

_____. Dialectic of the commodity and Its exposition: the German debate in the 1970s: a personal survey. In: BELLOFIORE, R.; FINESCHI, R. *Re-reading Marx: new perspectives after the critical edition*. London: Palgrave Macmillan, 2009. p. 50-70.

_____. *Ripartire da Marx*. Napoli: La Città del Sole, 2001.

_____. *Un nuovo Marx*. Roma: Carocci, 2008.

_____. The four levels of abstraction of Marx’s theory of capital. In: BELLOFIORE, R.; STAROSTA, G.; THOMAS, P. D.(Ed.). *In Marx’s Laboratory: critical interpretations of the ‘Grundrisse’*. Leiden; Boston: Brill, 2013. p. 71-100.

_____. On Hegel’s methodological legacy in Marx. In: MOSELEY, F.; SMITH, T. (Ed.). *Marx’s Capital and Hegel’s Logic*. Leiden; Boston: Brill, 2013. p. 140-163.

HECKER, R. Zur entwicklung der werththeorie von der 1. zur 3. Auflage des ersten Bandes des “Kapitals” von Karl Marx (1867-1883). In: *Marx-Engels-Jahrbuch 10*. Berlin: DDR; Dietz Verlag, 1987. p. 147-198.

HEINRICH, M. Capital in general and the structure of Marx’s capital: new insights from Marx’s economic manuscripts of 1861-63, *Capital & Class*, v. 13, n. 2, p. 63-79, Summer, 1989.

HEINRICH, M. *Die Wissenschaft vom Wert*. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, 1999.

JAHN, W. Die Entwicklung der Ausgangstheorie der politischen Ökonomie des Kapitalismus in den Vorarbeiten zu Marx' "Kapital". In: _____. (Ed.). *Unsrer Partei einen Sieg erringen: entstehungs- und wirkungsgeschichte des "Kapitals"* von Karl Marx, Berlin: DDR, 1978. p. 66-79.

_____. Werden die *Theorien über den Mehrwert* zu recht als der 4. Band des "Kapitals" von Karl Marx betrachtet? *Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung*, Halle (Saale), n. 1, p. 55-63, 1976.

JÜRGEN, R. Und sie bewegt sich doch! Die Fortsetzung der Arbeit an der MEGA unter dem Schirm der IMES. *MEGA-Studien*, Berlin, v. 1, p. 5-29, 1994.

LABRIOLA, A. In memoria del Manifesto dei comunisti. In: _____. *Saggi sul materialismo storico*. Roma: Ed. Riuniti, 1977.

LUPORINI, C. Dentro Marx, il presente e la prospettiva, ahora. In: Cassano, F. (Ed.). *Marxismo e filosofia in Italia, 1959-1971*. Bari: De Donato, 1976.

MARX, K. ENGELS, F. *Opere complete: Il capitale, livro I (1863-1890)*, a cura di R. Fineschi, Napoli, La città del sole, 2012.V. 31.

MARX, K. *Manoscritti de 1861-1863*. Roma: Editori Riuniti, 1980.

_____. *Storia dell'economia política: teorie sul plusvalore I-III*. Roma, Ed. Riuniti, 1993.

_____. *Storia delle teorie economiche*, Torino: Einaudi, 1953.

MOSELEY, F. The development of Marx's theory of the distribution of surplus-value in the manuscripts of 1861-63. In: BELLOFIORE, R.; FINESCH, R. (Ed.). *Re-reading Marx: new perspectives after the critical edition*. London: Palgrave Macmillan, 2009. p. 128-147.

ROKITIJANSKIJ, J. Das tragische Schicksal von David Borisovic Rjasanov. *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung*, Neue Folge, Hamburgo, 1992.

VYGODSKIJ, V. *Introduzione ai "Grundrisse" di Marx*. Firenze: La Nuova Italia, 1974.

VYGODSKIJ, V.S. Überlegungen zu einigen Dogmen der Marx-Interpretation. In: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung: Neue Folge*. Hamburg, 1993. p. 107-121.

SOBRE A NOVA EDIÇÃO DA OBRA DE MARX E ENGELS: SÓ A FILOLOGIA SALVA?

Maurício Vieira Martins

“[...] desde sempre Marx planejava conduzir a sua crítica das ‘categorias econômicas’burguesas totalmente dentro do método da filosofia alemã.” (HUBMANN, 2012, p.36).

“[...] foi justamente o caráter filológico que salvou da mudança histórica o empreendimento da *MEGA*, antes político. [...], era preciso ainda garantir uma validade consequente para o primado da filologia. A tarefa de despolitização da edição era algo novo, especialmente nos comentários.” (HUBMANN, p.43).

Os dois trechos em epígrafe foram escritos pelo professor Gerald Hubmann, que ocupa o cargo de alta responsabilidade de Diretor Executivo da *Marx-Engels Gesamtausgabe* (mais conhecido como *MEGA*²), a edição ainda em curso da obra completa de Marx e Engels. Nosso presente comentário — certamente reconhecendo a imensa seriedade do empreendimento — visa discutir estas e outras afirmações de Gerald Hubmann que nos parecem problemáticas. Porém, *desde o início um esclarecimento se faz necessário: não se trata, obviamente, de questionar aqui os critérios editoriais mais gerais adotados pela MEGA*². *Como tantos outros leitores já se pro-*

*nunciaram, tais critérios são extremamente consistentes*¹. Trata-se, isso sim, de surpreender, na pena do Diretor Executivo do Projeto, certos enunciados que flagrantemente extrapolam os parâmetros que o próprio Hubmann e sua equipe advogam.

Mas antes de avançarmos em nosso comentário, vale preliminarmente destacar, para aqueles que eventualmente não estejam informados sobre o assunto, que a retomada da publicação das obras completas de Marx e Engels é certamente motivo de satisfação para todos aqueles que se interessam pelo pensamento marxiano e engelsiano. Alguns especialistas já notaram que a muito tumultuada história desta publicação se confunde com os próprios percalços do projeto socialista, desde sua formulação no século XIX até os dias de hoje. Para sintetizar uma longuíssima história, diremos apenas que a edição hoje em andamento envolve grupos de trabalho na Alemanha, Rússia, Holanda, Itália, Dinamarca e Japão Seu término está previsto para 2025, compreendendo a publicação de 114 volumes. Até o presente momento, 2013, algo como 60 volumes já foram publicados, seguindo rigorosos critérios editoriais.

O Conselho Editorial do projeto está a cargo de pesquisadores de renome internacional, que mergulharam em profundidade na obra de Marx e Engels, descobriram manuscritos até agora inéditos, bem como inúmeras imprecisões — várias delas graves — nas edições anteriores. No Brasil, recentemente, a revista *Crítica Marxista* teve a lúcida iniciativa de traduzir para o português um artigo de síntese do próprio Gerald Hubmann, o mencionado Diretor Executivo da MEGA². Neste texto, intitulado *Da política à filologia: a Marx-Engels Gesamtausgabe*, o professor Hubmann apresenta em termos resumidos a história da MEGA e, mais do que isso, profere também afirmações que envolvem, a nosso ver, uma peculiar interpretação de aspectos da própria obra e *apenas tal interpretação será objeto do presente artigo*.

Definido este nosso escopo, bem restrito, registremos que Hubmann de início argumenta persuasivamente sobre os excessos do que ele nomeia como uma politização excessiva presente nas edições anteriores da obra, levadas a cabo ao longo do século 20 sob a influência dos Partidos

¹ Uma síntese de tais critérios, bem como uma contextualização mais geral da MEGA², pode ser encontrada em: <http://www.bbaw.de/bbaw/Forschung/Forschungsprojekte/mega/en/Startseite>

Comunistas da URSS e da Alemanha Oriental². Ocorrendo em níveis distintos, tal politização pode ser aferida, por exemplo, no esforço então predominante em apresentar ao leitor *O Capital* como uma obra acabada, que forneceria as chaves não só para uma completa decifração da lógica capitalista, como também o roteiro de uma ação política bem definida. Em contrapartida, Hubmann nos mostra que o estado de fragmentação dos volumes 2 e 3 da obra magna de Marx é bem maior do que se supunha, abrindo espaço para interpretações bastante heterogêneas. Considerações análogas podem ser feitas sobre o texto *A ideologia alemã*, também ele objeto de um ordenamento arbitrário em várias edições anteriores. Além disso, Hubmann oferece exemplos consistentes e bem fundamentados de censuras realizadas a certas passagens de Marx e Engels (por exemplo, quando da análise de características da Rússia do século XIX).

Porém, à medida que o professor prossegue em sua argumentação, algumas questões mais controvertidas vão se tornando evidentes. De fato, chama à atenção no referido artigo aquilo que já havia aparecido nas entrevistas que ele vem concedendo à imprensa de alguns anos para cá: sua perspectiva de trabalho é fortemente construída sobre a oposição excludente entre uma abordagem filológica e outra, que ele nomeia como política. Apenas a primeira abordagem seria capaz de superar todos os equívocos anteriores e alcançar a almejada “*neutralidade estrita* quanto à visão de mundo implícita nos comentários” (HUBMANN, 2012, p. 42, grifo nosso). Mas será que esta invocação a uma suposta neutralidade é de fato possível? Examinemos alguns exemplos.

O primeiro deles diz respeito a um singular entendimento sobre a relação de Marx com o idealismo alemão. Já numa entrevista concedida ao jornalista italiano Andrea Tarquini (2012), referindo-se ao estado fragmentado do texto *A ideologia alemã*, Hubmann declarou que “a teoria segundo a qual a existência material determina a consciência, base do materialismo histórico, era uma ideia em que Marx não acreditava.” Afirmação fortíssima, ainda mais quando se leva em conta que a referida teoria não é encontrada apenas em *A ideologia alemã* (sem dúvida um texto fragmentário), mas em textos revisados e publicados em vida pelo próprio

² Dentro deste panorama, Hubmann ressalva com justeza a integridade do trabalho realizado por David Riazanov (que, como se sabe, veio a cair em desgraça no período stalinista e foi executado em 1938 na então URSS).

Marx, como o Prefácio à *Para a Crítica da Economia Política*, de 1859. Mas como se tratava, na ocasião, de uma entrevista concedida por Hubmann à imprensa — onde está presente inclusive um elogio a Helmut Kohl, ex-chanceler alemão³ — sempre se poderia supor que houve alguma imprecisão na transcrição do jornalista das declarações do professor.

Se neste caso cabe o benefício da dúvida, já no artigo que a *Crítica Marxista* oportunamente publicou, encontramos taxativas afirmações que reiteram os pronunciamentos anteriores de Hubmann. Tudo se passa como se ao lado do pesquisador meticuloso, que exemplarmente se debruça sobre a vasta obra de Marx e Engels, existisse também um seu sócia — o próprio Hubmann —, que pode ser surpreendido fazendo afirmações que manifestamente contradizem a cautela que ele próprio advoga no trato com a obra dos dois autores.

Se não, vejamos: ao discorrer sobre os fundamentos filosóficos de *O Capital*, ele afirma que “Conforme a autocompreensão de Marx, portanto, o seu projeto econômico constitui um sistema de conceitos na tradição da filosofia e da ciência alemãs” (HUBMANN, 2012, p. 36, nota 11). Quando nos perguntamos sobre como precisar de modo mais nítido a relação entre Marx e tal sistema de conceitos, somos informados que “desde sempre Marx planeja conduzir a sua crítica das ‘categorias econômicas’ burguesas *totalmente* dentro do método da filosofia alemã” (Idem, *ibidem*, grifo nosso). *Mas ora, os trechos da correspondência de Marx citados por Hubmann simplesmente não autorizam uma conclusão tão forte*. Neles, Marx de fato faz uma referência elogiosa à ciência e à filosofia alemãs⁴, mas bastaria levar a pesquisa textual mais adiante para verificar que, *se existe o elogio, existe igualmente uma crítica severa aos antecessores, expressamente formulada em outros textos marxianos*.

Destarte, quando se inscreve o pensamento de Marx em solução de inteira continuidade com o pensamento alemão que o precedeu, desconsideram-se as explícitas e recorrentes críticas que o próprio Marx fez

³ “se trabalhamos livremente e com rigor científico no *Mega*, também devemos isso a Helmut Kohl, certamente insuspeito de simpatias marxistas. O chanceler da reunificação, que amava história, decidiu que, talvez oculta-mente, a pesquisa sobre essas toneladas de manuscritos que a RDA havia trancado no porão deveria ser retomada na Alemanha unificada” (TARQUINI, 2012).

⁴ Para o leitor não familiarizado com o debate, cabe esclarecer que, diferentemente do que ocorre hoje, pensadores alemães proeminentes do século XIX *não* separavam a atividade científica da filosófica. Basta lembrar que a obra magna do filósofo Hegel chamava-se precisamente *Ciência da Lógica* (*Wissenschaft der Logik*).

a ele. Críticas inequivocamente desenvolvidas em textos como a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, ou ainda no *Posfácio* da segunda edição alemã de *O Capital*, onde Marx, sem dúvida reconhecendo a grandeza do filósofo de Jena, afirma com todas as letras suas divergências frente ao idealismo. Em síntese: *por que colocar um sinal de igual entre o pensamento marxiano e a ciência e a filosofia alemãs precedentes se em inúmeras ocasiões Marx exteriorizou fortes divergências em face delas?*

Para que não se diga que este é um episódio isolado no artigo em foco, esclareça-se que nele encontraremos também uma equiparação de Marx não apenas ao idealismo alemão, mas também aos iluministas do século XVIII: “Marx aparece cada vez mais como um dos últimos eruditos de saber enciclopédista – assim firmando-se na tradição do Iluminismo europeu, mas também na do Idealismo Alemão.” (HUBMANN, 2012, p. 46). Nesta via de abordagem, *os estudos de Marx passam a ser vistos como um prosseguimento em linha reta do projeto enciclopédista do século XVIII*. Hubmann (2012) entende que o conhecido interesse marxiano por variadas áreas do conhecimento, algumas certamente distantes de seu investimento teórico em economia política (como a química e a geologia), comprovariam sua inserção na tradição do Iluminismo. Mas ora, uma equiparação como esta desconsidera precisamente o que é fundamental: a vigência de dois momentos históricos bastante diferenciados, que geraram obras também diferenciadas. Contudo, é graças a tal abstração que Marx é posto em solução de continuidade com os filósofos do século das Luzes: um D’Alembert do século XIX? De resto, cabe também o registro evidente para qualquer conhecedor do projeto iluminista: tampouco ele era desinteressado, ou movido apenas pela paixão de um acúmulo cada vez maior de saber; havia obviamente referências políticas e históricas muito fortes em Diderot e D’Alembert, desconsideradas por Hubmann em sua formulação.

Prosseguindo em sua recusa ao que ele nomeia como uma politização excessiva do pensamento de Marx, Hubmann afirma que, através da perspectiva filológica adotada pela nova edição *MEGA*², é preciso recusar a imagem de “Marx primordialmente como autor social-revolucionário dedicado à Economia Política.” (HUBMANN, 2012, p. 46). Incorreta em sua essência, tal imagem serviria apenas para atender a interesses políticos bem definidos; ao invés dela, seria preciso reconhecer que o pensamento

de Marx, “cuja obra em grande parte permanece fragmentária, e com isso poucas soluções pode oferecer.” (HUBMANN, 2012, p. 46).

Se por um lado é correto condenar aqueles que esperam um re-cituário político acabado a partir dos textos de Marx, por outro lado, perguntamos nós, o que fazer com textos como a *Crítica ao Programa de Gotha* (apenas para citar um dentre vários outros), onde em sua polêmica com os lassalistas Marx nos apresenta com firmeza algumas diretrizes, ainda que gerais, de seu próprio projeto político? Certamente não ao modo dos socialistas utópicos (que supunham ser possível antever um cenário preciso de uma sociedade socialista), mas ainda assim existe em Marx não só uma claríssima condenação das contradições da sociedade capitalista, como também algumas indicações programáticas de uma sociedade socialista. Aliás, por que secundarizar todas as enfáticas intervenções políticas marxianas, bem como a sua explícita condenação da propriedade privada dos meios de produção? Por que agrupar o autor com os idealistas alemães e os iluministas franceses, quando há manifestas diferenças de pensamento e de projeto político que o próprio Marx indica com clareza?

Pois o fato é que quando conseguimos reunir as diferentes facetas do filósofo que Hubmann progressivamente nos apresenta, delineia-se um perfil marxiano excessivamente genérico, que não apresenta marcas de singularização. Assim, a serem corretas as afirmações do Editor, emerge a fisionomia de um Marx inteiramente enraizado no idealismo alemão, que compartilha também as expectativas dos enciclopedistas do século XVIII, e que não sendo prioritariamente um “autor social-revolucionário”, “poucas soluções pode oferecer”. Contudo, *a pesquisa textual sobre escritos publicados e revisados em vida pelo próprio Marx contraria em alguns casos frontalmente a imagem que Hubmann nos apresenta (e não há “virada filológica” que consiga cancelar certas tomadas de posição, por exemplo, anti-idealistas, de Marx)*.

Aqui, cabe também um breve registro acerca da aposta desmedida na perspectiva filológica como uma espécie de tábua de salvação na pesquisa sobre a obra de autores clássicos. Pois quando Hubmann (2012, p. 33) se refere à “virada filológica” promovida pela MEGA², ele faz uma tácita analogia com a famosa virada linguística (*linguistic turn*), assumida pelos filósofos da linguagem principalmente a partir do primeiro terço do século XX (RORTY, 1992). Conforme é sabido, estes últimos compreendiam a

filosofia, em síntese, como atividade que privilegia sobretudo os aspectos referentes à linguagem e aos seus jogos — assumidos como constituintes da realidade —, mais do que à dimensão referente aos processos históricos reais ou a uma ontologia social.

Nessa perspectiva, e para usarmos uma proposição bastante difundida na seara da filosofia analítica, “toda filosofia é crítica da linguagem”. Ocorre que a adequação desta perspectiva ao marxismo é altamente questionável: autores ligados ao realismo crítico (ARCHER; COLLIER; BHASKAR, et al, 1998), por exemplo, levantaram objeções quanto à hipertrofia da importância da linguagem, que termina por ser vista como fim em si mesmo, secundarizando a análise acerca dos conteúdos econômicos, sociais, políticos, etc. que sempre marcam a experiência humana. Contudo, Gerald Hubmann não vê problemas em tomar a *linguistic turn* como parâmetro implícito adotado pela *MEGA*²; e isso em oposição excludente com uma análise de cunho político e ideológico (que avalia ser equivocada).

Deste ponto de vista, poderíamos dizer que a virada filológica por ele propugnada, herdeira da *linguistic turn*, chegou com décadas de atraso ao projeto editorial aqui em foco. E fez isso num momento em que o mundo capitalista, agora em aguda crise, bate com força mesmo nas portas da universidade e da pesquisa filológica que se presume a mais isenta.

Notemos ainda que Hubmann opõe fortemente ciência à ideologia em seu artigo. Do lado da ideologia, ele insere a politização excessiva presente — de fato equivocada, insistimos — na primeira edição da *MEGA*; já a ciência seria aquela que, contando com o auxílio da pesquisa filológica e da crítica genética, consegue obter uma “neutralidade estrita quanto à visão de mundo implícita nos comentários.” (HUBMANN, 2012, p. 42). Mas a nosso juízo, faltou considerar que mesmo a melhor atividade científica não é imune às marcas de uma ideologia, entendida aqui em seu sentido mais amplo de uma visão de mundo (recorde-se a referência do próprio Marx (1980), em seu já citado Prefácio a *Para a crítica da economia política*, às “formas ideológicas em que os homens se tornam conscientes deste conflito e lutam contra ele”).

No nosso entendimento, supor que a pesquisa filológica sobre a obra de Marx e Engels forneceria, por si só, a garantia última de uma

cientificidade é um procedimento ingênuo, que desconsidera que numa empreitada desta natureza torna-se necessária uma atividade interpretativa de âmbito mais geral. *Esta última vai reunir conhecimentos históricos, econômicos, políticos, filosóficos e filológicos para buscar o maior grau possível de aproximação à obra de Marx e Engels, mas sabendo de antemão que uma objetividade plena — principalmente nos comentários sobre tal obra — é meta impossível de ser alcançada.*

Neste sentido, concordamos com a distinção proposta por alguns filósofos entre *objetividade* e *objetivação*: a primeira, a busca por uma objetividade plena, beira o empirismo ao supor ser possível interditar a função incontornável de um sujeito do conhecimento e alcançar um espelhamento fotográfico de certo objeto em análise. Já a segunda postura, a procura por uma *objetivação*, vale-se dos melhores recursos disponíveis num certo campo do conhecimento, mas sabendo que neles estarão inevitavelmente presentes as marcas de um momento histórico e, no caso em exame da *MEGA*², também as características de uma dada equipe de pesquisadores.

Não vemos isso como um déficit de cientificidade, mas apenas como a assunção sóbria do caráter *parcial* (*no sentido estrito do termo, não valorativo*) *de qualquer atividade científica*. A postura de Hubmann é problemática, pois ele, ao mesmo tempo em que reivindica para si uma cientificidade integral — acusando de ideológicos todos aqueles que pensam de modo diferente — é facilmente flagrado a fazer afirmações *políticas* fortes, no sentido que seu próprio texto rechaça. Afirmações que no fundo correspondem a um desejo hoje difundido de adequar Marx a certo cânone predominante no nosso século XXI, isto é, de torná-lo palatável.

* * *

Situação desconcertante. Gerald Hubmann, especialista de inegável seriedade, com inúmeros créditos de pesquisa a seu favor, erudito que percorreu um volume impressionante de textos de Marx e Engels, diretor de um projeto editorial que articula pesquisadores renomados internacionalmente, pode ser surpreendido a proferir enunciados sobre o pensamento marxiano extremamente duvidosos, para dizer o mínimo. Mas será esta a primeira vez na história do pensamento que um fenômeno semelhante

ocorre? Será que a especialização intensiva e prolongada de um acadêmico num autor clássico garante necessariamente a melhor interpretação deste mesmo autor (interpretação que seria por suposto superior à dos demais profissionais de certo campo do conhecimento)?

Tomemos aqui um curioso exemplo de contraste, situado na outra extremidade do espectro filosófico e político. Referimo-nos à edição das obras completas de Friedrich Nietzsche, ocorrida a partir da metade final do século XX. Ao longo das inúmeras querelas que envolveram este também portentoso projeto editorial, seus coordenadores — Giorgio Colli eazzino Montinari — vieram a público declarar que toda a tradição interpretativa nietzschiana anterior estava equivocada e que a minuciosa pesquisa filológica seria o único antídoto para os erros até então cometidos (NIETZSCHE, 1967ff). Certo é que, também neste caso, tal pesquisa era particularmente necessária, tendo-se em vista a manipulação textual de fato operada por Elisabeth Forster-Nietzsche, irmã do filósofo. Sem nem de longe negar a relevância do trabalho da Edição Colli e Montinari, chama a atenção o fato de que a judiciosa imersão na vasta obra nietzschiana não foi suficiente para que seus editores atentassem para certos traços marcantes do pensamento do filósofo sobre o qual durante tantos anos se debruçaram. Foi preciso que um marxista como Domenico Losurdo — tido como um *outsider* nos círculos nietzschianos — publicasse o seu volumoso *Nietzsche – o rebelde aristocrata* para tornar transparentes certas características do autor de *A genealogia da moral* que mesmo seus exegetas mais autorizados se recusavam a ver (LOSURDO, 2009)⁵. (Desnecessário dizer que iniciativas como esta foram violentamente desqualificadas pelos nietzschianos contemporâneos; basta consultar a reação raivosa de um Christian Niemeyer frente ao livro de Losurdo. Analisar esta querela, porém, nos distanciaria do tema aqui em foco).

Mas a presente analogia é apenas parcial: felizmente não há nada em Marx que faça lembrar as inacreditáveis formulações elitistas — reacionárias mesmo — presentes nos textos de Nietzsche (e que seus intérpretes oficiais insistiam em minimizar e desconsiderar). Mencionamos o episódio

⁵ Mas esta referência positiva a Losurdo não indica um endosso de nossa parte a todas as suas outras posições teóricas e políticas (principalmente no que diz respeito à avaliação de Losurdo – pouco crítica, a nosso ver – sobre o chamado socialismo real). Aqui, trata-se apenas do reconhecimento de que o mencionado livro sobre Nietzsche contém inúmeros acertos substantivos.

dio apenas para mostrar que mesmo a imersão prolongada e sistemática na obra de um pensador — como aquela realizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari — não foi garantia de uma isenção interpretativa. E também para alertar para o fato de que os pesquisadores das diferentes correntes hoje existentes no marxismo não devem se sentir condenados ao silêncio frente à vertente interpretativa que nos é apresentada por Gerald Hubmann (mesmo que ela tenha a seu favor o impressionante aparato crítico mobilizado pela equipe da atual edição *MEGA*²).

Entre a politização excessiva da primeira edição *MEGA*, de um lado, e a crença ingênua de que um procedimento filológico forneça o aval último de uma cientificidade, de outro, há de existir uma alternativa para os comentários à obra que saiba que estamos, desde sempre, mergulhados numa visão de mundo que nos acompanha mesmo em nossa atividade científica. Resta dizer que Hubmann registrou com muito acerto que as tentativas anteriores de edição da obra de Marx e Engels foram fortemente marcadas por um momento histórico determinado. Só faltou acrescentar que a própria edição que ele coordena é também marcada por certa configuração histórica que incentiva comentários interpretativos que, por tudo que foi exposto, cauterizam os aspectos mais incômodos e revolucionários do pensamento de Marx.

Por fim, uma consideração talvez óbvia, mas ainda assim necessária: se levantamos aqui algumas objeções quanto àquelas extrapolações interpretativas que a rigor não encontram fundamento textual em Marx, isso em nada diminui nossa expectativa — que é certamente a de milhões de socialistas pelo mundo afora — de que o sucesso da *MEGA*² seja o maior possível. Se o ano de 2013 marcou os 130 anos do falecimento de Marx, não resta dúvida que os volumes até agora publicados deste vasto projeto editorial constituem — para além de qualquer controvérsia interpretativa — um sólido resgate do próprio Marx e de seu projeto emancipatório.

REFERÊNCIAS

- ARCHER, M.; COLLIER, A. BHASKAR, R. et al. *Critical realism*. London: Routledge, 1998.
- HUBMANN, G. Da política à filologia: a Marx-Engels Gesamtausgabe. *Crítica Marxista*, n. 34, p.33-49, 2012.
- LOSURDO, D. *Nietzsche: o rebelde aristocrata*. Rio de Janeiro: Revan, 2009.
- MARX, K. Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: *MEGA II/2*. Berlin, 1980.
- NIETZSCHE, F. *Kritische Gesamtausgabe: Werke*. Edição Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin: Walter de Gruyter, 1967ff.
- RORTY, R. *The linguistic turn: essays in philosophical method*. Chicago: Chicago University Press, 1992.
- TARQUINI, A. Marx 2020. *La Repubblica*, 08 jan. 2012. Tradução Moisés Sbardelotto. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/505607-marx-2020>>, Acesso em: 20 mar. 2012.

PARTE II
ALIENAÇÃO E EMANCIPAÇÃO

REVISITANDO A CONCEPÇÃO DE ALIENAÇÃO EM MARX¹

Marcello Musto

1 AS ORIGENS DO CONCEITO DE ALIENAÇÃO

A alienação pode ser incluída entre as teorias mais relevantes e debatidas do século XX. Esta concepção elaborada por Marx assumiu um papel determinante no âmbito das discussões desenvolvidas sobre o tema. No entanto, diferente do que se poderia imaginar, o caminho da sua afirmação não foi absolutamente linear e as publicações de algumas obras inéditas de Marx, contendo reflexões sobre a alienação, representaram significativos pontos de viragem para a transformação e a difusão desta teoria.

Ao longo dos séculos, o termo alienação foi utilizado muitas vezes e com significados mutáveis. Na reflexão teológica ele designou o afastamento do homem em relação a deus, nas teorias do contrato social ser-

¹ Tradução de Luciana Aliaga - Professora Adjunta no Departamento de Ciências Sociais da UFPB.

viu para indicar a perda da liberdade original do indivíduo, enquanto na economia política inglesa foi empregado para descrever a transferência de propriedade de terras e de bens. A primeira exposição filosófica sistemática de alienação, entretanto, ocorre somente no início do século XIX com Georg W. F. Hegel. Na *Fenomenologia do Espírito* ele a tornou de fato a categoria central do mundo moderno e empregou os termos *Entäußerung* (renúncia) e *Entfremdung* (estranhamento, cisão) para representar o fenômeno mediante o qual o espírito vem a ser o outro de si mesmo na objetividade. Tal problemática teve grande importância também junto a autores da Esquerda hegeliana e a concepção de alienação religiosa elaborada por Ludwig Feuerbach em *A Essência do Cristianismo*, isto é, a crítica do processo mediante o qual o homem se convence da existência de uma divindade imaginária e se submete a ela, contribuiu de modo significativo para o desenvolvimento do conceito.

Subsequentemente, a alienação desaparece da reflexão filosófica e nenhum dentre os mais importantes autores da segunda metade do século XIX lhe dedicou particular atenção. O próprio Marx, nas obras publicadas ao longo de sua vida, empregou o termo em raríssimas ocasiões e este tema resultou totalmente ausente também no marxismo da Segunda Internacional (1889-1914)².

Neste período, entretanto, alguns pensadores elaboraram conceitos que, sucessivamente, foram associados àquele de alienação. Nos livros *Divisão do Trabalho* e *Suicídio*, por exemplo, Émile Durkheim formulou a noção de “anomia”, com a qual pretendia indicar aquele conjunto de fenômenos que se manifestavam nas sociedades nas quais as normas que garantem a coesão social entram em crise após o grande desenvolvimento da divisão do trabalho. As mudanças sociais ocorridas no século XIX, com enormes transformações no processo produtivo, constituíram também o pano de fundo das reflexões dos sociólogos alemães.

Em *A filosofia do dinheiro*, Georg Simmel dedicou grande atenção ao predomínio das instituições sociais sobre os indivíduos e à impessoalidade das relações humanas. Ao passo que, em *Economia e sociedade*, Max Weber se deteve sobre os conceitos de “burocratização” e de “cálculo racio-

² Na introdução ao livro de Richard Schacht, *Alienation*, Walter Kaufmann (1970, p. XVII) notou como poderia revelar-se realmente “pouco crível que a moda da alienação tivesse derivado de um início tão pouco promissor.”

nal” nas relações humanas, consideradas a essência do capitalismo. Estes autores, porém, interpretaram tais fenômenos como eventos inevitáveis e as suas considerações foram sempre guiadas pela vontade de tornar melhor a ordem social e política existente, e não certamente pela vontade de subvertê-la em outra diferente.

2 A REDESCOBERTA DA ALIENAÇÃO

A redescoberta da teoria da alienação ocorreu graças a György Lukács que, em *História e Consciência de Classe*, referindo-se a algumas passagens de *O Capital* de Marx, em particular ao parágrafo dedicado ao “caráter fetichista da mercadoria” (*Der Fetischcharakter der Ware*), elaborou o conceito de reificação (*Verdinglichung* o *Versachlichung*), ou seja, o fenômeno através do qual a atividade de trabalho se contrapõe ao homem como algo objetivo e independente e o domina mediante leis autônomas e estranhas a ele. Nos traços fundamentais, porém, a teoria de Lukács era ainda muito semelhante à de Hegel, uma vez que ele também concebeu a reificação como um “fato estrutural fundamental.” (LUKÁCS, 1971, p. 112). Assim, quando na década de Sessenta, sobretudo após o aparecimento da tradução francesa do seu livro³, este texto voltou a exercer uma grande influência entre os estudiosos e militantes de esquerda, Lukács decide republicá-lo em uma nova edição introduzida por um longo prefácio autocrítico, no qual, para esclarecer a sua posição, ele afirmou: “*História e Consciência de Classe* segue Hegel na medida em que, também neste livro, o estranhamento é colocado sobre o mesmo plano da objetivação.” (LUKÁCS, 1971, p. XXV).

Outro autor que durante os anos Vinte dispensou grande atenção a estas temáticas foi Isaak Ilijč Rubin. No seu *Ensaio sobre a teoria do valor de Marx*, ele sustenta que a teoria do fetichismo constituía “a base de todo o sistema econômico de Marx e, em particular, da sua teoria do valor.” (RUBIN, 1976, p. 5). Para o autor russo, a reificação das relações sociais representava “um fato real do capitalismo” (RUBIN, 1972, p. 23), isto é, consistia em “uma verdadeira e própria ‘materialização’ das relações de produção, e não de uma simples ‘mistificação’ ou de uma ilusão ideológica. Trata[va]-se

³ Ele foi traduzido por Kostas Axelos e Jacqueline Bois com o título *Histoire et conscience de classe*, Minuit, Paris 1960.

de uma das características estruturais da economia na sociedade atual. [...] O fetichismo não [era] somente um fenômeno da consciência social, mas do próprio ser social.” (RUBIN, 1972, p.49). Não obstante estas intuições, perspicazes se se considera o período no qual foi escrita, a obra de Rubin não consegue contribuir com o conhecimento da teoria da alienação, uma vez que, tendo sido traduzida em inglês (e depois desta língua em outras ainda) somente em 1972, conheceu uma tardia recepção no Ocidente.

O evento decisivo que interferiu para revolucionar de maneira definitiva a difusão do conceito de alienação foi a publicação, em 1932, dos [Manuscritos Econômico Filosóficos de 1844], uma obra inédita da produção juvenil de Marx. A partir deste texto emerge o papel de destaque conferido por Marx à teoria da alienação durante uma importante fase da formação de sua concepção: a descoberta da economia política⁴. Marx, na realidade, mediante a categoria de trabalho alienado (*entfremdete Arbeit*)⁵ não somente transportou a problemática da alianação da esfera filosófica, religiosa e política para a esfera econômica da produção material, como também fez desta última o pressuposto para compreender e superar as primeiras⁶. Nos [Manuscritos econômico-filosóficos de 1844], a alienação foi descrita como o fenômeno através do qual o produto do trabalho “surge frente ao trabalho como um *ente estranho*, como uma *potência independente* do produtor.” (MARX, [1844]1976, p. 298).. Para Marx [1844]1976, p 299,

A expropriação do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência externa, mas, bem além disso, que existe fora dele, independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha.

⁴ Na realidade, Marx já havia utilizado o conceito de alienação no ensaio, *Para a crítica da filosofia do direito de Hegel*, publicado nos *Deutsch-Französische Jahrbücher* [Anais franco-alemães] alguns meses antes da escrita dos [Manoscritti economico-filosofici del 1844]. Naquele texto, ele havia justificado a necessidade de passar da crítica da religião aquela do mundo real: “a tarefa da história, depois que o outro mundo da verdade se desvaneceu, é estabelecer a verdade deste mundo. A tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humana nas suas formas não sagradas, agora que ela foi desmascarada na sua forma sagrada. A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, e a crítica da teologia em crítica da política.” (MARX, [1844] 1976, p. 191).

⁵ Nos escritos de Marx aparece tanto o termo *Entfremdung* como *Entäusserung*. As duas noções, que em Hegel tinham significados diferentes, foram utilizadas por Marx como sinônimos. (D’ABBIERO, 1970, p. 25-7).

⁶ Esta elaboração amadureceu também graças à influência do pensamento de Moses Hess. De fato, no artigo *A essência do dinheiro* ele argumentou que a alienação religiosa tinha sua explicação no mundo econômico e social. Cfr. Hess (1988, p. 209): “deus é somente o capital idealizado, o céu é somente o mundo dos comerciantes idealizado”, (HESS, 1988, p. 212): “Aquilo que deus representa para a vida teórica, o dinheiro representa para a vida prática do mundo invertido: a faculdade alienada do homem, a sua atividade vital mercantilizada.” (HESS, 1988, p. 209).

Ao lado desta definição geral, Marx elencou quatro diferentes tipos de alienação que indicavam como na sociedade burguesa o trabalhador seria alienado: 1) do produto de seu trabalho, que se torna um “objeto estranho e possuidor de um domínio sobre ele”; 2) na atividade de trabalho, que é percebida como “voltada contra ele mesmo [... e] a ele não pertencente”; 3) do gênero humano, uma vez que a “essência específica do homem” é transformada em “uma essência estranha a ele”; e 4) dos outros homens, isto é, em relação “ao trabalho e ao objeto de trabalho” (MARX, [1844]1976, p. 301, 304),⁷ realizados pelos seus semelhantes.

Para Marx, diferente de Hegel, a alienação não coincidia com a objetivação enquanto tal, mas com uma realidade econômica precisa e com um fenômeno específico: o trabalho assalariado e a transformação dos produtos do trabalho em objetos que se contrapõem aos seus produtores. A diversidade política entre as duas interpretações é enorme. Ao contrário de Hegel, que havia representado a alienação como manifestação ontológica do trabalho, Marx concebeu este fenômeno como característico de um determinado período da produção, o capitalista, considerando possível sua superação mediante “a emancipação da sociedade da propriedade privada.” (MARX, [1844] 1976, p. 307). Considerações análogas foram desenvolvidas nos cadernos de notas que continham estratos da obra *Elementi di economia política* de James Mill:

O [...] trabalho seria livre manifestação da vida e, portanto gozo da vida. Mas nas condições da propriedade privada ele é alienação da vida; de fato eu trabalho para viver, para obter os meios de vida. O meu trabalho não é vida. Em segundo lugar: no trabalho seria, portanto, afirmada a peculiaridade da minha individualidade, já que nele seria afirmada a minha vida individual. O trabalho seria, portanto verdadeira e ativa propriedade. Mas nas condições da propriedade privada a minha individualidade está alienada ao ponto desta atividade me ser odiosa, e; para mim um tormento e só a aparência de uma atividade, e é, portanto também somente uma atividade de extorsão e imposta somente por uma acidental necessidade exterior, e não por uma necessidade interior. (RUBIN, 1972, p. 247-248).

⁷Sobre isto consultar o estudo de Ollman (1971, p. 136-52).

Portanto, mesmo nestas fragmentárias e, às vezes, incertas formulações juvenis, Marx tratou sempre a alienação de um ponto de vista histórico e nunca natural.

3 AS CONCEPÇÕES NÃO MARXISTAS DE ALIENAÇÃO

Levaria ainda muito tempo, entretanto, antes que uma concepção histórica, e não ontológica, de alienação pudesse afirmar-se. De fato, a maior parte dos autores que, nas primeiras décadas do século XX, se ocupou desta problemática o fez sempre a considerando um aspecto universal da existência humana. Em *Ser e tempo*, Martin Heidegger tratou do problema da alienação no aspecto meramente filosófico e considerou esta realidade como uma dimensão fundamental da história. A categoria utilizada por ele para descrever a fenomenologia da alienação foi a “decadência” (*Verfallen*)⁸, isto é, a tendência do Ser-aí (*Dasein*) – que na filosofia heideggeriana indica a constituição ontológica da vida humana – que se perde na falta de autenticidade e no conformismo do mundo que o circunda.

Para Heidegger (2005, p. 215), “este estar no ‘mundo’ significa a identificação no ser-junto dominado pelo falatório, pela curiosidade e pelo equívoco.” Um território, portanto, completamente diverso da fábrica e da condição operária que estavam no centro das preocupações e das elaborações de Marx. Além disto, esta condição de “decadência” não foi considerada por Heidegger como uma condição “negativa e deplorável, que o progresso da civilização humana pudesse um dia anular” (HEIDEGGER, 2005, p. 215-216), mas como uma característica ontológica, “um *modo existencial* do ser-no-mundo.” (HEIDEGGER, 2005, p. 218).⁹

Também Herbert Marcuse, que, diferente de Heidegger, conhecia bem a obra de Marx¹⁰, identificou a alienação com a objetivação em

⁸ A partir da versão de *Ser e tempo* de Pietro Chiodi, em língua italiana este termo foi quase sempre traduzido com a palavra *deiezione*.

⁹ No *Prefácio* de 1967 a *História e consciência de classe*, Lukács observou que em Heidegger a alienação tornara-se um conceito politicamente inofensivo que “sublima[va] a crítica social em uma crítica puramente filosófica” (LUKÁCS, 197, p. XXV). Heidegger tentou também alterar o próprio significado da concepção marxiana de alienação. Na *Carta sobre o Humanismo* (*Lettera sull’umanismo* Adelphi, Milano 1995), de fato, ele elogiou Marx porque nele a “alienação alcança uma dimensão essencial da história”, p. 336, posição que acaba por ser uma falsificação clamorosa já que não está presente em nenhum dos escritos de Marx.

¹⁰ Consultar, por exemplo, o seu texto *Nuove fonti per la fondazione del materialismo storico* (1975), que apareceu logo após a publicação dos *[Manuscritos econômico-filosóficos de 1844]*.

geral e não com a sua manifestação nas relações de produção capitalistas. No ensaio *Sobre os fundamentos filosóficos do conceito de trabalho na ciência econômica*, ele sustenta que o “caráter de peso do trabalho” não podia ser reduzido meramente a “determinadas condições presentes na execução do trabalho, a sua organização técnico-social”, mas devia ser considerado como um dos seus traços fundamentais:

trabalhando, o trabalhador está “junto da coisa”, seja estando atrás de uma máquina, ou projetando planos técnicos, ou tomando medidas organizativas, ou estudando problemas científicos, ou instruindo os homens, etc. No seu fazer se deixa guiar pela coisa, se sujeita e obedece as suas leis, também quando domina o seu objeto “[...]. Em todo caso não está ‘junto de si’ [...], está junto ao ‘diferente de si’, também quando este fazer realiza a própria vida livremente escolhida. Esta alienação e estranhamento da existência [...] é, por princípio, ineliminável.” (MARCUSE, 1969, p. 170).

Para Marcuse, portanto, existia uma “negatividade originária do fazer laboral” (MARCUSE, 1969, p. 171), que ele reputava pertencer à “essência da existência humana.” (MARCUSE, 1969, p. 171). A crítica da alienação tornou-se, assim, uma crítica da tecnologia e do trabalho em geral. E a superação da alienação foi considerada possível somente através do jogo, momento no qual o homem podia alcançar a liberdade que lhe foi negada durante a atividade produtiva: “um único lance de bola de um jogador representa um triunfo da liberdade humana sobre a objetividade que é infinitamente maior que a conquista mais clamorosa do trabalho técnico.” (MARCUSE, 1969, p. 155).

Em *Eros e civilização*, Marcuse se distanciou da concepção marxiana de modo bastante nítido. Ele afirmou que a emancipação do homem podia realizar-se somente mediante a libertação do trabalho (*abolition of labor*)¹¹ e através da afirmação da libido e do jogo nas relações sociais. A possibilidade de superar a exploração, mediante o nascimento de uma sociedade baseada na propriedade comum dos meios de produção, foi defi-

¹¹ Com esta expressão Marcuse se referia ao trabalho físico e ao esforço penoso*, não ao trabalho *tout court*. A propósito consultar Jervis (2001, p. 28).

* O autor utiliza aqui o termo “*travaglio*” que não tem paralelo no português (N. do T.)

nitivamente afastada, já que o trabalho em geral, não apenas o assalariado, foi considerado como:

trabalho para um aparelho que eles [a grande maioria da população] não controlam, que opera como um poder independente. A este poder os indivíduos, se desejam viver, devem submeter-se, e ele torna-se tanto mais estranho quanto mais se especializa a divisão do trabalho. [...] Trabalham em um estado de alienação [...] [em] ausência de satisfação [e] negação do princípio do prazer. (MARCUSE, 1969, p. 88).

A norma cardinal contra a qual os homens deveriam rebelar-se era o princípio do desempenho (*performance*) imposto pela sociedade. Segundo Marcuse (1969, p.89), de fato:

o conflito entre sexualidade e civilização se acirra com o desenvolvimento do domínio. Sob a lei do princípio do desempenho, corpo e alma são reduzidos a instrumentos de trabalho alienado; como tais podem funcionar somente se renunciam à liberdade daquele sujeito-objeto libidinal que originalmente o organismo humano é, e deseja ser. [...] O homem existe como instrumento de desempenho alienado¹².

Ele conclui, portanto, que a produção material, ainda que tivesse sido organizada de maneira justa e racional, “nunca poderá representar um reino de civilização e de satisfação [...]. É a esfera exterior ao trabalho que determina a liberdade e a realização.” (MARCUSE, 2001, p. 181). A alternativa proposta por Marcuse foi o abandono do mito de Prometeu tão caro a Marx, para alcançar um horizonte dionisíaco: a “libertação do Eros.” (MARCUSE, 2001, p. 180). Diferente de Sigmund Freud, que em *Il disagio della civiltà* havia sustentado que uma organização social não repressiva teria comportado uma perigosa regressão de nível de civilização alcançado nas relações humanas (FREUD, 1971, p. 226, 231), Marcuse estava convencido que se a libertação dos instintos tivesse ocorrido em uma “sociedade livre”, altamente tecnológica e a serviço do homem, ela teria favorecido não somente “um desenvolvimento do progresso” (MARCUSE, 2001,

¹² Da mesma opinião foi Georges Friedmann (1956), para o qual a superação da alienação somente é possível depois da libertação do trabalho. Do mesmo autor consultar também *Problemi umani del macchinismo industriale* (1971).

p. 216), mas também criado “novas e duradouras relações de trabalho.” (MARCUSE, 2001, p. 180).¹³

As indicações sobre como poderia tomar corpo esta nova sociedade foram, porém muito vagas e utópicas. Marcuse acabou defendendo uma oposição ao domínio tecnológico em geral, para a qual a crítica da alienação não era mais utilizada para contrastar as relações de produção capitalistas, e chega a desenvolver uma reflexão tão pessimista sobre a mudança social a ponto de incluir também a classe operária entre os sujeitos que agiam em defesa do sistema.

A descrição de um estranhamento generalizado, produzido por um controle social invasivo e pela manipulação das necessidades, criada pela capacidade de influência dos *mass-media* (STANZIALE, 1995, p. 70-73), foi teorizada também por outros dois expoentes de ponta da escola de Frankfurt: Max Horkheimer e Theodor Adorno. Em *Dialética do iluminismo*, eles afirmaram que “a racionalidade técnica de hoje não é nada mais que a racionalidade do domínio. É o caráter coagido [...] da sociedade estranhada de si mesma.” (HORKHEIMER; ADORNO, 2010, p. 127). Deste modo, eles haviam posto em evidência como no capitalismo contemporâneo até mesmo a esfera da diversão, ao mesmo tempo livre e alternativa ao trabalho, tinha sido absorvida nas engrenagens da reprodução do consenso.

Depois da Segunda guerra mundial, o conceito de alienação atraiu também na psicanálise. Aqueles que se ocuparam dele partiram da teoria de Freud (1971), pela qual, na sociedade burguesa, o homem é posto diante da decisão de escolher entre natureza e cultura e, para poder gozar das seguranças garantidas pela civilização¹⁴, deve necessariamente renunciar às próprias pulsões. Os psicólogos ligaram a alienação às psicoses que

¹³ Neste mesmo sentido faz a seguinte afirmação: a “racionalidade libidinal não somente [é] compatível com o progresso em direção a formas superiores de liberdade civil, mas também [está] apta a promover estas últimas”, (MARCUSE, 2001, p. 216-7). Sobre a relação entre técnica e progresso indica-se também o trabalho de Kostas Axelos (1963). O autor defendeu esta tese: “tudo o que aliena o homem era, e é, devido seja ao não desenvolvimento das forças produtivas [...], seja ao subdesenvolvimento da técnica”, (Kostas Axelos, 1963 p. 352-3. Enfim, sobre estes temas indica-se o magistral livro de Harry Braverman *Lavoro e capitale monopolistico* (1978), no qual o autor segue os princípios “daquela visão marxista que combate não a ciência e a tecnologia enquanto tais, mas somente o modo pelo qual são utilizadas e reduzidas a instrumentos de domínio, com a criação, a manutenção e o aprofundamento de um abismo entre as classes sociais.” (BRAVERMAN, 1978, p. 6).

¹⁴ “de fato o homem primordial estava melhor, uma vez que ignorava quaisquer restrições pulsionais. Em compensação a sua segurança de gozar a longo prazo de tal felicidade era muito exígua. O homem civil trocou uma parte de sua possibilidade de felicidade por um pouco de segurança.” (FREUD, 1971, p. 250).

se manifestam, em alguns indivíduos, propriamente em consequência desta escolha conflituosa. Consequentemente, a vastidão da problemática da alienação foi reduzida a um mero fenômeno subjetivo.

O expoente que mais se ocupou do tema da alienação nesta disciplina foi Erich Fromm. Diferente da maioria dos seus colegas, ele nunca separou as manifestações da alienação do contexto histórico capitalista e em seu texto *Psicanálise da sociedade contemporânea e o homem segundo Marx* usou este conceito para tentar construir uma ponte entre a psicanálise e o marxismo. Todavia, também Fromm enfrentou esta problemática privilegiando sempre a análise subjetiva e a concepção de alienação, que resume como “uma forma de experiência pela qual a pessoa conhece a si mesma como a um estranho” (FROMM, 1981, p. 127)¹⁵, permaneceu excessivamente circunscrita ao indivíduo.

Além disto, a sua interpretação da concepção de alienação em Marx se baseou somente nos [*Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*] e se caracterizou por uma profunda incompreensão da especificidade e da centralidade do conceito de trabalho alienado no pensamento de Marx. Esta lacuna impediu Fromm de conferir a devida importância à alienação objetiva, isto é, aquela do operário na atividade de trabalho e em relação ao produto do seu trabalho, e o levou a sustentar, justamente por ter negligenciado a importância das relações de produção, teses que parecem até mesmo ingênuas:

Marx acreditava que a classe operária fosse a mais estranhada [...], não previu até que ponto a alienação devia tornar-se o destino da grande maioria da população [...]. O empregado, o vendedor, o gerente, são hoje mais alienados que o trabalhador manual especializado. A atividade deste último depende ainda da expressão de certas qualidades pessoais como a habilidade específica, a confiabilidade, etc., e ele não é constringido a vender a sua “personalidade”, o seu sorriso, as suas opiniões em um negócio. (FROMM, 1973, p. 128).¹⁶

¹⁵ Sobre este ponto consultar Alberto Izzo (1973, p. 37-38).

¹⁶ A este respeito deve se fazer referência também a Richard Schacht, que evidenciou como Fromm se referiu “a quase tudo que desaprova[va] como um exemplo de alienação”, Schacht (1970, p. 139): “Sempre que ele [Fromm] sent[ia] que qualquer coisa não é como deveria ser, ele a descrevia como alienação”, Schacht, (1970, p. 116). A aplicação indiscriminada deste termo “a qualquer esfera da vida contemporânea”, Schacht, (1970, p. 118, fez desaparecer o seu “conteúdo conceitual específico” e o transformou em qualquer coisa que indicasse uma mera “insatisfação”, Schacht, 1970, p. 140. A incapacidade de compreender o caráter específico do trabalho alienado se manifestou também quando Fromm voltou a escrever sobre alienação em um ensaio de 1965.

Entre as principais elaborações não marxistas de alienação deve ser mencionada, enfim, aquela que remonta a Jean-Paul Sartre e aos existencialistas franceses¹⁷. A partir dos anos Quarenta, em um período caracterizado pelos horrores da guerra, pela consequente crise das consciências e, na cena francesa, pelo neo-hegelianismo de Alexandre Kojève (1986), o fenômeno da alienação foi assumido como referência recorrente seja na filosofia ou na literatura (SARTRE, 1977; CAMUS, 2001). Todavia, também nesta circunstância, a noção de alienação assume um perfil muito mais genérico em relação ao exposto por Marx.

A alienação foi identificada com um indistinto mal-estar do homem na sociedade, como uma separação entre a personalidade humana e o mundo da experiência e, significativamente, como *condition humaine* não suprimível. Os filósofos existencialistas não forneceram uma origem social específica à alienação, mas, tornando a assimilá-la a toda faticidade (a falência da experiência socialista na União Soviética favorece certamente a afirmação dessa posição) conceberam a alienação com um sentido genérico de alteridade humana¹⁸. Em uma das obras mais significativas desta tendência filosófica, os *Ensaio sobre Marx e Hegel*, Jean Hyppolite expôs esta posição do seguinte modo:

[a alienação] não nos parece imediatamente redutível ao conceito de alienação do homem no capital exclusivamente, como entende Marx. Este é somente um caso particular de um problema mais universal, que é o da autoconsciência humana, que, incapaz de pensar a si mesma como um “cogito” separado, se encontra somente no mundo que edifica, nos outros eus que reconhece e que, às vezes, desconhece. Mas este modo de encontrar-se no outro, esta objetivação, é sempre mais ou menos uma alienação, *uma perda de si e ao mesmo tempo um reencontrar-se*. Assim, objetivação e alienação são inseparáveis e a sua unidade não pode ser outra coisa senão a expressão de uma tensão dialética que se vê no movimento mesmo da história. (HYPPOLITE, 1965, p. 105-106).

Ele, de fato, afirmou: “deve-se analisar o fenômeno da alienação na sua relação com o narcisismo, a depressão, o fanatismo, a idolatria para compreendê-lo completamente”, Fromm, (1965, p. 221).

¹⁷ Sebbene i filosofi esistenzialisti si servirono spesso di questo concetto, esso non è presente nei loro testi così diffusamente ed uniformemente come generalmente ritenuto. (SCHACHT, 1970, p. 232).

¹⁸ Para uma comparação entre as diferentes concepções de alienação em Hegel, Marx e nos filósofos existencialistas indica-se Pietro Chioldi (1963).

Marx havia contribuído para desenvolver uma crítica da sujeição humana baseada na oposição das relações de produção capitalistas¹⁹. Os existencialistas, ao contrário, tomaram um caminho diferente, isto é, tentaram absorver o pensamento de Marx, por meio daquelas partes de sua obra juvenil que podiam ser mais úteis as suas teses, em uma discussão privada de uma crítica histórica específica e por vezes meramente filosófica (FARACOVİ, 1972, p. 28; MÉSZÁROS, 1976, p. 301-302).

4 O DEBATE SOBRE O CONCEITO DE ALIENAÇÃO NOS ESCRITOS DE JUVENTUDE DE MARX

Na discussão sobre alienação que se desenvolveu na França, o recurso às teorias de Marx foi muito frequente. Neste debate, no entanto, repetidamente foram examinados somente os [*Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*] e não foram levadas em consideração nem mesmo as partes de *O Capital* a partir das quais Lukács havia construído a sua teoria da retificação nos anos Vinte. Além disto, algumas frases dos [*Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*] foram completamente separadas do seu contexto e transformadas em citações sensacionalistas com o objetivo de demonstrar a suposta existência de um “novo Marx”, radicalmente diferente daquele que até então era conhecido, mergulhado na teoria filosófica e ainda privado do determinismo econômico que alguns de seus comentadores atribuíam a *O Capital*, texto, para dizer a verdade, muito pouco lido por aqueles que sustentaram esta tese. Ainda a respeito aos manuscritos de 1844, os existencialistas franceses privilegiaram grandemente a noção de autoalienação (*Selbstentfremdung*), isto é, o fenômeno por meio do qual o trabalhador é alienado do gênero humano e dos seus semelhantes, o que Marx havia tratado no seu escrito de juventude, mas sempre em relação à alienação objetiva.

O mesmo clamoroso erro foi cometido por um importante expoente do pensamento filosófico-político do pós-guerra. Na obra *Vida Ativa*, de fato, Hannah Arendt construiu sua interpretação do conceito de aliena-

¹⁹ Cfr. George Lichtheim (1968, p. 266), que escreveu: “[a] alienação (que os pensadores românticos atribuíram ao aumento da racionalidade e à especialização da existência) foi atribuída por Marx à sociedade e especificamente à exploração do trabalhador por parte do não-trabalhador, ou seja, o capitalista. [...]. Diferente dos pensadores românticos e dos seus predecessores iluministas do século XVIII, Marx atribuiu esta desumanização não à divisão do trabalho em si, mas à forma histórica que havia tomado sob o capitalismo”.

ção em Marx baseando-se somente nos [*Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*]. E, além disto, privilegiando, entre as tantas tipologias de alienação indicadas por Marx, exclusivamente aquela subjetiva:

a expropriação e a alienação do mundo coincidem; e a idade moderna, contra as mesmas intenções dos seus protagonistas, começou com o alienar do mundo certos estratos da população. [...] A alienação do mundo, portanto, e não a alienação de si, como pensava Marx, foi a característica distintiva da idade moderna. (ARENDDT, 2009, p. 187).

Mostra de sua escassa familiaridade com as obras de maturidade de Marx é que, para assinalar os “passos pelos quais se vê como [Marx] tinha certa consciência das indicações no sentido da alienação mundana na economia capitalista”, Arendt indicou o artigo jornalístico de juventude *Debates sobre a lei contra os furtos de lenha*, e não as dezenas de páginas a propósito, certamente muito mais significativas, de *O Capital* e dos seus manuscritos preparatórios. A sua surpreendente conclusão foi que: “no conjunto da obra de Marx estas considerações [tinham] um papel secundário, enquanto uma parte do primeiro plano [era] ocupada pelo extremo subjetivismo moderno.” (ARENDDT, 2009, p. 274-275). Onde e de que modo, na sua análise da sociedade capitalista, Marx tenha privilegiado “a alienação de si” (ARENDDT, 2009, p. 187) permanece um mistério para o qual Arendt não forneceu explicações em sua obra.

Nos anos Sessenta, a exegese da teoria da alienação contida nos [*Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*] tornou-se o pomo da discórdia da interpretação geral de Marx. Neste período foi concebida a distinção entre dois supostos Marx: o “jovem Marx” e o “Marx maduro”. Esta arbitrária e artificial contraposição foi alimentada tanto por aqueles que preferiram o Marx das obras de juventude e as obras filosóficas (por exemplo, a grande parte dos existencialistas), como por aqueles (entre estes, Louis Althusser e quase todos os marxistas soviéticos) que afirmavam que o verdadeiro Marx seria somente aquele de *O Capital*.

Aqueles que aderiram à primeira tese consideraram a teoria da alienação contida nos [*Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*] o ponto mais significativo da crítica marxiana da sociedade; enquanto aqueles que abraçaram a segunda hipótese mostraram, frequentemente, uma verdadeira e pró-

pria “fobia da alienação”; tentando, em um primeiro momento, minimizar a sua importância e, quando isto não foi mais possível, considerando o tema da alienação como “um pecado de juventude, um resíduo de hegelianismo” (SCHAFF, 1979, p. 27, 53), mais tarde abandonado por Marx. Os primeiros suprimiram o fato de que a concepção de alienação contida nos [*Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*] tinha sido escrita por um autor de vinte e seis anos e ainda no princípio de seus estudos principais; os segundos, ao contrário, não quiseram reconhecer a importância da teoria da alienação em Marx mesmo quando, com a publicação de novas obras inéditas, tornou-se evidente que ele nunca deixou de se ocupar dela no curso de sua existência e que esta, ainda que mudada, havia conservado um lugar de relevo nas principais etapas de elaboração de seu pensamento²⁰.

Sustentar, como muitos fizeram, que a teoria da alienação contida nos [*Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*] fosse o tema central do pensamento de Marx é uma falsificação que denota somente a escassa familiaridade com a sua obra da parte daqueles que propuseram esta tese²¹. Por outro lado, quando Marx voltou a ser o autor mais discutido e citado na literatura filosófica mundial justamente por suas páginas inéditas sobre alienação, o silêncio da União Soviética sobre este tema, e sobre as controvérsias ligadas a ele, oferece um exemplo da utilização instrumental dos seus escritos feita naquele País. De fato, a existência da alienação na União Soviética, e nos seus Países satélites, foi simplesmente negada²² e todos os textos que tratavam desta problemática foram considerados suspeitos. Segundo Lefebvre (1977, p. 62): “na sociedade soviética não podia, não devia nunca ser questão de alienação. O conceito devia desaparecer, por ordem superior, por razão de Estado”. E, assim, até os anos Setenta, foram pouquíssimos os autores que, no chamado “campo socialista”, escreveram obras a este respeito.

²⁰ Críticando a posição de Althusser, Pier Aldo Rovatti notou que o problema do célebre marxista francês a respeito do debate sobre alienação em Marx era simplesmente “textual”, já que: “todos os althusserianos ignoram ou querem ignorar a existência dos *Grundrisse* [...] onde a alienação reaparece como o fundamento da relação de produção capitalista, a origem do fetichismo”. A seu ver, portanto, “já não basta[va] o alibi do jovem Marx [...], diante daquele tratado sobre alienação (desenvolvida e historicizada em comparação aos *Manuscritos de 1844*) que são os *Grundrisse*”. (ROVATTI, 1973, p. 13, 17-18).

²¹ Sobre isto cfr. Daniel Bell (1973, p. 89), que afirmou “atribuir este conceito a Marx como seu tema central é somente criar mais um mito”.

²² Exceção relevante desta atitude foi a do estudioso polonês Adam Schaff, que no livro *Il marxismo e la persona umana*, Feltrinelli, Milano 1965, põe em evidência como a abolição da propriedade privada dos meios de produção não comportava o desaparecimento automático da alienação, uma vez que nas sociedades “socialistas” o trabalho conservava o caráter de mercadoria.

Enfim, reconhecidos autores europeus também subestimaram a complexidade do fenômeno. É o caso de Lucien Goldmann que se iludiu sobre a possibilidade de superação da alienação nas condições econômico-sociais da época e declarou, no seu livro *Ricerche dialettiche*, que esta desapareceria, ou regressaria, graças ao simples efeito da planificação. Segundo Goldmann (1969, p. 158): “a retificação é na verdade um fenômeno estreitamente ligado à ausência de planificação e à produção para o mercado”; o socialismo soviético do Leste e as políticas keynesianas no ocidente levariam “à supressão da retificação no primeiro caso, [e] a um enfraquecimento progressivo no segundo”. A história mostrou a falácia das suas previsões.

5 O FASCÍNIO IRRESISTÍVEL DA TEORIA DA ALIENAÇÃO

A partir dos anos Sessenta explodiu uma verdadeira moda da teoria da alienação e, no mundo inteiro, apareceram centenas de livros e artigos sobre o tema (RIESER, 1965, p. 167). Foi o tempo da alienação *tout-court*. O período no qual autores, diferentes entre si por formação política e competência disciplinar, atribuíram as causas deste fenômeno à mercantilização, à excessiva especialização do trabalho, à anomia, à burocratização, ao conformismo, ao consumismo, à perda do sentido de si que se manifesta na relação com novas tecnologias; e até mesmo ao isolamento do indivíduo, à apatia, à marginalização social e étnica, e à poluição ambiental.²³

O conceito de alienação pareceu refletir perfeitamente o espírito da época e constituiu também o terreno de encontro, na elaboração da crítica à sociedade capitalista, entre o marxismo filosófico e antissoviético e o catolicismo mais democrático e progressista. A popularidade do conceito e a sua aplicação indiscriminada, porém, criaram uma profunda ambiguidade terminológica²⁴. Assim, no decorrer de poucos anos, a alienação torna-

²³ Neste contexto alienação torna-se também “uma mercadoria intelectual no mercado acadêmico”, um tema muito em voga sobre o qual escrever livros e, portanto, um instrumento eficaz e funcional para fazer carreira no mundo universitário (SCHWEITZER, 1996, p. 26).

²⁴ Cfr. Joachim Israel, (1971, p. 258) e Schacht, (1970, p. LIX) que notou que “não existia quase nenhum aspecto da vida contemporânea que não tivesse sido discutido em termos de ‘alienação’”. Também Peter C. Ludz, *Alienation as a Concept in the Social Sciences*, no ensaio publicado em (1973), e depois reeditado em Felix Geyer e David Schweitzer (Ed.). *Theories of Alienation* (1976), observou que “a popularidade do conceito serv[iu] para incrementar a existente ambiguidade terminológica”, (LUDZ, 1976, p. 3). A pluralidade de temáticas que foi associada a alienação é presumível também pelas numerosas problemáticas enfrentadas pelos autores do livro de Joseph Gabel, Bernard Rousset e Trinh van Thao (Ed.). *L'alienation aujourd'hui* (1974).

se uma fórmula vazia que englobava todas as manifestações de infelicidade humana e a despropositada ampliação da noção gerou a convicção da existência de um fenômeno tão amplo a ponto de parecer imutável²⁵.

Com o livro *A sociedade do espetáculo* de Guy Debord, que se tornou pouco tempo depois de sua publicação, em 1967, um verdadeiro manifesto de crítica social para a geração de estudantes que se revoltavam contra o sistema, a teoria da alienação alcançou a crítica da produção imaterial. Retomando as teses já avançadas por Horkheimer e Adorno, segundo as quais na sociedade contemporânea mesmo a diversão fora subsumida na esfera da produção do consenso pela ordem social existente, Debord (2008) afirmou que, nas circunstâncias presentes, o não trabalho não podia mais ser considerado como uma esfera diferente da atividade produtiva:

Enquanto na fase primitiva de acumulação capitalista “a economia política não vê no proletário mais que o operário” que deve receber o mínimo indispensável para a conservação de sua força de trabalho, sem nunca considerá-lo “nos seus entretenimentos, na sua humanidade”; esta posição das ideias da classe dominante se reverte assim que o grau de abundância alcançado na produção de mercadorias exige um excedente na colaboração do operário. Este operário, repentinamente despojado do desprezo total que lhe é claramente expresso por todas as modalidades de organização e de supervisão da produção, encontra-se a cada dia mais fora dela, tratado aparentemente como uma grande pessoa, com uma solícita cortesia, travestido de consumidor. Agora o humanismo da mercadoria se encarrega dos “entretenimentos e da humanidade” do trabalhador, simplesmente porque a economia política pode e deve agora dominar estas esferas (DEBORD, 2008, p. 71-72; MARX, 1844/1976)²⁶.

Para Debord, se o domínio da economia sobre a vida social foi inicialmente manifesto através de uma “degradação do ser em ter”, na “presente fase” verificou-se um “desvio generalizado do ter em aparecer.” (DEBORD, 2008, p. 57). Tal reflexão levou-o a colocar no centro da sua

²⁵ Cfr. David Schweitzer, (1982, p. 57), para o qual “o verdadeiro significado de alienação é frequentemente diluído até o ponto de uma ausência virtual de significado”. Na primeira metade dos anos Sessenta, dois autores haviam denunciado esta situação e propuseram não utilizar mais este conceito: cfr. Naville (1964, p. 161-4) e Arnold Kaufmann (1965, 143, 162), segundo o qual esta noção tornara-se “fonte de supérflua confusão sociológica” e deveria ser “substituída por qualquer coisa mais claramente específica e empiricamente relevante”.

²⁶ As palavras entre aspas foram tiradas dos [Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844] de Marx.

análise o mundo do espetáculo: “na sociedade o espetáculo corresponde a uma fabricação concreta de alienação” (DEBORD, 2008, p. 63), O fenômeno mediante o qual “o princípio do fetichismo da mercadora [...] é realizado em grau absoluto.” (DEBORD, 2008, p. 67). Nestas circunstâncias, a alienação se afirmava a ponto de tornar-se até mesmo uma experiência entusiasmante para os indivíduos, que, levados por este novo ópio do povo ao consumo e a “reconhecer-se nas imagens dominantes” (DEBORD, 2008, p. 63), se distanciavam sempre mais, ao mesmo tempo, dos próprios desejos e existências reais:

o espetáculo é o momento no qual a mercadoria alcançou a ocupação total da vida social. [...] A produção econômica moderna alarga a sua ditadura extensivamente e intensivamente. [...] Neste ponto, a “segunda revolução industrial”, o consumo alienado torna-se para as massas um dever suplementar que se junta àquele da produção alienada. (DEBORD, 2008, p. 70).

Seguindo o caminho de Debord, Jean Baudrillard também utilizou o conceito de alienação para interpretar criticamente as mutações sociais que ocorreram com o advento do capitalismo maduro. Em *A sociedade de consumo* (1970), ele identificou no consumo o principal fator da sociedade moderna, distanciando-se assim da concepção marxiana ancorada na centralidade da produção. Segundo Baudrillard (2010, p. 234) “a era do consumo”, na qual a publicidade e as pesquisas de opinião criam necessidades fictícias e consenso de massa, transformou-se também na “era da alienação radical”:

a lógica da mercadoria se generalizou, de modo que hoje não somente regula os processos de trabalho e os produtos materiais, mas também toda a cultura, a sexualidade, as relações humanas, até os fantasmas e as pulsações individuais. [...] Tudo é espetacularizado, isto é, evocado, provocado, orquestrado em imagens, sinais e modelos consumíveis. (BAUDRILLARD, 2010, p. 234).

Suas conclusões políticas, contudo, foram bastante confusas e pessimistas. Diante de um grande período de agitação social, ele acusou “os manifestantes do maio francês” de terem caído na armadilha de “super-reificar os objetos e o consumo dando-lhes um valor diabólico”; e criticou

“os discursos sobre a alienação; toda a zombaria feita pelo Pop e pela antiarte”, por haver criado “uma acusação [que] faz parte do jogo: é a miragem crítica, a antifábula que coroa a fábula” (BAUDRILLARD, 2010, p. 239). Portanto, longe do marxismo, que via na classe operária o sujeito social de referência para mudar o mundo, Baudrillard encerra o seu livro com um apelo messiânico, tão genérico quanto efêmero: “aguardaremos as irrupções brutais e as desagregações repentinas que, de modo imprevisível, mas certo, como em maio de 1968, virão interromper esta missa branca.” (BAUDRILLARD, 2010, p. 240).

6 A TEORIA DA ALIENAÇÃO NA SOCIOLOGIA NORTE AMERICANA

Nos anos Cinquenta, o conceito de alienação foi assimilado também no vocabulário norte americano. A abordagem a partir da qual este tema foi tratado, porém, era completamente diferente daquela que prevalecia na Europa. De fato, na sociologia convencional voltou-se a tratar a alienação como problemática inerente ao ser humano singular (CLARK, 1959), não às relações sociais, e a pesquisa de soluções para uma superação foi dirigida para as capacidades de adaptação dos indivíduos à ordem existente, e não às práticas coletivas que visam mudar a sociedade (SCHWEITZER, 1982).

Também nesta disciplina reinou por muito tempo uma profunda incerteza sobre uma clara e consensual definição de alienação. Alguns autores avaliaram este fenômeno como um processo positivo, como um meio de expressão da criatividade do homem, e inerente à condição humana em geral²⁷. Outra característica difusa entre os sociólogos norte americanos foi a de considerar a alienação como algo que nascia da cisão entre o indivíduo e a sociedade (SCHACHT, 1970, p. 155). Seymour Melman (1958, p. 18, 165-166), de fato, identificou a alienação na separação entre a formulação e a execução das decisões e a considerou um fenômeno que afetava tanto os trabalhadores quanto os gestores.

²⁷ Expressão exemplar desta posição é o texto de Walter Kaufmann, *The inevitability of alienation* (1970, p. XVII): “uma vida sem estranhamento é quase inútil; o que importa é aumentar a capacidade de suportar a alienação.”

No artigo *Uma medida da alienação*, que inaugurou um debate sobre este conceito na revista *American Sociological Review* [Revista sociológica americana], Gwynn Nettler desenvolveu uma pesquisa com o objetivo de estabelecer uma definição. Todavia, muito longe da tradição das rigorosas investigações sobre as condições trabalhistas conduzidas pelas organizações do movimento operário, o questionário formulado por ele parecia inspirar-se mais nos cânones do macarthismo da época que em uma pesquisa científica²⁸. Nettler (1973), de fato, representando as pessoas alienadas como sujeitos guiados por “uma coerente manutenção de atitudes hostis e populares diante dos valores da família, dos meios de comunicação de massa, dos gostos da massa, da atualidade, da instrução popular, da religião convencional, da visão teleológica da vida, do nacionalismo e do sistema eleitoral” (NETTLER, 1973, p. 229), identificou a alienação com a rejeição dos princípios conservadores da sociedade norte-americana²⁹.

A limitação conceitual presente no panorama sociológico norte-americano mudou após a publicação do ensaio *Sobre o significado de alienação*, de Melvin Seeman. Neste breve artigo, que se tornou rapidamente uma referência obrigatória para todos os estudiosos da alienação, ele catalogou aquelas que considerava suas cinco formas principais: a falta de poder; a falta de significado (isto é, a dificuldade do indivíduo em compreender os eventos nos quais está inserido); a falta de normas; o isolamento; e o estranhamento de si (SEEMAN, 1959)³⁰. Este elenco mostra como também Seeman considerava a alienação sob um aspecto primeiramente subjetivo. *Robert Blauner, no livro Alienação e liberdade, adotou o mesmo ponto de vista. O autor norte-*

²⁸ Entre as questões formuladas pelo autor a uma amostra de sujeitos considerados propensos a “orientações alienadas”, estavam os seguintes quesitos: “você gosta de assistir televisão? O que você acha dos novos modelos dos automóveis americanos? Você lê *Reader’s Digest*? [...] Participa de livre e espontânea vontade das atividades da igreja? Os esportes nacionais te interessam (futebol, basebol)?”, (NETTLER, 1973, p. 231). Nettler considera, convencido de que uma resposta negativa a tais perguntas constituíssem uma prova da alienação, “que devam deixar poucas dúvidas sobre o fato de que esta escala [os seus quesitos – MM] meçam uma dimensão do estranhamento da nossa sociedade.” (NETTLER, 1973, p. 231).

²⁹ Para provar tal argumentação, Nettler notou que “à pergunta: ‘gostaria de viver sob uma forma de governo diversa da atual?’, todos responderam de modo probabilístico e nenhum com aberta rejeição”, p. 229. Ele foi ainda mais longe nas conclusões do seu ensaio, no qual afirmou “que a alienação [estava] ligada à criatividade. Supõe-se que os cientistas e os artistas [...] são indivíduos alienados. [...] Que a alienação está relacionada ao altruísmo [...] e] que o [...] estranhamento conduza ao comportamento criminal.” (NETTLER, 1973, p. 232-3).

³⁰ Em 1972 Seeman revê a sua classificação e lhe acrescenta um sexto ponto: o “estranhamento cultural”. O artigo de Seeman, no entanto, certamente não resolve o problema da indefinição do termo. Joachim Israel (1971, p. 259), de fato, observou sarcasticamente: “acho difícil compreender porque se define alienação como falta de poder, falta de normas, falta de significado, etc. Não seria mais simples usar diretamente o termo falta de poder, falta de normas, etc.?”

americano definiu a alienação como uma “qualidade da experiência pessoal que resulta de tipos específicos de disposições sociais” (BLAUNER, 1971, p.58), ainda que o esforço dispensado na sua pesquisa o tenha levado a rastrear as causas no “processo de trabalho em organismos gigantescos e nas burocracias impessoais que saturam todas as sociedades industriais.” (BLAUNER, 1971, p. 33).

No âmbito da sociologia norte-americana, portanto, a alienação foi concebida como uma manifestação relativa ao sistema de produção industrial, independentemente se este fosse capitalista ou socialista, e, sobretudo, como uma problemática inerente à consciência humana (HEINZ, 1992, p. 217). Esta abordagem acaba por tornar marginal, ou mesmo excluir, a análise dos fatores histórico-sociais que determinam a alienação, produzindo uma espécie de hiper-psicologização da análise deste conceito, que foi assumida também por esta disciplina, bem como na psicologia, não mais como uma questão social, mas como uma patologia individual que se referia aos indivíduos singulares (GEYER, 1982, p. 141)³¹.

Isto provocou uma profunda mudança da concepção de alienação. Se na tradição marxista ela representava um dos conceitos críticos mais incisivos do modo de produção capitalista, na sociologia passa por um processo de institucionalização e acaba sendo considerado um fenômeno relativo à falta de adaptação dos indivíduos às normas sociais. Do mesmo modo, a noção de alienação perde o caráter normativo que possuía na filosofia (também nos autores que consideravam a alienação como um horizonte insuperável) e se transformou em um conceito avaliativo, do qual foi removido o conteúdo originalmente crítico (GEYER; SCHWEITZER, 1981, p. XX-XXI)³².

Outro efeito desta metamorfose da alienação foi o seu empobrecimento teórico. De fenômeno abrangente, relativo às condições de trabalho, social e intelectual do homem, ele foi reduzido a uma categoria limitada,

³¹ Para uma crítica das consequências políticas desta abordagem cfr. Schweitzer e Geyer (1981, p. 12): “realocando o problema da alienação no indivíduo, a solução do problema também tende a ser posta sobre o indivíduo: ou seja, devem ser feitas adaptações e ajustes individuais em conformidade às estruturas e valores dominantes”; e Schweitzer (1996, p. 28). A mesma matriz cultural possuem todas as supostas estratégias de desalienação, promovidas pelas administrações empresariais, existentes sob o nome de “relações humanas”. No livro de James W. Rinehart, *The tyranny of work: alienation and the labour process* (1987), chama a atenção para como estas estratégias, longe de humanizar a atividade de trabalho, são funcionais para as exigências patronais e visam exclusivamente intensificar o trabalho e reduzir os custos para sua empresa.

³² A este respeito consultar também Arthur Fischer (1970, p. 13 e seguintes)

parcelada em função das pesquisas acadêmicas (SCHWEITZER, 1996, p. 23). Os sociólogos americanos afirmaram que esta escolha metodológica tornou possível libertar a pesquisa sobre alienação das suas conotações políticas e conferir objetividade científica a ela. Na realidade, esta suposta reviravolta apolítica possuía fortes e evidentes implicações ideológicas, uma vez que por trás da bandeira da des-ideologização e da suposta neutralidade dos valores se escondia o suporte dos valores e da ordem dominante³³.

A diferença entre a concepção marxista de alienação e a dos sociólogos norte-americanos não consistia, portanto, no fato de que a primeira era política e a segunda científica, mas no fato de que os teóricos marxistas eram portadores de valores completamente diferentes dos hegemônicos, enquanto os sociólogos norte-americanos sustentavam valores da ordem social existente, habilmente mascarado como valores eternos do gênero humano (HORTON, 1973, p. 318-320). Nesta disciplina, portanto, o conceito de alienação conheceu uma verdadeira e própria distorção e começa a ser utilizado justamente pelos defensores daquelas classes sociais contra as quais tinha se chocado por muito tempo (HORTON, 1973, p. 304-305)³⁴.

7 O CONCEITO DE ALIENAÇÃO EM *O CAPITAL* E NOS MANUSCRITOS PREPARATÓRIOS

Os escritos de Marx tiveram, obviamente, um papel fundamental para aqueles que resistiram às tendências, que surgiram no âmbito das ciências sociais, de mudança no sentido do conceito de alienação. A atenção dirigida à teoria da alienação em Marx, inicialmente concentrada nos [*Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*], deslocou-se, depois da publica-

³³ Segundo Marcuse, com esta escolha de campo “a sociologia renuncia[va] ao seu ponto de vista. A sociedade tornou-se uma realidade a ser estudada como qualquer outro campo de investigação científica [...], as mais amplas visões dos conceitos filosóficos deveriam ser deixadas de lado”. A seu ver, além disto, esta era uma posição claramente política, uma vez que: “a aceitação do princípio da invariabilidade das leis sociais educará os homens na disciplina e na obediência à ordem social existente, e tornará mais fácil a sua resignação diante de tal ordem”. (MARCUSE, 1969, p. 381).

³⁴ Tal abordagem foi orgulhosamente exibida por Irving Louis Horowitz no artigo *The strange career of alienation: how a concept is transformed without permission of its founders* (1996) na qual o autor norte-americano sustenta que “a alienação é agora parte da tradição das ciências sociais mais que dos protestos sociais. [...] Termos como ‘ser alienado’ não são mais, nem menos, carregados de valores que termos como ‘ser integrado’”. Segundo Horowitz, o conceito de alienação se tornou “um todo unificado com as noções de condição humana [...] e] hoje [existe um] uso de alienação como força positiva, não negativa. Ao invés de ver a alienação como um estranhamento da essência natural do ser humano, como resultado de um conjunto cruel de exigências industriais-capitalistas, a alienação torna-se um direito inalienável, uma fonte de energia criativa para alguns e uma expressão de excentricidade pessoal para outros.” (HOROWITZ, 1996, p. 18).

ção de posteriores inéditos, sobre novos textos e por meio deles foi possível reconstruir o percurso de elaboração dos escritos de juventude aos de *O Capital*.

Até a segunda metade dos anos 1840, Marx não havia utilizado frequentemente a palavra alienação. Com exceção de *A sagrada família* e de *O manifesto do partido comunista*, escritos com a colaboração de Engels, onde o termo foi utilizado em diversas polêmicas contra alguns expoentes da esquerda hegeliana³⁵, referências a este conceito se encontram somente em um longo período de [*A ideologia alemã*], também escrita em conjunto com Engels:

A divisão do trabalho oferece [...] o primeiro exemplo do fato que [...] a ação própria do homem torna-se uma potência a ele estranha, acima dele, que o subjuga, ao invés de ser dominada por ele. [...] Este fixar-se da atividade social, este consolidar-se do nosso próprio produto em um poder objetivo que nos subjuga, que cresce até fugir do nosso controle, que contradiz nossas expectativas, que aniquila os nossos cálculos, foi até hoje um dos momentos principais do desenvolvimento histórico. O poder social, isto é, a força produtiva multiplicada que se originou através da cooperação de vários indivíduos, determinada na divisão do trabalho, aparece a estes indivíduos, já que a cooperação mesma não é voluntária, mas natural, não como o seu próprio poder unificado, mas como uma potência estranha, que está fora deles, que eles não sabem de onde vem e para onde vai, que, portanto não podem mais dominar e que ao contrário segue sua própria sucessão de fases e de graus de desenvolvimento que é independente do querer e do agir dos homens e de fato dirige este querer e agir. Este “estranhamento”, para usar um termo compreensível aos filósofos, naturalmente somente pode ser su-

³⁵ As passagens de *A sagrada família*, em *Opere*, vol. IV, Editori Riuniti, Roma 1972, nas quais Marx (e Engels) trataram o tema da alienação foram três: “a classe proprietária e a classe do proletariado apresentam a mesma autoalienação humana. Todavia, a primeira classe, nesta autoalienação, se sente à vontade e confirmada, sabe que a alienação consiste no seu próprio poder e possui nesta a aparência de uma existência humana; a segunda classe, na alienação, se sente aniquilada, vê nela a sua impotência e a realidade de uma existência desumana, (MARX; ENGELS, 1972, p. 37); os “trabalhadores [...]das oficinas de Manchester e de Lyon [...] sabem que propriedade, capital, dinheiro, trabalho assalariado e similares, não são de fato quimeras; mas produtos muito práticos, muito objetivos, da sua autoalienação, e que, portanto, devem necessariamente ser removidos de um modo prático, objetivo”, (MARX; ENGELS, 1972, p. 57); “a massa se volta contra a própria penúria voltando-se contra os produtos autonomamente existentes da sua autodegradação, assim como o homem, voltando-se contra a existência de deus, se volta contra a sua própria religiosidade. Mas, desde que aqueles autoestranhamentos práticos da massa existem no mundo real de modo externo, ela deve necessariamente combater as mesmas de maneira externa. Ela não pode de fato considerar que estes produtos do seu estranhamento são apenas fantasmagorias ideais, simples estranhamentos da autoconsciência, e não pode querer aniquilar a alienação material com uma ação puramente interior, espiritualista”, (MARX; ENGELS, 1972, p. 91). No *Manifesto do partido comunista*, Marx (1973, p. 510) utilizou o termo em um único caso “os literatos alemães escreveram os seus absurdos filosóficos sob os originais franceses. Por exemplo, sob acrítica francesa das relações monetárias escreveram “alienação da essência humana.”

perado sob duas condições práticas. Para que ele se torne um poder “insustentável”, isto é, um poder contra o qual se age pela via revolucionária, é necessário que ele tenha tornado a massa da humanidade de fato “privada de propriedade” e a tenha posto também em contradição com um mundo existente da riqueza e da cultura, duas condições que pressupõem um grande incremento da força produtiva, um alto grau do seu desenvolvimento. (MARX; ENGELS, 1972, p. 32-33).

Abandonado o projeto de publicar [*A ideologia alemã*], em *Trabalho assalariado e capital*, um conjunto de artigos redigidos com base nas anotações utilizadas em uma série de conferências na Liga operária alemã de Bruxelas em 1847, publicadas em 1849, Marx reapresentou a teoria da alienação, mas, não podendo dirigir-se ao movimento operário com uma noção que teria aparecido excessivamente abstrata, fez menos uso desta palavra. Ele afirmou que o trabalho assalariado não fazia parte da “atividade vital” do operário, mas representava, ao contrário, um momento de “sacrifício da sua vida”. A força de trabalho consistiria em uma mercadoria que o trabalhador seria constringido a vender “para poder viver” e “o produto da sua atividade não [seria] a finalidade da sua atividade” (MARX, 1984, p.208-209):

O operário que por doze horas tece, fia, tornea, perfura, constrói, escava, quebra as pedras, as transporta, etc., talvez considere este tecer, fiar, perfurar, tornear, construir, escavar, quebrar pedras por doze horas como manifestações da sua vida, como vida? Ao contrário. A vida começa para ele a partir do momento que esta atividade cessa, à mesa, no balcão da taberna, na cama. O significado das doze horas de trabalho não está para ele no tecer, fiar, perfurar, etc., mas somente no ganhar aquilo que lhe permite estar à mesa, no balcão da taberna, na cama. Se o bicho da seda devesse tecer para sustentar a sua existência como lagarta, seria um assalariado perfeito. (MARX, 1984, p. 209).

Até o fim dos anos Cinquenta, não existiram outras referências na obra de Marx à teoria da alienação. Após a derrota das revoluções de 1848, ele foi forçado a exilar-se em Londres e durante este período, para concentrar todas as suas energias nos estudos de economia política, com exceção de alguns breves trabalhos de caráter histórico, não publicou nenhum livro. Quando voltou a escrever sobre economia, nos [*Linhas fundamentais da crítica da economia política*], mais conhecidos com o nome de [*Grundrisse*],

Marx tornou a utilizar o conceito de alienação repetidamente. Isto lembrava, em muitos aspectos, o exposto nos [*Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*], embora, graças aos estudos efetuados neste intervalo, a sua análise acabou sendo muito mais aprofundada:

O caráter social da atividade, assim como a forma social do produto e a participação do indivíduo na produção, se apresenta como qualquer coisa de estranho e de objetivo frente aos indivíduos; não como sua relação recíproca, mas como sua subordinação à relações que subsistem independentemente deles e nascem do choque dos indivíduos reciprocamente indiferentes. A troca geral das atividades e dos produtos, que se tornou condição de vida para cada indivíduo singular, o nexos que une um ao outro, se apresenta estranho a eles mesmos, independente, como uma coisa. No valor de troca a relação social entre as pessoas se transforma em relação entre coisas; a capacidade pessoal em uma capacidade das coisas. (MARX, 1997, p. 97-98)³⁶.

Nos [*Grundrisse*], portanto, a descrição de alienação adquiriu maior densidade em relação à produção dos anos de juventude, uma vez que foi enriquecida pela compreensão de importantes categorias econômicas e de uma análise social mais rigorosa. Ao lado do nexos entre alienação e valor de troca, entre as passagens mais brilhantes que delinearão as características deste fenômeno da sociedade moderna figuram também aquelas nas quais a alienação foi relacionada à contraposição entre capital e “força de trabalho viva”:

As condições objetivas do trabalho vivo se apresentam como valores separados, autonomizados frente à força de trabalho viva como existência subjetiva [...], são pressupostas como uma existência autônoma frente a ela, como a objetividade de um sujeito que se distingue da força de trabalho vivo e se contrapõe a ela autonomamente; a reprodução e a valorização, ou seja, o alargamento destas condições objetivas é por isso ao mesmo tempo a reprodução e a nova produção deste enquanto riqueza de um sujeito que é estranho, indiferente e se contrapõe autonomamente à força de trabalho. O que é reproduzido e novamente produzido não é somente a existência destas condições objetivas do trabalho vivo, mas a existência de valores autônomos, ou seja, pertencentes a um sujeito estranho, oposto a esta força de trabalho viva. As condições ob-

³⁶ Karl Marx, 1997, p. 97-8). In un altro passaggio dei [*Grundrisse*] dedicato alla descrizione del fenomeno dell'alienazione si legge: «strappate alla cosa questo potere sociale e dovrete darlo alle persone sulle persone».

jetivas do trabalho adquirem uma existência subjetiva frente à força de trabalho viva – do capital nasce o capitalista. (MARX, 1997, p. 22-23).

Os [*Grundrisse*] não foram o único texto da maturidade de Marx no qual a descrição da problemática da alienação ocorre com frequência. De fato, cinco anos após sua composição ela retornou em [*O Capital: Livro I, capítulo VI inédito*], manuscrito no qual a análise econômica e a análise política da alienação estão mais relacionadas entre si: “o domínio dos capitalistas sobre os operários não é senão o domínio das condições de trabalho autonomizadas contra e frente ao trabalhador.” (MARX, 1969, p. 20).

Nestes esboços preparatórios de *O capital*, Marx colocou em evidência que na sociedade capitalista, mediante “a transposição das forças produtivas sociais de trabalho em propriedades materiais de capital” (MARX, 1969, p. 94), realiza-se uma verdadeira e própria “personificação das coisas e reificação das pessoas”, ou seja, cria-se uma aparência a partir da qual “não os meios de produção, as condições materiais de trabalho, que aparecem submissas ao trabalhador, mas ele àquelas” (MARX, 1969, p. 90)³⁷. Na realidade, a seu ver:

O capital não é uma coisa do mesmo modo que o dinheiro não o é. Em um como no outro, determinadas relações sociais de produção entre pessoas aparecem como relações entre coisas e pessoas, ou seja, determinadas relações sociais aparecem como propriedades sociais naturais de coisas. Sem trabalho assalariado, não há produção de mais-valia uma vez que os indivíduos se enfrentam como pessoas livres; sem produção de mais-valia, não há produção capitalista; portanto não há capital e não há capitalistas! Capital e trabalho assalariado (como nós chamamos o trabalho do operário que vende a própria capacidade de trabalho) exprimem dois fatores da mesma relação. O dinheiro não pode tornar-se capital se não é intercambiável pela força de trabalho que o operário vende como mercadoria; por outro lado pode aparecer como trabalho assalariado somente no momento em que as suas próprias condições objetivas se lhe opõem como potências autônomas, propriedade estranha, valor existente para si e preso a si mesmo; em suma, como capital. (MARX, 1969, p. 37).

³⁷ Sobre este manuscrito de Marx indica-se Camatte (1976); e também Napoleoni (1972).

No modo de produção capitalista o trabalho humano tornou-se um instrumento do processo de valorização do capital, que “ao incorporar a força de trabalho viva às suas partes componentes objetivas [...] torna-se um monstro animado, e começa a agir como se tivesse amor dentro do corpo.” (MARX, 1969, p 39). Este mecanismo se expande em escala sempre maior, até que a cooperação no processo produtivo, as descobertas científicas e o emprego da maquinaria, ou seja, os progressos sociais gerais criados pela coletividade tornam-se forças do capital que aparecem como propriedades pertencentes naturalmente a ele e se tornam estranhas frente aos trabalhadores como ordem capitalista:

as forças produtivas [...] desenvolvidas pelo trabalho social [...] se apresentam como forças produtivas do capital. [...] A unidade coletiva na cooperação, a combinação na divisão do trabalho, o emprego das energias naturais e das ciências, dos produtos do trabalho como maquinário – tudo isto se contrapõe aos operários individuais, de modo autônomo, como qualquer coisa de estrangeiro, de objetivo, de preexistente, sem e frequentemente contra a sua contribuição ativa, como pura forma de existência dos meios de trabalho independentes deles e que exercitam sobre eles o próprio domínio; e a inteligência e a vontade da oficina coletiva encarnada no capitalista e nos seus subalternos, na medida em que a oficina coletiva se baseia sobre a sua combinação, se lhe contrapõem como funções do capital que vive no capitalista. (MARX, 1969, p 90).

É mediante este processo, portanto, que, segundo Marx, o capital torna-se qualquer coisa de “terrivelmente misterioso”. E ocorre deste modo que “as condições de trabalho se acumulam como forças sociais que se elevam diante do operário e, desta forma, são capitalizadas.” (MARX, 1969, p. 96).

A difusão, a partir dos anos Sessenta do século passado, de [*O Capital: Livro I, capítulo VI inédito*] e, sobretudo, dos [*Grundrisse*] abre caminho para uma concepção de alienação diferente da noção hegemônica na sociologia e na psicologia, cuja compreensão estava voltada para sua superação prática, ou seja, para a ação política dos movimentos sociais, partidos e sindicatos, direcionada para mudar radicalmente as condições trabalhistas e de vida da classe operária. A publicação daquela que, depois dos [*Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*] nos anos Trinta, pode

ser considerada a “segunda geração” dos escritos de Marx sobre alienação forneceu não apenas uma base teórica coerente para uma nova temporada de estudos sobre a alienação, mas, sobretudo, uma plataforma ideológica anticapitalista ao extraordinário movimento político e social que explodiu no mundo naquele período. Com a difusão de *O Capital* e dos seus manuscritos preparatórios, a teoria da alienação saiu dos trabalhos dos filósofos e das aulas universitárias para irromper, através das lutas operárias, nas praças e tornar-se crítica social.

8 FETICHISMO DAS MERCADORIAS E DESALIAÇÃO

Uma das melhores descrições de alienação feita por Marx é aquela contida no célebre parágrafo *O caráter fetichista da mercadoria e o seu mistério* em *O capital*. Neste parágrafo ele coloca em evidência que, na sociedade capitalista, os homens são dominados pelos produtos que criaram e vivem em um mundo no qual as relações recíprocas aparecem “não como relações imediatamente sociais entre pessoas [...] mas como, relações de coisas entre pessoas e relações sociais entre coisas.” (MARX, 1969, p. 105). Mais precisamente:

O misterioso da forma mercadoria consiste [...] no fato de que tal forma, como um espelho, reflete aos homens a imagem das características sociais de seu próprio trabalho, como propriedades sociais naturais daquelas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. Por meio desse *quid pro quo* os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas metafísicas ou sociais. [...] que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Por isso, para encontrar uma analogia, temos de nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens. Assim, no mundo das mercadorias, acontece com os produtos da mão humana. Isso eu chamo o fetichismo que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias. (MARX, 1969, p. 104-105).

Desta definição emergem características precisas que traçam uma clara linha divisória entre a concepção de alienação em Marx e aquela presente em grande parte dos autores examinados neste ensaio. O fetichismo,

de fato, não foi concebido por Marx como uma problemática individual, ao contrário, sempre foi considerado um fenômeno social. Não é uma manifestação da alma, mas um poder real, uma dominação concreta, que se realiza, na economia de mercado, depois da transformação do objeto em sujeito. Por este motivo, ele não limitou a própria análise da alienação ao desconforto do ser humano individual, mas analisou os processos sociais que estavam na sua base, em primeiro lugar a atividade produtiva. Para Marx, além disso, o fetichismo se manifesta em uma realidade histórica precisa da produção, aquela do trabalho assalariado, e não está vinculado à relação entre a coisa em geral e o homem, mas àquilo que se verifica entre este e um determinado tipo de objetividade: a mercadoria.

Na sociedade burguesa as propriedades e as relações humanas se transformam em propriedades e relações entre coisas. A teoria que, depois da formulação de Lukács, foi designada com o nome de reificação ilustrava este fenômeno do ponto de vista das relações humanas, enquanto o conceito de fetichismo tratava do ponto de vista das mercadorias. Ao contrário do que foi sustentado por aqueles que negam a presença de reflexões sobre a alienação na obra madura de Marx, a concepção de alienação não foi substituída pelo fetichismo das mercadorias, porque este representa somente um aspecto particular dela (SCHAFF, 1979, p. 149-150).

O avanço teórico de Marx com relação à concepção de alienação a partir dos [*Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*] até *O capital* não consiste, porém, somente em uma descrição mais precisa, mas também em uma elaboração diferente e mais completa das medidas consideradas necessárias para sua superação. Se em 1844, Marx havia considerado que os seres humanos eliminariam a alienação mediante a abolição da produção privada e da divisão do trabalho, em *O capital*, e nos seus manuscritos preparatórios, o percurso indicado para construir uma sociedade livre da alienação torna-se muito mais complexo.

Marx considerava o capitalismo como um sistema no qual os trabalhadores são subjugados pelo capital e pelas suas condições, mas ele estava também convencido do fato de que este havia criado as bases para uma sociedade mais avançada e que a humanidade poderia prosseguir no caminho do desenvolvimento social generalizando os produtos benéficos deste novo modo de produção. Segundo Marx, um sistema que produz

um enorme acúmulo de riqueza para poucos e espoliação e exploração para a massa de trabalhadores, deve ser substituído por “uma associação de homens livres que trabalhem com meios de produção comuns e gastem conscientemente as suas muitas forças de trabalho individuais como uma só força de trabalho social.” (MARX, 1969, p. 110).

Este tipo diverso de produção se diferenciaria daquele baseado sobre o trabalho assalariado, uma vez que colocaria os seus fatores determinantes sob o governo coletivo, assumindo um caráter imediatamente geral e transformando o trabalho em uma verdadeira atividade social. É uma concepção de sociedade nos antípodas do *bellum omnium contra omnes* de Thomas Hobbes. E a sua criação não é um processo meramente político, mas envolve necessariamente a transformação radical da esfera da produção. Como Marx escreveu nos manuscritos que depois se tornaram [*O capital. Livro III*]:

de fato, o reino da liberdade começa somente quando cessa o trabalho determinado pela necessidade e pela finalidade externa; se encontra portanto, por sua natureza, além da esfera da verdadeira e própria produção material. Como o selvagem deve lutar com a natureza para satisfazer as suas necessidades, para conservar e para reproduzir a sua vida, assim deve fazer também o homem civil, deve fazê-lo em todas as formas da sociedade e sob todos os possíveis modos de produção. Na medida em que ele se desenvolve, o reino das necessidades naturais se expande, porque se expandem as suas necessidades, mas ao mesmo tempo se expandem as forças produtivas que satisfazem estas necessidades. A liberdade neste campo somente pode consistir nisto: que o homem socializado, isto é, os produtores associados, regulam racionalmente este seu intercâmbio orgânico com a natureza, conduzindo-o sob seu controle comum, ao contrário de serem por ele dominados como uma força cega; que eles executam a sua tarefa com o menor emprego possível de energia e nas condições mais adequadas a sua natureza humana e mais digna dela. MARX, 1965, p. 933).³⁸

Esta produção de caráter social, juntamente com os progressos tecnológicos e científicos e a conseqüente redução da jornada de trabalho, cria as possibilidades para o nascimento de uma nova formação social, na qual o trabalho coercitivo e alienado, imposto pelo capital e subsumido

³⁸ É intenção do autor desenvolver em um outro ensaio algumas observações críticas sobre o caráter incompleto, e parcialmente contraditório, do processo de desalienação dos trabalhadores na obra de Marx.

pelas suas leis, é progressivamente substituído por uma atividade criativa e consciente, não imposta pela necessidade; e na qual as relações sociais tomam o lugar da troca indiferente e acidental em função das mercadorias e do dinheiro. Não é mais o reino da liberdade do capital, mas aquele da autêntica liberdade humana do indivíduo social.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, H. *Vita activa*. Milano: Bompiani, 2009.
- AXELOS, K. *Marx pensatore della técnica*. Milano: Sugarco, 1963.
- BAUDRILLARD, J. *La società dei consumi*. Bologna: Il Mulino, 2010.
- BELL, D. La riscoperta dell'alienazione. In: IZZO, A. (Ed.). *Alienazione e sociologia*. Milano: Franco Angeli, 1973. p. 86-107.
- BLAUNER, R. *Alienazione e libertà*. Torino: FrancoAngeli, 1971.
- BRAVERMAN, H. *Lavoro e capitale monopolístico*. Torino: Einaudi, 1978.
- CAMATTE, J. *Il capitale totale*, Bari: Dedalo, 1976.
- CAMUS, A. *Lo straniero*. Milano: Bompiani, 2001.
- CHIODI, P. Il concetto di alienazione nell'esistenzialismo. *Rivista di Filosofia*, v. 54, n. 40, p. 419-45, 1963.
- CLARK, J. P. Measuring alienation within a social system. *American Sociological Review*, v. 24, n. 6, p. 849-852, 1959.
- D'ABBIERO, M. *Alienazione in Hegel: usi e significati di entäusserung, entfremdung veräusserung*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1970.
- FARACOVÌ, O. P. *Il marxismo francese contemporaneo*. Milano: Feltrinelli, 1972.
- FISCHER, A. *Die entfremdung des Menschen in einer heilen gesellschaft: meterialien zur adaption und denunziation eines begriffs*. München: Juventa, 1970.
- FREUD, S. *Il disagio della civiltà*. Torino: Boringhieri, 1971.
- FRIEDMANN, G. *Le travail en miettes*. Paris: Gallimard, 1956.
- _____. *Problemi umani del macchinismo industriale*. Torino: Einaudi, 1971.
- FROMM, E. *L'uomo secondo Marx*. In: IZZO, A. (Ed.). *Alienazione e sociologia*. Milano: Franco Angeli, 1973. p. 108-131.
- _____. *Psicoanalisi della società contemporanea*. Milano: Edizioni di Comunità, 1981.

- _____. The application of humanist psychoanalysis to Marx's theory. In: _____. (Ed.). *Socialist humanism*. New York: Doubleday & Company, 1965. p. 207-222.
- GABEL, J.; ROUSSET, B.; HAO, T-Van. (Ed.). *L'alienation aujourd'hui*. Paris: Anthropos, 1974.
- GEYER, F. A general systems approach to psychiatric and sociological de-alienation. In: SHOHAM, G. (Ed.). *Alienation and anomie revisited*. Tel Aviv: Ramot, 1982. p. 139-174.
- _____.; SCHWEITZER, D. (Ed.). *Theories of alienation*. Leiden: Martinus Nijhoff, 1976.
- GOLDMANN, L. La reificazione. *Ideologie*, n. 8, p.122-165, 1969.
- HEIDEGGER, M. *Essere e tempo*, Milano: Longanesi, 2005.
- _____. *Carta sobre o humanismo*. Milano: Adelphi, 1995. (Título original: *Lettera sull'umanismo*).
- HEINZ, W. R. Changes in the methodology of alienation research. In: GEYER, F.; HEINZ, W. R. *Alienation, society, and the individual*. New Brunswick; London: Transaction, 1992.
- HESS, M. L'essenza del denaro. In: _____. *Filosofia e socialismo: scritti 1841-1845*. Lecce: Milella, 1988. p. 203-227.
- HORKHEIMER, M. ; ADORNO, T. W. *Dialettica dell'illuminismo*. Torino: Einaudi, 2010.
- HOROWITZ, I. L. The strange career of alienation: how a concept is transformed without permission of its founders. In: GEYER, F. (Ed.). *Alienation: ethnicity and postmodernism*. London: Greenwood, 1996. p. 17-20.
- HORTON, J. La disumanizzazione dell'anomia e dell'alienazione: un problema di ideologia della sociologia. In: IZZO, A. (Ed.). *Alienazione e sociologia*. Milano: Franco Angeli, 1973. p. 303-324.
- HYPPOLITE, J. *Saggi su Marx e Hegel*. Milano: Bompiani, 1965.
- ISRAEL, J. *Alienation from Marx to modern sociology*. Boston: Allyn and Bacon, 1971.
- IZZO, A. Introduzione: il problema dell'alienazione nella storia del pensiero sociologico. In: _____.(Ed.). *Alienazione e sociologia*. Milano: Franco Angeli, 1973. p. 37-38.
- JERVIS, G. Introduzione. In: MARCUSE, H. *Eros e civiltà*. Torino: Einaudi, 2001.

- KAUFMANN, A. On alienation. *Inquiry*, v. 8, n. 1, p. 141-165, 1965.
- KAUFMANN, W. The inevitability of alienation. In: SCHACHT, R. *Alienation*. Garden City, NY: Doubleday, 1970. p. XV-LVIII.
- KOJEVE, A. *Introduzione alla lettura di Hegel*. Milano: Adelphi, 1986.
- LEFEBVRE, H. *Critica della vita quotidiana*. Bari: Dedalo, 1977. V. 1.
- LICHTHEIM, G. Alienation. In: SILLS, D. (Ed.). *International encyclopedia of the social sciences*. New York: Crowell - Macmillan Inc 1968. V. 1. p. 264-268.
- LUDZ, P. C. Alienation as a concept in the social sciences. *Current Sociology*, v. 21, n. 1, p. 9-42, 1973.
- _____. Alienation as a concept in the social sciences. *Current Sociology*, v. 2, n. 1, p. 9-42, 1973.
- _____. Alienation as a concept in the social sciences. In: GEYER, F.; David SCHWEITZER (Ed.). *Theories of alienation*. Leiden: Martinus Nijhoff, 1976. p. 3-37.
- LUKÁCS, G. *Storia e coscienza di classe*. Milano: Sugar, 1971.
- MARCUSE, H. Nuove fonti per la fondazione del materialismo storico. In: _____. *Marxismo e rivoluzione: studi 1929-1932*. Torino: Einaudi, 1975.
- MARCUSE, H. Sui fondamenti filosofici del concetto di lavoro nella scienza economica. In: _____. *Cultura e società*. Torino: Einaudi, 1969.
- MARX, K. *Grundrisse*, Firenze: La Nuova Italia, 1997. V.1.
- _____. *Il capitale*. Roma: Editori Riuniti, 1965. V. 3.
- _____. *Lavoro salariato e capitale*. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Opere complete*. Roma: Editori Riuniti, 1984, V. 9.
- _____. *Il capitale*. Roma: Editori Riuniti, 1964. V. 1.
- _____. *Il capitale: libro I, capitolo VI inedito*. Firenze: La Nuova Italia, 1969.
- _____. *L'alienazione*. Editado por Marcello Musto. Roma: Donzelli, 2010.
- _____. *L'ideologia tedesca*. Roma: Editori Riuniti, 1972.
- _____. Manoscritti economico-filosofici del 1844. In: _____.; ENGELS, F. *Opere complete*. Roma: Editori Riuniti, 1976. V. 3.
- _____. Per la crítica della filosofia del diritto di Hegel. In: _____.; ENGELS, F. *Opere complete*. Roma: Editori Riuniti, 1976. V. 3.
- MELMAN, S. *Decision-making and productivity*. Oxford: Basil Blackwell, 1958.

- MÉSZÁROS, I. *La teoria dell'alienazione in Marx*. Roma: Editori Riuniti, 1976.
- NAPOLEONI, C. *Lezioni sul capitolo sesto inedito di Marx*. Torino: Boringhieri, 1972.
- NAVILLE, P. Aliénation et exploitation. *Cahiers d'Etude des Sociétés Industrielles et de l'Automation*, n. 6, p. 161-164, 1964.
- NETTLER, G. Una proposta per misurare l'alienazione. In: IZZO, A. (Ed.). *Alienazione e sociologia*. Milano: Franco Angeli, 1973. p. 223-238.
- OLLMAN, B. *Alienation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- PERLMAN, F. *Il feticismo delle merci*, Milano: Lampugnani Nigri, 1972.
- RIESER, V. Il concetto di alienazione in sociologia. *Quaderni di sociologia*, v. 14, p. 131-170, Aprile-Giugno, 1965.
- RINEHART, J. W. *The tyranny of work: alienation and the labor process*. Toronto: Harcourt Brace Jovanovich, 1987.
- ROVATTI, P. A. *Introduzione*. In: RANCIÈRE, J. *Crítica e crítica dell'economia política*. Milano: Feltrinelli, 1973.
- RUBIN, I. I. *Saggi sulla teoria del valore di Marx*. Milano: Feltrinelli, 1976.
- SARTRE, J-P. *La nausea*. Milano: Mondadori, 1977.
- SCHAFF, A. *L'alienazione come fenomeno sociale*. Roma: Editori Riuniti, 1979.
- SCHWEITZER, D. Alienation, de-alienation, and change: a critical overview of current perspectives in philosophy and the social sciences. In: SHOHAM, G. (Ed.). *Alienation and anomie revisited*. Tel Aviv: Ramot, 1982. p. 27-70.
- _____. Fetishization of alienation: unpacking a problem of science, knowledge, and reified practices in the workplace. In: GEYER, F. (Ed.). *Alienation, ethnicity, and postmodernism*. Westport, CT; London: Greenwood Press, 1996. p. 21-36.
- _____.; GEYER, F. Introduction. In: _____.; _____. (Ed.). *Alienation: problems of meaning, theory and method*. London: Routledge, 1981. p. 1-17.
- SEEMAN, M. Alienation and engagement. In: CAMPBELL, A.; CONVERSE, P. E. (Ed.), *The human meaning of social change*. New York: Russell Sage, 1972. p. 467-527.
- _____. On the meaning of alienation. *American Sociological Review*, v. 24, n. 6, p. 783-791, 1959.
- STANZIALE, P. *Mappe dell'alienazione*. Roma: Erre Emme, 1995.

ALIENAÇÃO E IDEOLOGIA: A CARNE REAL DAS ABSTRAÇÕES IDEAIS¹

Mauro Luis Iasi

“Somente enquanto vontade que toma
uma decisão é vontade efetiva”
Hegel (Filosofia do Direito)

Folheando as páginas dos jornais no início de mais um ano, disposto ao assombro, deparei com esta sabia profecia em meu horóscopo: “daí do lado de dentro, onde está seu verdadeiro ser, a percepção da realidade não condiz com o que você descreve e expõe; essa incongruência precisa ser aceita, pois por enquanto não há como superá-la.” (QUIROGA, 2014, p. C4).

Devemos perdão aos leitores pelo uso de uma fonte como esta, no entanto, é no senso comum que encontramos elementos valiosos de análise de nosso tema. Vamos, então, à reflexão sobre este pedaço de sabedoria impressa no jornal diário. Nosso “verdadeiro ser” está dentro de nós, e ele produz uma percepção da realidade que, supomos, está do lado de fora de nosso ser, e, pior, esta percepção não corresponde. A profundidade exotéri-

¹ Artigo baseado na exposição realizada no V Seminário Internacional de Teoria Política do Socialismo – Marx e Engels, UNESP/Marília-SP, agosto de 2013 e que apresenta algumas reflexões tornadas Possíveis pelo Grupo de Estudos sobre Ideologia realizado pelo NEPEM –ESS/UFRJ.

ca e mística do horóscopo nos confunde um pouco, não entendemos se o que não corresponde é minha percepção da realidade em relação à realidade mesma lá fora de mim, ou a minha descrição desta realidade em relação à autêntica verdade interior que constitui meu ser. De qualquer forma, não há o que fazer por enquanto e, resignados devemos aceitar tal situação.

As mais diversas religiões (WEBER, 1979a) já aconselharam os seres humanos que buscam o conhecimento, ou o autoconhecimento, a romper com o mundo, voltarem-se para dentro de si mesmos em busca da verdade pela ascese, sem estas coisas externas que atrapalham nossa percepção. Elias (1994) formula uma parábola para ilustrar esta tensão constituinte de nosso ser moderno, ou seja, certa dicotomia entre o interno e o externo e os problemas que daí resultam para o entendimento.

Segundo o sociólogo dos processos, temos que imaginar um conjunto de estátuas alinhadas de um lado de um grande vale, ou na beira de uma montanha em frente ao mar, que não podem se mover, mas podem ver, ouvir e pensar. Gosto de imaginar aquela fila de moais na Ilha de Páscoa, com seus olhares enigmáticos em direção ao oceano infinito. O fundamento da metáfora é o seguinte: como podem ver, ouvir e formar representações do mundo externo, cada estátua se atormenta em dúvidas se aquilo que ele vê e sente, assim como presente na existência de outros fora dela, corresponde ao que de fato é o mundo externo. O entendimento de cada estátua isolada é uma certeza para ela, mas corresponderá ao que de fato existe fora dela, além do vale ou do mar que se estende além? O isolamento de cada uma impede que chequem suas representações e na solidão se atormentam, ou se comprazem com suas próprias representações (ELIAS, 1994, p. 96-97).²

O mundo exterior, na parábola o vale ou o oceano, não pode ser mudado, segue em sua objetividade inabalável, mas nossas representações são distintas. Uma estátua olha e se compraz com a poética composição de nuvens e tons diversos que contrastam com as ondas inquietas, outro prevê tempestades e riscos iminentes de catástrofe, uma terceira apenas pausa

² Na parábola de Elias as estátuas não podem se mover – “suas pernas não podem andar nem suas mãos segurar” –, não podem falar umas com as outras (talvez pela distância) para checar com suas semelhantes se suas percepções são ou não comuns.

seus olhos de pedra sobre a paisagem enquanto seu pensamento a leva para reminiscências oníricas ou profundas reflexões filosóficas.

Norbert Elias está convencido, e nisso concordamos, que esta autoimagem que se sustenta na dicotomia entre um indivíduo como substância singular e os outros, ou entre estes e a sociedade, não é de forma alguma “um sentimento humano universal que amiúde parece constituir aos olhos da introspecção”. Para ele, “é um sintoma da situação e da composição particular das pessoas de determinada sociedade” que, por algum motivo, supõe um muro que separa as dimensões internas e externas, a subjetividade e a objetividade o eu e o mundo (ELIAS, 1994, p. 100).

Para nós marxistas, esta questão se associa ao problema da alienação e ao da ideologia. Já no Prólogo de sua obra conjunta com Engels sobre o tema – *A Ideologia Alemã*, escrita em 1845-1846 –, Marx (2007, p. 523) coloca da seguinte maneira o problema:

Até o momento, os homens sempre fizeram representações falsas de si mesmos, daquilo que eles são ou devem ser. [...] Os produtos de sua cabeça tornaram-se independentes. Eles, os criadores, curvaram-se diante de suas criaturas. Libertemo-los de suas quimeras, das ideias, dos dogmas, dos seres imaginários, sob o julgo dos quais eles definham. Rebelemo-nos contra este império dos pensamentos.

Portanto, para este autor, não se trata apenas de checar a veracidade ou correspondência das representações em relação à realidade, mas ao que parece elas desenvolveram uma espécie de poder que passou a controlar aqueles que a produziram, e é isso que nos interessa. Nossa hipótese é que Marx e Engels chegam à questão particular da ideologia no seio de uma rica e profunda discussão mais geral sobre a alienação que se mantêm, no essencial, ao longo de toda a obra dos autores, ainda que assumindo formas e dimensões muito variadas.

Para que cheguemos à questão da ideologia, temos, portanto, que voltar à polêmica com Hegel sobre a natureza da alienação. Parece-nos que para este filósofo alemão a história, assim como todo movimento das formas no tempo, é expressão da objetivação do Espírito, a externação da ideia, ou em suas palavras, “o movimento que constitui a realidade é o passar do subjetivo para o objetivo.” (HEGEL, 1983, p. 39). Temos já aqui

duas dimensões associadas, mas distintas, a da externalização (*Entäußerung*) e da objetivação (*Vergegenständigung*). A capacidade humana de pré-ideação, formar na mente aquilo que consistirá depois em um objeto externo, a famosa capacidade teleológica, é o protótipo deste processo que aqui descrevemos. Formamos um pensamento na dimensão subjetiva e depois o externamos através da criação de um objeto (*Gegenstand*). O processo que leva do subjetivo (interno) para o objetivo (externo - *äussern*) é a externalização, seu resultado é uma objetivação.

Ocorre que, como sabemos, para Hegel esta externalização e objetivação se manifestam sempre em um estranhamento (*Entfremdung*), diz Hegel (1993, p. 37):

Não há nada que tenha um espírito nele mesmo fundado e imanente, mas [tudo] está fora de si em um estranho (alheio – *fremd*): o equilíbrio do todo não é a unidade em si mesma permanente, ou placidez dessa unidade em si mesma retornada, o todo, como cada momento singular, é uma realidade alienada de si mesma; ele se rompe em um reino onde a consciência-de-si é efetiva, como também seu objeto; e em outro reino, o da pura consciência [...].

Nossa consciência se externa na efetividade do mundo fora de nós, mas o idealismo objetivo de Hegel, compreende esta efetivação (*Verwirklichung*) da consciência no mundo como algo real (uma efetividade inabalável) que ganha uma independência em relação à consciência mesma que o produziu, levando, necessariamente, ao processo do estranhamento. Vejamos em suas próprias palavras:

[...] a consciência-de-si se extrusa (relativo ao termo *Entäußerung*) de sua personalidade e assim produz seu mundo; frente a ele se comporta como se fosse um mundo estranho (relativo ao termo *Entfremdung*)”] do qual deve agora apoderar-se [...] Em outras palavras, a consciência-de-si só é algo, só tem realidade, na medida em que se aliena a si mesma. (HEGEL, 1993, p. 38).

Ora, se toda objetivação e externalização do Espírito na efetividade inabalável do mundo é estranhamento, a saída para Hegel só pode ser o trabalho do Espírito de reencontrar aquilo que dele se alienou, e isso só pode ocorrer pelo pensamento que não se prendendo às formas particulares de

objetivação do Espírito, capta o Todo. Para Hegel o Todo é a “essência que se implementa através de seu desenvolvimento” (HEGEL, 1997, p. 31), é movimento, é resultado, é síntese de múltiplas particularidades. A consciência que se apega à efetividade do real, ao empiricamente dado, se perde no estranhamento, porque vê o momento e não o processo, a parte e não o todo, as árvores e não o bosque. Esta seria a raiz do dogmatismo, isto é: “esse modo de pensar no saber e no estudo da filosofia – não é outra coisa senão a opinião de que o verdadeiro consiste numa proposição que é um resultado fixo, ou ainda, que é imediatamente conhecido.” (HEGEL, 1997, p. 42).

Podemos afirmar, portanto, que para Hegel o problema do estranhamento se liga à relação entre as dimensões particulares e universais, isto é, os seres humanos presos à contextos particulares não conseguem, sem o trabalho da consciência sobre a consciência, do conhecimento, compreender o movimento do todo em que estão inseridos. Ora, esta é uma determinação universal e inescapável, sempre somos seres particulares inseridos em um movimento da totalidade que, espacial ou temporalmente, vai muito além de nós mesmos e nossos contextos particulares. Colocada nestes termos, por ser um problema do conhecimento, a questão da alienação só pode ser enfrentada pelo conhecimento, pela filosofia. É um problema cognitivo que exige uma saída epistemológica.

Sabemos que Marx e Engels discordam de Hegel neste ponto. Para Marx nem toda objetivação e externalização implicam estranhamento, mas somente certos contextos históricos muito específicos, mais precisamente, o estranhamento é fruto da ordem da mercadoria levado ao seu ponto máximo de desenvolvimento na sociedade capitalista. No entanto, os filósofos da práxis não começam diretamente por esta certeza acabada, mas ela se desenvolve por aproximações extremamente ricas à nossa reflexão.

Em suas *Teses sobre Feuerbach*, Marx (2007, p. 533) afirma o seguinte:

A questão de saber se o pensamento humano cabe alguma verdade objetiva (*gegenständliche Wahrheit*) não é uma questão teórica, mas uma questão prática. É na prática que o homem tem que provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza [terrena] de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não realidade do pensamento – que é isolado da prática – é uma questão puramente escolástica.

A consciência humana não pode ser a solução do problema, porque não foi ela que o criou. As representações que constituem nossa consciência são a expressão, no âmbito das ideias, das relações que estabelecemos entre nós para produzir socialmente nossa existência³. “A produção de ideias, dizem Marx e Engels (2007, p. 93), de representações, da consciência, está em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real”. O que alguns não percebem é que este argumento das teses “contra” Feuerbach, é, em grande medida, feuerbachiano⁴.

Já em sua tentativa de *Crítica a Filosofia do Direito de Hegel* (MARX, 2005), o jovem pensador alemão -- à época com vinte e cinco anos -- se confronta com os argumentos hegelianos que buscavam compreender o Estado, distinguindo sua determinação e sua substancialidade. Para Hegel o fim do Estado seria o “interesse universal”, mas que como tal só poderia ser “a conservação dos interesses particulares como substância destes últimos” (HEGEL, apud MARX, 2005, p. 36). Esta “substancialidade” derivaria do fato já citado por nós que o Espírito “passou pela forma da cultura” – objetivou-se – e, assim encontrou-se pulverizado em particularidades, não são no tempo histórico, mas na particularização dos interesses dos indivíduos que compõe a sociedade civil-burguesa e que buscam sua universalidade no ser do Estado. Notem que o filósofo alemão opera as mediações do silogismo, inicia com o juízo singular e se eleva ao universal por meio das particularidades. O diagnóstico de Marx diante disso é duro:

[...] o conteúdo concreto, a determinação real, aparece como formal; a forma inteiramente abstrata de determinação aparece como conteúdo concreto. A essência das determinações do Estado não consiste em que

³Lukács (1981) diferenciara duas posições teleológicas, uma primária que se refere à relação entre os seres humanos e a natureza, através do trabalho, e outra denominada de posições teleológicas secundárias que diz respeito à relação dos seres humanos entre si. Por este caminho considerará o momento ideal por uma perspectiva ontológica e não simplesmente gnosiológico ou epistemológica. Ver também Vaisman (1989).

⁴Jesus Ranieri (2004, p. 11) alerta para o fato que “Marx nunca foi feuerbachiano”, uma vez que o tratamento deste filósofo sobre o estranhamento (*Entfremdung*) tem uma matriz preponderantemente epistemológica que será fruto de severa crítica por parte de Marx. Concordando com Ranieri neste aspecto, queremos destacar aqui algo distinto, o fato que Marx, como era seu método de estudo, reproduzia o argumento de seus oponentes e utilizava seus conceitos e categorias principais em seus debates teóricos. Desta forma, em grande medida, a colocação do problema da alienação e os conceitos através dos quais Feuerbach realiza sua crítica à Hegel são incorporados e superados por Marx, deixando marcas nítidas em seu pensamento, nas palavras de Engels, “como um elo intermediário entre a filosofia de Hegel e nossa concepção.”(ENGELS, [1888], p. 169). O próprio Engels reconheceria que Feuerbach exerceu uma “influência, mais que nenhum outro filósofo post-hegeliano” sobre ele e Marx (2005, p. 169-170).

possam ser consideradas como determinações do Estado, mas sim como determinações lógico-metafísicas em sua forma mais abstrata. O verdadeiro interesse não é a filosofia do direito, mas a lógica. O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretiza nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatizam no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica (MARX, 2005, p. 38-39).

Feuerbach tratava do problema da alienação no âmbito da crítica à religião, não acreditava possível estender tal procedimento ao universo do Direito e do Estado, portanto, da vida política. Marx, no entanto, contra seu mestre, subverte este limite, o faz com os pressupostos e conceitos de Feuerbach (1997). Para Feuerbach, a religião seria apenas “a consciência primeira e indireta que o homem tem de si mesmo” e que projeta para fora de si antes de encontrá-la em si (FEUERBACH, 1997, p. 56). Para ele “o ser absoluto, o Deus do homem é sua própria essência” (FEUERBACH, 1997, p. 47). Em outra passagem descreve desta maneira este movimento:

Deus se preocupa comigo; ele quer minha felicidade, a minha salvação; ele quer que eu seja feliz, mas eu também quero; o meu próprio interesse é então o interesse de Deus, a minha própria vontade a de Deus, o meu próprio objetivo o objetivo de Deus, o amor de Deus por mim nada mais é do que meu amor próprio endeusado (FEUERBACH, 1997, p. 147).

Os seres humanos projetam as suas representações para fora de si mesmos e elas acabam se voltando contra eles como uma força estranha que os controla. Marx identifica este mesmo mecanismo da alienação religiosa na questão política do Estado, objetivação na qual os seres humanos projetam sua sociabilidade. Marx indica este caminho no texto em que diferencia a emancipação política e emancipação humana (MARX [1844], 1993) afirmando que “a religião é apenas o reconhecimento do homem de maneira indireta, através de um intermediário”, enquanto o Estado seria o intermediário entre o homem e a liberdade humana, concluindo que: “assim como Cristo é o mediador a quem o homem atribui toda sua divindade e todo seu constrangimento religioso, assim o Estado constitui o

intermediário ao qual o homem confia toda sua não divindade, toda sua liberdade humana” (MARX, 1993, p. 43).

Em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels (2007, p. 93-94) colocam a questão nestes termos:

A produção de ideias, de representações, da consciência, está em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo.

A extensão das ideias de Feuerbach aos domínios da vida política e de outras esferas, arma Marx e Engels para enfrentar a teoria do Direito de Hegel, ir além da abstração dos indivíduos inseridos na sociedade civil-burguesa, mas compreende-los como indivíduos de certa divisão social do trabalho, inseridos em determinadas relações sociais de produção, seres humanos que produzem suas representações como “homens, reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94).

A consciência (*Bewusstsein*) não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente (*bewusste Sein*), e o ser dos homens é o seu processo de vida real. Se, *em toda ideologia*, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico. (MARX; ENGELS, 2007, p. 94, grifo nosso).

O pressuposto materialista de Feuerbach é o chão que sustenta a crítica à filosofia alemã, não se trata de descer do céu até a terra, mas de elevar-se da terra ao céu: a crítica da religião se transforma em crítica do Estado. Não se pode partir daquilo que os homens pensam, dizem, imaginam ou representam, seguem os autores de *A ideologia Alemã*, dos homens pensados, mas dos seres humanos de “carne e osso”, da vida real para com-

preender, inclusive, “o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos deste processo de vida.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94).

Se há uma inversão que se expressa na representação, sua determinação deve ser encontrada no terreno próprio das relações que estão em sua base, como disse Marx, “este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido.” (MARX, 2005, p. 145).

Fica evidente que os autores não tratam a ideologia como mero conjunto de representações ideais, ou uma visão de mundo, mas como uma inversão. A consciência só pode ser a expressão ideal dos seres humanos e suas relações, mas na ideologia eles aparecem invertidos e esta inversão, dado o pressuposto acima anunciado, só pode expressar uma inversão no campo da vida real e das relações que a constituem e não um desvio cognitivo, uma “oclusão semiótica” (EAGLETON, 1997, p. 15).

Esse nexos entre as representações na cabeça das pessoas reais e determinadas e as relações em que se inserem na produção material de suas existências, pode nos levar, no entanto, a um beco sem saída no que diz respeito ao estranhamento. Enquanto representações da vida material de seres ativos, envolvidos na produção da vida dentre de certas condições materiais de existência, nada explicaria seu caráter místico e muito menos seu poder sobre os seres que são seus produtores e que acabam submetendo-se ao império das representações estranhadas.

Na produção social da vida, os seres humanos respondem às contradições do real e a dinâmica das necessidades e, neste intercâmbio com a natureza e entre os seres humanos, produzem juízos e valores ideais, normas de conduta, preceitos religiosos ou outra forma qualquer de objetivação ideal, que orienta sua ação, produz uma visão de mundo que lhe conforma e lhe garante pertencimento e identidade. Nesta dimensão, diríamos ontológica, tais valores tornam a “práxis social consciente e operativa” (LUKÁCS, 1981, p. 446)⁵. Todavia, estes produtos da consciência humana, as representações da vida, não desenvolveram ainda nesta dimen-

⁵ “L’ideologia è anzitutto quella forma di elaborazione ideale della realtà che serve a rendere consapevole e capace di agire la prassi sociale degli uomini” (LUKÁCS, 1981, p. 446, tradução de Ester Vaisman, p. 418).

são a capacidade de inverter o poder e dominar seus produtores, mesmo que aqui já se apresente em germe tal inversão.

A gen projeta no chefe gentílico, ou a tribo no patriarca, o poder combinado de seus membros, mas o chefe ainda é a tribo, a tribo é o patriarca e fora dela seu poder não existe. Trata-se de duas dimensões interligadas, mas distintas, do mesmo processo, a formação de valores ideais que representam a vida e suas relações, por um lado, e, por outro, a volta destas objetivações ideais como uma força hostil e estranha. Nesta diferença reside a substancial diferença entre os conceitos marxianos de “consciência social” e “ideologia”⁶.

Marx e Engels estabelecem cinco momentos da produção da existência. Resumidamente: a) a produção dos meios necessários à produção social da existência, a relação com a natureza pela mediação do trabalho; b) a produção social de novas necessidades – o distanciamento das barreiras naturais em direção ao mundo da cultura; c) a reprodução da vida e de determinada forma de vida, a família e a reprodução social de uma determinada forma de existência; d) a relação entre um determinado modo de produção e uma forma determinada de intercâmbio, um “modo de cooperação” determinado que mantém os diferentes seres humanos associados numa determinada forma da divisão social do trabalho e da cooperação; e) a linguagem e a consciência, como forma de intercâmbio dos seres inseridos numa divisão do trabalho e forma de representação ideal destas relações materiais que constituem o ser associado na produção social da existência e, neste âmbito, uma complexificação da divisão do trabalho em “trabalho material” e “trabalho espiritual”. (MARX; ENGELS, 2007, p. 32-35)

⁶ Lukács, assim como Gramsci, procura um sentido mais amplo de ideologia numa passagem de Marx em seu Prefácio de 1859 à Crítica da Economia Política (Marx, 2008). No entanto ao ler atentamente o trecho ao qual faz referência vemos que Marx claramente está contrapondo ideologia a uma forma de consciência capaz de compreender as determinações do real. Em seu texto diz Marx: “Quando se consideram tais transformações, convém distinguir sempre a transformação material das condições econômicas de produção – que podem ser verificadas fielmente com a ajuda das ciências físicas e naturais – e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, *em resumo, as formas ideológicas* sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim” (MARX, 2008, p. 46, grifo nosso). Ao conjunto das formas identificadas como ideológicas, Marx claramente opõe a ciência (com uma convicção um pouco exagerada). No que nos interessa, não nos parece aqui que a afirmação de Marx seja que todas as formas de consciência sejam ideologias, pelo contrário, neste passagem reforça o pressuposto por nós descrito que esta particular forma de consciência, a ideologia, implica em ocultamento e velamento do real, como fica claro na passagem que vem logo após a que foi transcrita: “Do mesmo modo que não se julga uma pessoa pela ideia que de si mesmo faz, tampouco se pode julgar uma tal época de transformação pela consciência que tem de si mesma. É preciso, ao contrário, explicar essa consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito existente entre as forças produtivas e as relações sociais de produção.” (MARX, 2008, p. 46).

Como cinco momentos constitutivos da singularidade humana, que estariam no fundamento do ser social de seu caráter histórico, estas dimensões ontológicas do ser social, que inclui uma consciência social e suas manifestações, não levariam por si mesmas ao estranhamento, mas já há elementos que no seu desenvolvimento anunciam este fenômeno. Para Marx e Engels, o quinto elemento, ou seja, o desenvolvimento da linguagem e da consciência, no quadro de uma distinção entre as dimensões materiais e espirituais do trabalho poderia levar ao fato da consciência “representar algo realmente, sem representar algo real” (MARX; ENGELS, 2007, p. 35), permitindo que a consciência emancipe-se do mundo e se empenhe a construção da teoria, da teologia, da moral ou da filosofia pura.

Estes “reflexos ideológicos”, ou os ecos do processo de vida, que na sua forma se apresentam “puros” mantêm seus vínculos com a produção material da vida de onde partem e se distanciam. Dizem os autores:

Também as formações nebulosas na cabeça dos homens são sublimações necessárias de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam (MARX E ENGELS, 2007, p. 94).

Mesmo as formas mais “fantásticas”, aparentemente aleatórias e isoladas, seguem os autores argumentando, estão ligadas ao desenvolvimento do real e a certas condições, são, na expressão utilizada, “sublimações necessárias”. Lembremos que na descrição dos fundamentos da singularidade humana, ao produzir a vida os seres humanos, por um lado, produzem novas necessidades (a ação de plantar usando um instrumento é para satisfazer a necessidade original de alimentar-se, mas seu ato agora exige a nova necessidade de produzir instrumentos agrícolas), mas, também, ao se associarem em uma determinada forma de produção da vida, numa certa divisão do trabalho, os seres humanos produzem representações sobre si mesmo, dos outros e do mundo, certas formas de consciência social, assim como formas de linguagem como mediação entre os seres humanos e que objetivam esta consciência.

Ora esta mediação, ainda que ideal no caso dos valores e ideias que constituem uma consciência social, ou na objetivação da linguagem, torna-se, também, uma necessidade sem a qual a produção social da existência no novo patamar alcançado se torna inviável. As objetivações ideais, como os valores morais, por exemplo, incidem sobre a vida dos seres humanos e, em grande medida, orientam sua ação no mundo em uma ou outra direção, como enfatizava Weber (1979b.) e concorda Lukács⁷.

A hipótese que nos parece é aqui apresentada por Marx e Engels é que as representações que partem da vida real se exteriorizam e se objetivam (não apenas na linguagem, mas em sistemas de valores e regras morais, religiões, filosofias, normas jurídicas etc.), sofrem um processo de distanciamento (*Distanzierung*) que faz com que se apresentem como formas “nebulosas na cabeça dos homens”, não são aleatórias, mas expressam uma necessidade, mesmo e principalmente, através de seu caráter de inversão, de ocultamento, de estranhamento. O desafio é constituir os nexos e determinações que ligam estas representações às necessidades vinculadas ao processo de produção da vida, inclusive a “necessidades” do ocultamento e da inversão.

Aqui fica, mais uma vez, evidente a distinção apontada entre as formas de consciência, como forma geral, e a ideologia, como forma particular daquela. De um lado estas formas de representação como a moral, a religião, a metafísica, os sistemas de regras jurídicas etc., que são identificados pelos autores como “ideologias” e, de outro lado, “as formas de consciência a elas correspondentes”. Tal diferenciação, a nosso ver, parece indicar que para os autores toda ideologia é uma forma de consciência, no entanto, nem toda forma de consciência é ideológica⁸ e esta distinção parece ter papel decisivo na polêmica com Hegel sobre a questão da alienação.

⁷Toda a formulação lukacsiana em sua Ontologia é fortemente influenciada por Weber, com quem estudou e foi colaborador íntimo, seja no pressuposto que os valores orientam a ação social numa direção como na autonomia das esferas de valor. Ocorre aqui, no entanto, um procedimento teórico similar ao descrito sobre Marx e sua relação com Feuerbach (e mesmo Hegel). Lukács parece se apoderar dos conceitos de Weber para voltá-los contra o criador da sociologia compreensiva e superá-lo no corpo de uma aproximação solidamente marxista.

⁸ Lukács (1981) chega a esta diferença por motivos distintos do que aqueles que aqui buscamos apresentar. Para o marxista húngaro nem toda forma de consciência é ideologia pelo fato que só se torna ideológica quando interfere diretamente na direção da ação dos seres sociais e as conduz num determinado sentido. Voltaremos à esta questão mais adiante.

Mesmo considerando o distanciamento das representações, elas podem estar sendo utilizadas por seres humanos de uma geração, mas sua origem remete a gerações passadas, esta dimensão não explica em si mesmo o estranhamento. Posso utilizar de um instrumento que não foi feito por mim – uma enxada ou uma cadeira – mas, nem por isso tal instrumento ou objeto são para mim forças que se impõe de maneira hostil à minha vontade e personalidade. Da mesma forma, ainda que em sua forma nebulosa, determinados valores ou normas de conduta moral, são por mim aceitos, orientam minha ação no mundo, suas motivações parecem distantes, mas não são necessariamente estranhadas, como a língua de que me sirvo para comunicar-me sem a menor ideia de sua estrutura e sua origem.

Quando Marx e Engels nos chamam a atenção que a questão de saber se uma representação corresponde ou não à realidade é uma questão prática e não um mero problema do cognitivo, estão alertando para este aspecto. A questão da ideologia não é um mero desvio cognitivo que um sistema epistemológico adequado pode corrigir, o aspecto central da questão é sua função, isto é, que papel representa nas relações reais assumidas pelos seres humanos na produção social de suas vidas e, principalmente, nas relações entre os seres humanos. Estamos convencidos que na sua forma original, em Marx e Engels, a ideologia se diferencia essencialmente da consciência social por uma particularidade bem definida em sua função e esta só pode ser compreendida pela natureza particular das relações sociais que constituem a ordem das mercadorias e, depois, das classes sociais.

A pista seguida pelos filósofos da práxis é que Hegel supõe uma substância individual, singular, que se expressa em mediações particulares na sociedade civil-burguesa, caminho pelo qual é possível se elevar à generidade do Estado. Este, por sua vez, só pode ter por substância estas vontades particulares. Para Marx e Engels o caminho para compreender esta questão se inicia pela divisão social do trabalho, pelo fato que a cooperação entre os seres humanos para produzir sua vida acaba por constituir uma cooperação que se expressa numa força que não é a mera soma dos indivíduos que a compõe. Mesmo no quadro de uma divisão “natural” do trabalho, no qual cada pessoa tem uma atividade exclusiva e determinada que lhe seja imposta (não é escolhida pela pessoa, é natural), aparece uma distinção entre o interesse particular e o interesse comum. Nesta situação,

dizem os autores: “[...] a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é *estranho* e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 37). E completam:

O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária, mas natural [*naturwüchsig*], não como seu próprio poder unificado, mas sim como potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir. (MARX; ENGELS, 2007, p. 38).

Este pressuposto, que associa o estranhamento ao desenvolvimento de uma particular forma de divisão do trabalho que substitui a tribo ou a gen na direção de uma divisão do trabalho fundada no valor de troca, seguirá nos estudos posteriores dos autores. Marx nos *Grundrisse*, por exemplo, reapresenta assim o mesmo argumento:

O caráter social da atividade, assim como a forma social do produto e a participação do indivíduo na produção, aparece aqui diante dos indivíduos como algo estranho, como coisa; não como sua conduta recíproca, mas como sua subordinação a relações que existem independentes deles e que nascem do entrechoque de indivíduos indiferentes entre si. A troca universal de atividade e produtos, que deveio condição vital para todo indivíduo singular, sua condição recíproca, aparece para eles como algo estranho, autônomo, *como uma coisa*. No valor de troca, a conexão social entre pessoas é transformada em um comportamento social das coisas, o poder [Vermögen] pessoal, em poder coisificado. (MARX, 2011, p. 105, grifo nosso).

Nos trechos citados, as dimensões da alienação aparecem articuladas de forma distinta daquela proposta por Hegel. Enquanto a objetivação e externalização, assim como o distanciamento, estão associadas ao ser social e histórico e, portanto, a dialética entre a universalidade e particularidade continua sendo um problema na busca do conhecimento, a contradição entre interesse geral e particular está associada a uma determinada forma

da divisão social do trabalho. Na dimensão do conhecimento, da forma pela qual os seres humanos buscam compreender o real, isto é, como problema cognitivo, as categorias hegelianas oferecem um caminho seguro, mas este é, diz Marx (2008, p. 257), apenas a maneira da consciência se apoderar do real, não é de forma alguma o processo de gênese do real. Caso concordemos que a raiz do estranhamento se encontra numa forma da divisão social do trabalho, resulta daí duas conclusões de extrema importância para nosso tema: a) não se trata de uma questão incontornável, é possível mudá-la; b) não se trata de uma mera questão cognitiva, mas de uma ação prática – mudar as relações sociais e o caráter divisão do trabalho.

Ocorre que até 1843 a crítica à Hegel é, ainda, uma crítica meramente lógica. Marx volta contra Hegel sua própria forma teórica e cria uma armadilha magistral, mas sua conclusão lhe impulsiona para além, de modo que não é possível resolver a questão na mera continuidade da batalha lógica. Não basta comprovar que em Hegel “o momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica”; ou, que na sua Filosofia do Direito “a lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica”. Este limite fica evidente numa das conclusões que Marx deriva de sua crítica.

Como Hegel está convencido que a finalidade do Estado é a vontade geral e sua substância é constituída pelas vontades particulares, na objetivação do Estado este poder tende a se dividir, como na clássica tese da divisão dos poderes. O problema lógico de Hegel é que os interesses particulares presentes na sociedade civil-burguesa podem se expressar no corpo do Estado, prejudicando sua genericidade possível. A solução hegeliana é que não basta a divisão entre executivo e legislativo, é necessário o “Um” que seja “O”, um indivíduo que seja em si mesmo o Estado: um monarca. Para Hegel o momento absolutamente decisivo não pode ser a individualidade em geral, mas um indivíduo – o monarca. A soberania do monarca seria legítima porque sua vontade é a vontade do Estado e a substância desta só pode ser a síntese das vontades particulares, o levando a conclusão lógica que a “verdade da monarquia é a democracia”.

Vejam como Marx contrapõe ainda logicamente este argumento. Para ele a questão nos remete ao problema da soberania e, neste âmbito, a soberania é do povo ou do monarca, concluindo que:

[...] pode-se falar, também, de uma soberania do povo em oposição à soberania existente no monarca. Mas, então, não se trata de uma única e mesma soberania, nascida de ambos os lados, mas de dois conceitos absolutamente contrapostos de soberania, dos quais um é tal que só pode chegar à existência em um monarca, e outro tal que só o pode em um povo. (MARX, 2005, p. 49).

Num inteligente jogo de palavras contrapõe-se a Hegel afirmando que “a democracia é a verdade da monarquia, [mas] a monarquia não é a verdade da democracia”. A crítica à filosofia do Direito de Hegel estava condenada a permanecer inacabada, não por um déficit cognitivo do autor, não por falta de habilidade no debate lógico das categorias de seus adversários, mas pela grandiosidade da questão e a coerência com os pressupostos. O máximo que Marx com vinte e cinco anos consegue, e já nos parece grandioso, é atacar teoricamente os argumentos hegelianos e utilizar a sua própria lógica contra ele, mas pode chegar por este caminho, no máximo, à noção de uma democracia popular na qual a vontade geral do povo prescinde do poder do monarca como expressão de sua própria soberania, de maneira que reapresenta Rousseau.

A questão que levará Marx à frente se fundamenta em duas lacunas, em certo sentido impossíveis de ser enfrentadas naquele momento e com os estudos até então realizados. Primeiro que se as expressões ideais se fundamentam nas relações reais que os seres humanos de carne e osso estabelecem, seria essencial compreender a fundo a natureza e o caráter destas relações para que fosse possível estabelecer o nexo destas com suas expressões na consciência dos seres humanos; segundo que só por este caminho seria possível responder a questão essencial ao tema tratado (o Direito e o Estado): qual interesse particular se apresenta como universal através do Estado e, principalmente, por que precisa apresentar-se como universal ainda que seja uma particularidade?

Ora, para responder estas questões não basta o aprofundar-se no sistema hegeliano, pondo-o de ponta cabeça ou na posição que desejar, falta a crítica da Economia Política, o desvendar da anatomia da sociedade civil-burguesa, a compreensão das relações particulares dentro das quais os seres humanos produzem sua particular forma de existência. Depois de ler

o esboço de Engels⁹, as reflexões de Marx empreendem este caminho e nele encontram elementos essenciais ao enfrentamento da questão da alienação, assim como da ideologia.

Já nos *Manuscritos econômicos e filosóficos* (MARX, 2004), escritos em 1844, as reflexões sobre o fundamento da divisão do trabalho ganham uma profundidade nova no estudo do próprio processo de trabalho. Notem como, nesta passagem que segue, ao tratar do trabalho estranhado, todas as dimensões descritas da questão da alienação aparecem e a forma como são articuladas:

A exteriorização (*Entausserung*) do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto (relativo ao termo objetivação – *Vergegenständigung*), uma existência externa (*äussern*), mas, bem além disso, [que se torna uma existência] que existe fora dele (*aussern ihm*), independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência (*Macht*) autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha (relativo, portanto, à *Entfremdung*). (MARX, 2004, p. 81).

Várias coisas nos chamam a atenção nesta passagem. De pronto a diversidade dos sentidos envolvidos naquilo que se traduziu genericamente como “alienação” que aqui se expressa nas formas de externalização, objetivação e estranhamento. Seguindo pelo fato ressaltado que Marx agora busca as determinações na própria forma do trabalho e não mais genericamente em certa divisão do trabalho, mas, principalmente, pelo fato de que Marx parece diferenciar claramente as duas primeiras determinações (a externalização e objetivação) em relação ao estranhamento. A intencionalidade do trabalho, seu aspecto teleológico, se externa no ato de produzir um objeto que por este meio se objetiva, mas o autor alerta que o seu argumento quer demonstrar que em certas condições trata-se de ir “bem além disso”, isto é, que aquilo que se objetivou volta como um poder “hostil e estranho” contra aquele que o criou. É impossível o trabalho sem objetivação e externalização, e o trabalho é constitutivo do ser social e histórico, no entanto, esta forma estranhada não tem esta dimensão ontológica, ela é forma particular

⁹ Trata-se do Esboço de uma crítica da Economia política de Engels escrito entre o final de 1843 e janeiro de 1844 e publicado nos Anais Franco-Alemães em fevereiro de 1844.

de trabalho e, portanto, pode ser superada na medida em que se alterem as condições e as relações em que se dá o ato do trabalho.

Como afirmamos o nexos estabelecido por Marx e Engels é que aquilo que consiste nas representações que formam nossa consciência social é a expressão das relações que os seres humanos estabelecem para produzir sua vida. Vimos em seguida que mesmo as inversões, a forma nebulosa e estranha que por vezes assumem estas representações são “sublimações necessárias”. Já em 1845-1846 os autores explicitam estes pressupostos tratando da ideologia ao afirmar:

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante [...]. As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal (ideológica [variante no manuscrito]) das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação. (MARX; ENGELS, 2007, p. 47).

Desdobremos esta afirmação paradigmática porque nos parece conter os elementos essenciais à nossa reflexão:

- As ideias dominantes são as ideias da classe dominante: Nesta afirmação os autores introduzem a concepção que desnaturaliza a força imanente dos valores e ideias que constituem determinada consciência social. As ideias dominantes são as ideias da classe dominante em cada período, mas seu poder (inclusive no campo das ideias) vem do fato de serem “materialmente dominantes”, uma classe não é dominante porque universalizou suas ideias, mas universalizou suas ideias porque é a classe dominante;
- As ideias dominantes são a expressão ideal das relações sociais dominantes: Isso significa que o poder destas ideias deriva das relações de onde provem, são estas relações (de produção e formas de propriedade) que determinam o poder de uma classe, que a faz dominante, e não suas ideias, estas apenas expressam idealmente (ideologicamente) este poder;

- São as relações sociais dominantes apreendidas como ideias: tal distinção é de grande importância; não basta que as ideias dominantes sejam expressão das relações dominantes, estamos falando destas relações tal como são apreendidas como ideias, isto é, as relações transmutadas em conteúdo e forma ideal de valores, de juízos, de conceitos, normas de conduta, de preceitos religiosos, ou seja, não se apresentam diretamente como as relações de onde partiram, mas na mediação ideal que nem sempre revela diretamente em espírito sua carne real;
- A expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante: mais uma vez aqui, esta afirmação remete para a dimensão prática, não são alteradas pela crítica, pelo trabalho da consciência, mas pela ação capaz de alterar as relações que fazem de uma classe a classe dominante; pode-se trocar a expressão (ideias) e manter a substância (as relações).
- As ideias de sua dominação: finalmente, enquanto expressão das relações de dominação na forma de ideias, estas podem agir para garantir, reproduzir e reforçar as relações de dominação das quais são expressão, neste sentido, não são meras expressões, mas têm função prática na perpetuação da dominação.

Veja-se que ao descer às determinações de uma particular divisão do trabalho e do trabalho estranhado, os autores chegam à divisão da sociedade em interesses econômicos antagônicos, isto é, a divisão da sociedade em classes. Neste contexto a sociabilidade humana, ainda que siga em suas dimensões essenciais (as relações sociais para produzir a existência), a forma desta sociabilidade cruzada pelo antagonismo de classes produzirá uma alteração fundamental no momento ideal, na forma como os seres humanos expressam estas relações na forma de valores, juízos, concepções de mundo, em síntese, em uma consciência social. Uma consciência social em uma sociedade dividida em classes antagônicas não pode ser a mera expressão das relações que conformam uma sociedade, mas a esta função se agrega outras dimensões essenciais: ocultamento/velamento, inversão, naturalização, justificativa e a apresentação do particular como se fosse universal. Sem estas dimensões o conceito marxiano de ideologia se esvazia.

Uma consciência social que opera desta forma com a função de manter e reproduzir uma dominação de classe é, para Marx e Engels, uma ideologia¹⁰. Assim como nem toda objetivação, externalização, distanciamento é, necessariamente, estranhamento, nem toda forma de representação ideal das relações que constituem a sociedade humana é uma ideologia. Parece-nos que Marx e Engels associam a ideologia à expressão ideal, à consciência social de determinada sociedade na qual predomina o estranhamento. A ideologia seria a forma da consciência social em uma sociedade na qual as relações estão estranhadas por uma cisão produzida na própria produção social da vida. Mais do que isso, no desenvolvimento de seus estudos estabelecem a conexão precisa entre a forma particular do trabalho produtor de mercadorias na sociedade do capital e a ideologia que lhe é associada e sua função no campo da dominação de classe. Analisemos esta passagem presente nos *Grundrisse*:

Estas relações de dependência material (*coisal*), em oposição às pessoais (a relação de dependência material não é senão o conjunto de vínculos sociais que se contrapõem automaticamente aos indivíduos aparentemente independentes, isto é, ao conjunto dos vínculos de produção recíproco convertidos em autônomos em relação aos indivíduos) *se apresentam também de maneira tal que os indivíduos são agora dominados por abstrações, enquanto que antes dependiam uns dos outros*. A abstração ou a ideia não é, entretanto, nada mais que a expressão teórica destas relações materiais que os dominam. Como é natural as relações só podem ser expressas sob a forma de ideias, e então *os filósofos conceberam* como característica da era moderna o domínio das ideias, identificando a criação da livre individualidade com a ruptura deste domínio das ideias. Do ponto de vista *ideológico* o erro era tanto mais fácil cometer porque esse domínio (*esta dependência material* que, por outra parte, se transforma de novo em relações de dependência pessoal determinada,

¹⁰ Lukács (1981) considerará esta definição como um conceito “restrito” (ou, e suas próprias palavras, “mais rigoroso”) e vai propor uma aproximação mais “ampla”. Para o autor húngaro, como vimos, trata-se da diferença entre posições teleológica primárias (aquelas que se referem a relação do seres humanos com a natureza, o trabalho, por exemplo) e posições teleológicas secundárias (as que se referem a relação entre os seres humanos). Neste segundo momento os seres humanos procuram expressar em sua consciência as contradições do mundo real produzindo objetivções ideais (ideias, valores, juízos, normas morais, etc.) que os ajudam a enfrentar e resolver estes conflitos em uma determinada direção. Ora, não há forma social (independente de seu grau de desenvolvimento ou da forma de suas relações sociais) na qual não haja contradições a serem compreendidas e enfrentadas e, neste processo, a intervenção de produtos da ideação e da consciência como mediações desta resposta. Colocadas neste grau de generalidade, sempre teria existido “ideologia”, mesmo em sociedades sem classe e, portanto, sempre existiria. Lukács não desconsidera a forma da ideologia em uma sociedade classes, assim como sua particular função, neste campo utiliza diretamente o sentido rigoroso de Marx, no entanto, a ampliação proposta corre o risco, ao nosso ver, de esvaziar este conteúdo rigoroso da concepção marxiana invertendo-a, compreendendo a ideologia como forma universal e a consciência social como as formas particulares de ideologia

mas despojadas de toda a ilusão) *se apresenta como domínio de ideias na consciência* mesma dos indivíduos, e a *fé na eternidade de tais ideias, isto é, daquelas relações materiais de dependência, é, of course, consolidada, nutrida, inculcada de todas as formas possíveis pelas classes dominantes.* (MARX, 1997, p. 92, grifo nosso).¹¹

Colocado nestes termos, nos parece problemático a compreensão de que ideologia como conceito diga respeito à forma geral, isto é, ao momento ideal no conjunto das determinações ontológicas do ser social. Se analisarmos os elementos colocados por Marx na frase citada temos que as abstrações que passam a dominar os indivíduos que antes dependiam uns dos outros, apenas expressam relações materiais nas quais esta dominação se dá. A isso se associam dimensões funcionais precisas. A crença na imutabilidade de certas ideias acaba por justificar a imutabilidade das relações das quais derivam, e mesmo na suposta crítica a estas ideias, reforça-se a fantasia que a substituição de uma ideia por outra, o pleno desenvolvimento de um conteúdo julgado incompleto, possa levar a mudança das relações, ou ainda o que é pior, prescindir desta mudança material. A funcionalidade desta forma é “nutrida e inculcada de todas as formas pelas classes dominantes”.

Tratemos desta questão de forma mais detida. Dois valores essenciais que compõe a visão de mundo liberal são a liberdade e a igualdade. Podemos abrir nossas baterias críticas contra a ordem do capital na defesa da liberdade e da igualdade, seja porque nesta ordem estas não podem se realizar, ou porque sua realização é sempre constringida e incompleta. O discurso ideológico da burguesa se constituiria, então, numa mera falsidade, em uma promessa não cumprida.

Parece-nos que Marx vê esta questão de forma significativamente diversa. Em seus esboços de 1858, daquilo que seria sua *Contribuição a Crítica da Economia Política*, encontramos a seguinte passagem:

O processo do valor de troca, desenvolvido na circulação, não só respeita, por conseguinte, a liberdade e a igualdade, como estas são seu produto; é a base real das mesmas. Como ideias puras, são expressões idealizadas dos diversos momentos deste processo; seu desenvolvimen-

¹¹ Ver na edição brasileira: Karl Marx, (2011, p. 112).

to em conexões jurídicas, políticas e sociais não é mais que sua reprodução elevando-as a outras potências. (MARX, 1998, p. 179).

Note-se que para Marx estes valores não apenas estão realizados, mas são as pré-condições para que as relações capitalistas se efetivem. Seria extremamente funcional à ordem do capital apresentar estes valores como incompletos ou a ser realizados e isso se consegue apresentando o que é uma pré-condição como se fosse uma meta ideal a ser atingida. Reforça-se aqui a concepção antes apresentada que os valores são expressão das relações, aqui mais precisamente determinado, expressões ideais dos “diversos momentos” que constituem estas relações. Este princípio aparecerá plenamente desenvolvido em *O Capital*, como vemos:

No entanto, para que o possuidor de dinheiro encontre a força de trabalho como mercadoria no mercado, é preciso que diversas condições estejam dadas. A troca de mercadorias por si só não implica quaisquer outras relações de dependência além daquelas que resultam de sua própria natureza. Sob esse pressuposto, a força de trabalho só pode aparecer como mercadoria no mercado na medida em que é colocada à venda ou é vendida por seu próprio possuidor, pela pessoa da qual ela é a força de trabalho. Para vendê-la como mercadoria, seu possuidor tem de poder dispor dela, portanto, ser o livre proprietário de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa. Ele e o possuidor de dinheiro se encontram no mercado e estabelecem uma relação mútua como iguais possuidores de mercadorias, com a única diferença de que um é comprador e o outro, vendedor, sendo ambos, portanto, pessoas juridicamente iguais. (MARX, 2013, p. 242).

As categorias da Economia Política -- enquanto objetivações ideais -- são “socialmente válidas”, segundo Marx, porque correspondem “as relações desse modo de produção historicamente definido, a produção de mercadorias”. Enquanto valores – a liberdade, a igualdade – são apenas as relações que constituem este particular modo de produção na forma de valores ideais, reproduzindo-o e elevando-o a outras potências. Ora, não se trata apenas de uma idealização que eleva um momento do real à consciência, ele opera com função definida, de forma particular, que o faz parte não apenas de uma consciência social, mas de uma consciência social que assume a forma de uma ideologia.

Um pouco antes, no esboço de 1858, o autor ao se referir ao encontro do vendedor da força de trabalho e seu comprador, afirma que se enfrentam como sujeitos da troca, e “neste ato se acreditam a si mesmos”, isto é, a troca enquanto tal, “não é mais que esse acreditar-se”, uma vez que no processo de troca se apresentam como intercambiantes e “portanto, como iguais, e suas mercadorias como equivalentes”. Cada um em si mesmo não é igual, se igualam na relação de troca, assim como seus produtos são valores de uso distintos que somente na troca se igualam como coisas de valor equivalente (MARX, 1998, p. 175).

A relação coisificada entre as mercadorias oculta uma relação social, que inverte uma propriedade das coisas e se projeta como uma propriedade das pessoas, que são distintas entre si como membros da sociedade civil burguesa. Assim, um é proprietário burguês, outro um trabalhador, mas se tornam iguais no processo de troca de mercadorias equivalentes, ou entre mercadorias e sua expressão de valor na forma de um equivalente geral monetário.

No caso da crítica de Marx à Hegel, à sua concepção de Direito e Estado, o nexos entre a expressão ideal e as relações das quais emergem, ganha forma mais acabada em *O Capital*, quando o autor desenvolve seu conceito de fetiche. Ainda que os termos como alienação (em todas as suas dimensões, seja como externalização, objetivação, distanciamento ou estranhamento) e ideologia passam a ser utilizadas com menor frequência e força, o conteúdo desta discussão está plenamente presente na obra madura de Marx.

Na parte relativa ao fetichismo da mercadoria temos a culminância desta reflexão que guarda clara linha de continuidade com tudo que foi até aqui descrito. Após discorrer sobre todas as partes que compõe o ser da mercadoria (o valor de uso, o valor de troca e sua substância, o valor e o trabalho diferenciado que constitui cada um destes momentos) em busca de seu caráter misterioso, o autor surpreende o leitor afirmando que em nenhum destes momentos encontramos algo que faça da mercadoria um ser estranho e misterioso e se pergunta: “de onde surge, portanto, o caráter enigmático do produto do trabalho humano, assim que ele assume a forma-mercadoria?” (MARX, 2013, p. 147). E responde, aparentemente

de maneira ainda mais enigmática, “evidentemente, ele surge dessa própria forma”¹².

Depois de reafirmar o que já anunciávamos, ou seja, que na relação de troca a igualdade dos trabalhos humanos “assume a forma material da igual objetividade de valor dos produtos do trabalho”, conclui que:

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato que ela reflete aos homens os caracteres sociais do seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre objetos, existentes à margem dos produtores [...]. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. (MARX, 2013, p. 147).

Dissemos que em seus estudos, Marx deriva da teoria de alienação religiosa de Feuerbach o arcabouço conceitual que lhe permite refletir sobre a alienação política e que, mais tarde, vai buscar na anatomia da sociedade civil-burguesa, na produção e reprodução social da vida, as bases destes fenômenos. Agora ele indica o caminho de volta na forma de uma analogia, retornando à “região nebulosa do mundo religioso”. Neste, diz o autor, “os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relações umas com as outras e com os homens” (MARX, 2013, p. 147-148). O mesmo ocorreria com os produtos do trabalho humano assim que assumem a forma de mercadorias e permanecem inseparáveis destes produtos enquanto persistir a forma mercadoria.

Quando consideramos o processo de trabalho, de produção de valores de uso, em relação ao processo capitalista de produzir mercadorias, eles são iguais quanto aos elementos que os constituem (meios de trabalho, objeto de trabalho e força de trabalho). No entanto são qualitativamente diversos pelas relações peculiares em que estão incluídos.

O fetichismo da mercadoria não é uma “forma de ver” o produto do trabalho que possa ser corrigida pela correta aproximação teórica e princípios filosóficos esclarecedores, pois esta forma deriva “do caráter social peculiar do

¹² Ver a respeito desta afirmação de Marx que o segredo se localiza na própria forma mercadoria e sua relação com o tema da ideologia, o interessante artigo de Žižek (1996) *Como Marx inventou o sintoma?*

trabalho que produz mercadorias.” (MARX, 2013, p. 148). Lembremos que o autor havia nos chamado a atenção de que no processo de estranhamento a força combinada dos seres associados lhes parecia como uma potência hostil que se impunha contra eles e determinava seus destinos. Agora se trata de ir muito além de uma mera constatação fundada na divisão social do trabalho, mas de uma determinada divisão social do trabalho subordinada à forma mercadoria e às peculiaridades do trabalho que ela implica.

A mercadoria supõe produtores privados de distintos produtos que se relacionam através da troca dos produtos de seus trabalhos privados. O primeiro efeito direto deste pressuposto é que o ser social precisa apresentar-se como indivíduo. Ele precisa partir de sua condição de quem “produziu mercadorias como indivíduo privado independente, por sua própria iniciativa”, não como integrante de uma comunidade natural (como na gen, no clã ou na tribo), nem como indivíduo que participa como ser social, e para qual seu produto segue sendo uma fonte de satisfação de necessidades imediatas, isto é, um valor de uso. Ele já produziu para a troca, dentro de certas condições de produção e intercâmbio que só existem graças a um grande desenvolvimento histórico, mas, o que é essencial ao nosso argumento, “mas que se lhe apresentam como necessidade natural” (MARX, 1998, p. 167-168).¹³

Estamos, portanto, diante de valores, de ideias e juízos que expressam as relações sociais fundamentais em determinada sociedade e tem a particular função de ocultar o caráter social e histórico desta relação, inverter as determinações apresentando características humanas como se fossem das coisas e características das coisas como se fossem humanas, levando a uma relação social entre seres humanos a apresentar-se como uma relação fantasmagórica entre coisas, naturalizando e justificando estas relações como se fossem eternas e imutáveis.

Restam então três elementos importantes. O primeiro é que este ocultamento, esta inversão, esta naturalização, não implica a “falsidade” da ideologia. Aquilo que aparece invertido na ideologia é expressão de um

¹³ “O caráter privado da produção do indivíduo produtor de valores de troca se apresenta inclusive como produto histórico; seu isolamento, sua conversão em um ponto autônomo no âmbito da produção, estão condicionados por uma divisão do trabalho que, por sua vez, se funda numa série de condições econômicas, por obra das quais o indivíduo está condicionado, desde todos os pontos de vista, na sua vinculação com os outros e seu próprio modo de existência.” (MARX, 1998, p. 168).

mundo invertido. Não se trata de uma ideia que apresenta os seres humanos como coisas, mas de relações reificadoras. Nesta direção Marx assevera em uma passagem na parte relativa ao fetichismo que, interessantemente, costuma-se dar uma atenção menor do que a caberia. Diz Marx:

A estes últimos (os produtores), as relações sociais entre seus trabalhos privados **aparecem como aquilo que elas são**, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, mas como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas (MARX, 2013, p. 148, grifo nosso).

Desta maneira, não caberia contrapor a uma visão de mundo tida como ideológica (no sentido de sua falsidade), uma concepção de mundo “verdadeira”. A ideologia é a expressão das relações sociais dominantes que conformam um determinado modo de produção, neste sentido ela é uma visão de mundo correspondente.

Nossa hipótese é que Marx não interrompe a linha de reflexão que percorria ao tratar da questão da alienação e do estranhamento agora que expõe o ser do capital com fundamento da sociabilidade contemporânea. Na sociedade capitalista desenvolvida as condições de trabalho, em suas palavras, “assumem uma autonomia cada vez mais colossal (como expressão de trabalho objetivado), que se apresenta por sua própria extensão, em relação ao trabalho vivo, mas de tal maneira que a riqueza social se defronta com o trabalho como poder estranho e dominador em proporções cada vez mais poderosas.” (MARX, 2011, p. 705). Assim, o fetichismo e a reificação são as formas mais precisas de apresentar o problema do estranhamento, mas a forma de apresentá-lo não altera, no essencial, aquilo que havia sido afirmado até 1846, pelo contrário, é sua plena afirmação.

O segundo elemento é que, exatamente por este vínculo com as relações reais que expressa idealmente, a ideologia ao naturalizar, inverter, ocultar, opera como poderoso meio de legitimação e justificativa das atuais relações existentes. Sua função, portanto, se inscreve na visão de Marx e de Engels como instrumento de dominação de classe, no quadro de uma cisão na sociedade entre interesses antagônicos do ponto de vista econômico e que se expressam na funcionalidade de outras esferas da sociabilidade, incluindo aí evidentemente a política, mas também a religião,

as representações artísticas, as formas jurídicas, a ciência e a tecnologia, os juízos morais e preceitos éticos, ainda que, em si mesmas não sejam esferas necessariamente ligadas à divisão da sociedade em classes. A função da ideologia é particular, isto é, esta indissolivelmente ligada à dominação de classe e não a um momento universal, o de representar na consciência as contradições da realidade.

Por fim, o terceiro elemento é que no princípio e no fim a ideologia se fundamenta na cisão entre o interesse particular e o interesse geral, apresentando um determinado interesse particular como se fosse geral. Não se trata de determinada sociedade (a burguesa), mas “a” sociedade, não se trata de uma forma particular de produzir bens (a forma mercantil capitalista), mas “a” economia, assim como não de uma forma particular de família (a família mononuclear burguesa), mas “a” família, não do Estado burguês, mas da esfera ético-política como momento possível da generidade humana. No quadro de uma ideologia os valores são sempre apresentados como universais, precisam ser assim apresentados, mas o que determina sua universalidade não é a validade ou coerência em si mesmo deste ou daquele valor, mas da relação concreta da qual ele se origina. Não é possível o fenômeno ideológico sem a cisão entre o interesse particular e o genérico, mas esta cisão é -- como vimos -- historicamente determinada e se funda num particular divisão social do trabalho.

O trabalho é uma dimensão ontológica fundamental da sociabilidade humana. Não é nem geral, nem universal em relação à existência, isto é, já houve vida sem trabalho, mas não há humanidade sem o trabalho como intercâmbio com a natureza e as dimensões que daí se desdobram. Não pode haver capital sem trabalho, mas o elemento universal é o trabalho, não o trabalho na forma capitalista. Mas estamos todos dispostos -- submetidos à ideologia como estamos -- a acreditar que não há trabalho se não houver capital, que a saúde da acumulação de capitais é condição para que se possa ter trabalho, neste sentido o universal é o capital e o trabalho uma das formas particulares e descartáveis da sociedade contemporânea.

Os interesses burgueses e os valores que a eles correspondem, são “universais” porque as relações sociais de produção burguesas são universalmente determinantes. Quando Marx afirma que o conteúdo material da liberdade, por exemplo, é a liberdade de comprar e vender (inclusive

e principalmente a força de trabalho), acumular privadamente a riqueza socialmente produzida, alguns podiam argumentar que esse é o “conteúdo burguês” da liberdade, ao qual podemos contrapor outro conteúdo e dizer que libertamo-nos do jugo do capital ao assumir coletivamente os meios de produção necessários à nossa existência. Mas, aí então, um valor pode ser recheado de substâncias diversas, independente do vínculo com sua determinação material, isto é, as relações sociais e o tipo de sociabilidade que dela deriva? Se for assim, a luta entre conteúdos se determina por um embate meramente político ou intelectual, neste sentido, mais moral que intelectual ou político.

Ora, o problema desta aproximação é que ela esvazia o rigor da proposta apresentada por Marx e Engels, significa um recuo em direção à Hegel e mesma aquém deste, à Kant. Recordemos que para os filósofos da práxis trata-se de uma questão prática mudar a base da sociabilidade humana, isto é, as formas de propriedade e as relações sociais de produção e não trocar uma fraseologia por outra. Isto não significa que não haja uma luta de ideias que contrapõe a visão de mundo burguesa a uma crítica severa que aponte para outra sociabilidade, mas esta luta de ideias é expressão da contradição deste mundo, as novas ideias não podem evocar para si a base material do futuro, as novas relações a serem constituídas quando tudo isso ruir. Não se trata de antecipar nas formas ideais um novo mundo ainda a ser criado, mas para Marx e Engels, compreender nas contradições do mundo presente seu devir, o que é muito diferente.

A consciência nunca pode estar além do ser que é consciente e isso serve também para a classe que quer assumir o papel de sujeito revolucionário. As ideias revolucionárias são também a expressão das relações da vida real, das contradições deste mundo e são estas condições -- dizem Marx e Engels (2007, p. 43) -- que podem determinar se “as agitações revolucionárias que periodicamente se repetem na história” serão capazes de subverter tudo o que hoje existe, produzir uma mudança histórica que “revolucione não apenas as condições particulares da sociedade até então existente, como, também, a própria ‘produção da vida’”. E concluem com certa amargura, “se tais elementos não existem, então é bastante indifferente, para o desenvolvimento prático, se a *ideia* dessa subversão já foi proclamada uma centena de vezes” (MARX; ENGELS, 2007, p. 43). No

fundo, ainda vale o conselho dos mesmos autores, se são as circunstâncias que formam os seres humanos, então, humanizemos as circunstâncias.

REFERÊNCIAS

- COUTINHO, C. N. Hegel e a dimensão objetiva da vontade geral. In: _____. *De Rousseau à Gramsci*. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 41-56.
- EAGLETON, T. *Ideologia*. São Paulo: Boitempo; Unesp, 1997.
- ELIAS, N. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- ENGELS, F. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã [1888]. In: MARX, K.; _____. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, [198-?]. V. 3.
- FEUERBACH, L. A essência do cristianismo. 2. ed. São Paulo: Papiros, 1997.
- HEGEL, G. W. F. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Hemus, 1983.
- _____. *A fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1997. V. 1.
- _____. *A fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1993. V. 2.
- _____. *Textos escolhidos*. Organização Roland Corbisier. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- LUKÁCS, G. *Per l'ontologia dell'essere sociale*. Roma: Riuniti, 1981. V. 2
- MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, K. Prólogo à Ideologia Alemã. In: MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 523-524.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *Manuscritos Econômicos-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Grundrisse*. São Paulo; Rio de Janeiro: Boitempo; Ed UFRJ, 2011.
- _____. *Elementos fundamentais para la crítica de la economía política: Grundrisse*. 17. ed. Ciudad de México: Siglo XXI, 1997. V. 1.
- _____. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: Grundrisse*. 11 ed. Ciudad de México: Siglo XXI, 1998. V. 3
- _____. A questão Judaica. In: _____. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. Lisboa: Ed 70, 1993. p. 33-73. (Original publicado em 1844)
- _____. *O Capital*. São Paulo: Boitempo, 2013. Livro 1.

_____. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

QUIROGA, O. Horóscopo. *O Estado de São Paulo*, 7 jan. 2014. Caderno 2, p.C4.

RANIERI, J. Apresentação sobre os chamados manuscritos econômicos-filosóficos de Karl Marx, In: _____. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 11-17.

VAISMAN, E. A ideologia e sua determinação ontológica. *Ensaio*, São Paulo, n. 17/18, p. 399-444, 1989.

WEBER, M. A rejeição religiosa do mundo e suas direções. In: _____. *Ensaios de sociologia*. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979a.

_____. *Sobre a teoria das ciências sociais*. Lisboa: Presença, 1979b.

ZIZEK, S. Como Marx inventou o sintoma? . In: _____. (Org.). *O mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 297-333.

PRÁXIS, TRABALHO E DIALÉTICA DA NEGATIVIDADE EM MARX

Paulo Denisar Fraga

1 INTRODUÇÃO

Este texto analisa elementos teórico-metodológicos da noção de práxis em Marx, cuja apresentação reflete-se numa série de mediações teóricas, que perpassam a crítica do trabalho estranhado, o conceito ativo de ser genérico e a noção de práxis revolucionária à luz das categorias da totalidade, de vir-a-ser e da negatividade dialética. Com cunho não apenas descritivo, mas crítico e um tanto ensaístico, propõe-se a resgatar a potência dialético-transformadora da filosofia marxiana, descartando a visão eticista, parente do conservadorismo e da metafísica, que quer normatizar o real por um dever-ser pensado em abstrato, sem considerar o vir-a-ser enquanto processo contraditório inscrito na esfera da totalidade histórica. Com isso, dentre outras questões, contribui para mostrar que o chamado ‘humanismo do jovem Marx’ não é uma antropologia filosófica de cunho a-histórico e moralizante, mas uma dialética da potencialidade humana inscrita num movimento praxiológico-emancipatório de negação da negação.

2 TEORIA, PRÁXIS E POIÉSIS: ARISTÓTELES E MARX

No senso vulgar, *práxis* é geralmente vista como prática instrumental, como simplesmente *fazer algo* em prol de fins imediatos, não reflexivos, muito menos crítico-transformadores. Neste sentido, não é incomum a prática ser tomada como coisa suficiente e oposta à teoria, dada como divagação improdutiva que nada resolve.

No sentido teórico, reflexivo, *práxis* ou *prática* adquirem uma carga de significação muito diversa e complexa, podendo, inclusive, ser usadas como sinônimos, sendo que no alemão dispõe-se de um só termo adequado – *Práxis* – relativo ao emprego sinonímico *conceitual* dessas duas expressões (VÁZQUEZ, 1986, p. 3-4; BENSUSSAN; MERCIER-JOSA, 1999, p. 908) que recepcionam o grego *práxis* em português¹, idioma que depende da questão semântica e contextual – e não apenas da terminológica – para saber quando *prática* é sinônimo ou não de *práxis*.

Nas distinções clássicas estabelecidas por Aristóteles, *práxis* é concebida no objetivo da ação, mas uma ação que não produz materialmente nada fora de si mesma, como é o caso da ética e da política, de onde vem a denominação *filosofia prática*. Já *theoría* é concebida no objetivo da verdade, como a busca da contemplação e do conhecimento por si mesmo. Enquanto isso, *poiésis* é tomada no objetivo da produção de objetos, incluindo a dimensão do trabalho produtivo (BERNSTEIN, 1979, p. 9-10).

Já em Marx, *práxis* é tomada como ação ou atividade auto e ontocriativa pela qual o homem se faz e transforma o mundo natural e histórico, dimensões que não são separadas e opostas, visto que justamente intermediadas pela *práxis*, encontrando-se o ser social sempre “em face de uma natureza histórica e de uma história natural.” (MARX; ENGELS, 1989, p. 68). E, para ele, a atividade genuinamente humana, que inclusive constitui o gênero humano *par excellence*, é aquela que enfeixa o trabalho. Não só o trabalho do conceito, como em Hegel, mas o trabalho produtivo enquanto tal. Sem resumir a *práxis* humana exclusivamente ao trabalho, Marx confere a ele a sua centralidade histórico-societária.

¹ O idioma alemão possui o substantivo feminino *Praktik*, mas este designa sentido instrumental, técnico, de procedimento, modo de usar ou de executar algo, quando não tom pejorativo, no plural *Praktiken*, significando maquinações, artimanhas, manobras, não sendo, pois, cognato de *prática* na acepção filosófica de *práxis* (cf. HUNDERTMARK-SANTOS MARTINS, 1995, p. 267-268).

Há, portanto, uma inovação marxiana relativamente ao sentido da práxis consagrado pela tradição aristotélica. Por isso Sánchez Vázquez (1986, p. 5) observa que, a seguir-se a matriz grega, ao invés de filosofia da *práxis* dever-se-ia falar em filosofia da *poiésis*. Não por acaso há a polémica estabelecida por Hannah Arendt (2010), que critica Marx por ter incluído ou, na visão dela, reduzido o sentido da *práxis* ao vincá-la à dimensão do trabalho, vista por Arendt como rele atividade do *animal laborans*, que teria patrocinado a queda da antiga *ação* livre que os gregos exerciam na *polis*, atando o agir humano à perspectiva privada das necessidades de consumo². Disso resultam, dentre outras coisas, as concepções contrapostas sobre a *política* em Marx e Arendt, que não é o caso de tratar aqui.

Contudo, é evidente que Marx, filósofo por excelência inscrito na tradição da práxis, não fez tal injunção por descuido ou confusão conceitual. Ocorre que ele não tinha, sobre o trabalho, a visão estereotipada e empobrecedora que seus críticos, como Arendt e Habermas³, compartilham e lhe atribuem⁴. Muito menos carregava o déficit valorativo que o aristocratismo grego nutria a respeito do trabalho, com Aristóteles, por exemplo, considerando-o como atribuição exclusiva dos escravos ou servidores livres, e a escravidão como uma determinação natural, condição de quem nasce destinado a ser comandado e pode *perceber*, mas não *possuir* razão⁵. Eis a origem da exclusão da vida poética, da produção material, em relação à vida prática, da ação política e ética.

A dimensão de miséria do trabalho, Marx atribui ao domínio do capital, portanto, a um condicionamento histórico e jamais essencialmente. Por isso, em sua obra, é tão central, num momento, a análise crítica

² Para uma crítica condensada da posição de Arendt, especialmente no que tange à infundada leitura da autora sobre o trabalho em Marx, ver Xarão (2013, p. 117-118).

³ Em sua crítica a Marx, Habermas retoma os escritos do jovem Hegel em Iena para apresentar o agir humano enquanto mediação entre as esferas do *trabalho* e da *interação comunicativa*. Destaca que Marx redescobre essa conexão na dialética entre forças produtivas e relações de produção, mas não a explicita efetivamente, e sob o título “nada específico da práxis social, reduz um ao outro, a saber, a ação comunicativa à instrumental”, fazendo com que “a atividade produtiva que regula o metabolismo do gênero humano com a natureza [...] transforme-se em paradigma para a obtenção de todas as categorias” (HABERMAS, 2011, p. 41, 42).

⁴ Como assinalou Theresa Calvet de Magalhães (1986, p. 193): “Apesar de Habermas pertencer a uma tradição filosófica bem distinta da de H. Arendt, a sua crítica ao conceito de trabalho em Marx acaba por aproximá-lo desta autora. Ambos *reduzem* o conceito de trabalho em Marx, por um lado – trata-se da posição de Habermas –, a uma ação instrumental e, por outro lado – trata-se da posição de H. Arendt –, a um processo biológico do corpo humano.”

⁵ Para uma discussão específica sobre esse tema em Aristóteles, pode-se ver o artigo de Tosi (2003, p. 71-100).

do estranhamento, e noutro, a da mais-valia. A aproximação dos níveis da *práxis* e da *poiésis* em Marx também se relaciona com sua aversão às contraposições entre teoria e prática, entre trabalho intelectual e manual, ou entre dominadores e dominados, entre quem explora o trabalho alheio e quem nele se degrada.

As razões de Marx não são especulativas, de compreensão apenas teórica. São especialmente *práticas*, isto é, relativas à organização e à ação política, pois ele via no proletariado a classe revolucionária por excelência. E *teórico-práticas*, pois considerava que as “armas da crítica” precisavam adquirir um poder material transformador da realidade, penetrando nas massas, donde a noção e a exigência marxiana de uma *práxis revolucionária*.

A questão relevante, portanto, não é saber se é legítimo incluir o trabalho na *práxis*. A questão é saber se existe alguma separação entre *práxis* e trabalho que resista a uma operação de cesura entre teoria e prática, e se há alguma *práxis* emancipatória capaz de sobreviver enquanto tal sob a figura dessa cisão. A resposta positiva a esta questão conduz ao volitismo, inscrito em um politicismo de talhe moral. Esta não é, seguramente, a teoria de Marx e muito menos pode ser a sua noção *dialética* da *práxis*.

Na filosofia marxiana, a recepção da *práxis* resulta da lida crítica com o idealismo ativo, revolvido no confronto com o materialismo feuerbachiano. Embora em Feuerbach não se possa propriamente falar de *práxis*, pois nele o trabalho e a política não desempenham papel algum, Hegel é o primeiro dos grandes filósofos a conferir *ao trabalho*, ainda que idealisticamente, como trabalho do conceito ou da consciência-de-si, um lugar de dignidade efetiva na história da filosofia.

3 RECEPÇÃO DE HEGEL E ESTRANHAMENTO MATERIAL

Embora alguns autores se reportem também a outros textos, como os *Princípios da filosofia do direito*, para se referirem à *práxis* em Hegel, Karel Kosik (1989, p. 205) está entre os que preferem destacar a *Fenomenologia do espírito*, afirmando que a dialética do senhor e do escravo é “o modelo fundamental da *práxis*”, uma vez que nesta se efetivam as possibilidades do processo ontocriativo do homem na abertura ativa para a realidade em geral.

Na fenomenologia hegeliana da luta pelo reconhecimento, entra em cena o conceito do *trabalho* – e o trabalho do *conceito* –, que cumprirá, nessa dialética, a mediação central do processo da autoconstituição humana. Hegel (1992) ilustra que o escravo, por temer a morte, aferra-se em sua condição egoísta de ser natural. Porém, no trabalho, aprende sobre si e sobre a natureza, que ele passa a dominar e transformar. Assim, o seu ser-para-outro, isto é, para-o-senhor, chega à auto consciência de seu ser-para-si como negatividade infinita, ou seja, como quem funda e transforma o mundo ao mesmo tempo em que se forma/educa a si mesmo.

Malgrado o viés espiritualista, essa filosofia evidencia um caráter inerentemente ativo, como o próprio Hegel (2004, p. 125, 89) ressaltou ao firmar que a essência do espírito é fundamentalmente *ação*. Ele é o seu próprio produto e trabalho. E nessa energia ativa do espírito, o homem é e se faz em sua própria atividade.

A recepção marxiana dessas ideias de Hegel ficou especialmente marcada nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, que Marx redigiu no seu exílio em Paris, lugar onde também ocorreu o seu primeiro contato vivo com o movimento operário. Os *Manuscritos* são a primeira obra marxiana na qual o trabalho desempenha o papel de categoria articuladora central. Neles, Marx recebeu as teses de Hegel sobre o trabalho com elogio e crítica.

Na parte elogiosa, ressaltou a negatividade da dialética hegeliana e a importância nela concedida ao trabalho, que Marx tomará como a forma ativa de engendramento e exteriorização das forças genéricas do homem na história:

A grandeza da *Fenomenologia* hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação como desobjetivação, como exteriorização e suprassunção dessa exteriorização; é que compreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como resultado de seu *próprio trabalho*. (MARX, 2004, p. 123, grifos do autor).

Na parte crítica, ressaltou que Hegel teve o defeito, como pensador idealista, de reconhecer e tratar o trabalho só no modo abstratamente espiritual, e não como trabalho real em condições materiais efetivas. Hegel,

diz Marx, confundiu *objetivação* com *estranhamento*. Por isso, para a dialética hegeliana, o fim do estranhamento – visto como o mundo que faz face à consciência – só pode ser o fim da objetividade, o fim idealista da supressão (*Aufhebung*) da matéria pelo espírito ou pensamento puro.

Segundo Richard Bernstein (1979, p. 53), essa leitura que Marx faz da *Fenomenologia* dá a chave para compreender o papel que a práxis desempenhará em seu pensamento. De fato, é nesse contexto que Marx contrapõe as potencialidades do ser genérico humano, que qualifica como universal, como autoconsciente e livre, à sua negação pelas condições materiais do trabalho estranhado⁶.

Isso engendra uma práxis como *dialética da negatividade*. De um lado, a negatividade ‘ontológica’, na qual o ser genérico converte a natureza a si, humanizando-a pelo trabalho; de outro, a negatividade crítico-prática, revolucionária, que recusa o estranhamento nesse trabalho em favor da emancipação humana. A luta por essa emancipação, assim, como comunismo em devir, será o movimento da negação da negação, diretiva que orienta e desfêcha esta exposição.

Nos *Manuscritos*, Marx apresenta o processo do estranhamento em quatro momentos, que se abatem sobre o trabalho humano: estranhamento do objeto, na produção, do ser do homem e dos homens entre si.

Na primeira forma, Marx (2004, p. 80) considera que “o objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor”, o que significa que o trabalhador não se apropria nem faz usufruto do objeto produzido. E, na medida em que o operário não é possuidor de sua produção, precisa vender-se a si mesmo para sobreviver⁷. Por isso, Marx diz que o trabalho não produz só objetos como mercadorias; produz também o homem como uma mercadoria, “o ho-

⁶ Adota-se a sugestão de verter o termo positivo *Entäusserung* por *exteriorização* ou *alienação*, e o negativo *Entfremdung* por *estranhamento*, seguindo as traduções dos *Manuscritos de 1844* por Jesus Ranieri, no Brasil (MARX, 2004), e por Norberto Bobbio, na Itália (MARX, 1970).

⁷ Na sua obra posterior, Marx distinguirá entre venda do trabalho e da força de trabalho, corrigindo seu ponto de vista por uma passagem de Hegel. Citando o § 67 dos *Princípios da filosofia do direito*, afirma n’*O capital* que o operário moderno só vende sua força de trabalho por tempo determinado, pois se a vendesse integralmente, transformar-se-ia de homem livre em escravo (MARX, 1989b, p. 188). Para um esclarecimento didático da questão, ver Engels (1987, p. 7-17).

mem na determinação da *mercadoria* [...], como um ser *desumanizado* tanto *espiritual* quanto corporalmente.” (MARX, 2004, p. 92-93).

A segunda forma do estranhamento aparece na observação de Marx sobre que ela não se dá apenas no resultado da produção, mas também “dentro da própria *atividade produtiva*”, pois, se o produto do trabalho é estranhado do operário, implica que “a produção mesma tem de ser a exteriorização ativa, a exteriorização da atividade, a atividade da exteriorização” (MARX, 2004, p. 82) que, nesse viés, se fixa *fora* e não retorna ao trabalhador. Em tal situação, Marx afirma que o trabalho é externo ao homem; não faz mais parte do seu ser. Torna-se uma potência estranha cuja objetivação o enfrenta e anula, onde o operário se acha estranhado de sua própria atividade vital.

A terceira forma do estranhamento é deduzida por Marx das duas primeiras. O ser genérico é o ser que se objetiva no trabalho, um ser que é, nos termos de Marx, “universal e livre”. Primeiro, esta “universalidade do homem aparece precisamente na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo *inorgânico*, tanto na medida em que ela é um meio de vida imediato, quanto na medida em que ela é o objeto/matéria e o instrumento de sua atividade vital” (MARX, 2004, p. 84). Segundo, “no modo da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma *species*, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem.” (MARX, 2004, p. 84). Para Marx (2004, p. 85), “o engendrar prático de um *mundo objetivo*, a *elaboração* da natureza inorgânica, é a prova do homem enquanto um ser genérico consciente, isto é, um ser que se relaciona com o gênero enquanto sua própria essência ou [se relaciona] consigo enquanto ser genérico.” (Grifos do autor).

Entretanto, ocorre que, pelo estranhamento do objeto, a relação do homem com a natureza tornou-se estéril, sem frutos, donde o homem acha-se dela apartado e, assim, extraviado da universalidade de seu ser humano-natural. Estranhado de sua própria atividade, não age livre nem a dirige conscientemente. Isto posto,

o trabalho estranhado faz, por conseguinte: do *ser genérico do homem*, tanto da natureza quanto da faculdade genérica espiritual dele, um ser *estranho* a ele, um *meio* da sua existência *individual*. Estranha do homem o seu próprio corpo, assim como a natureza fora dele, tal

como a sua essência espiritual, a sua essência *humana*. (MARX, 2004, p. 85, grifos do autor).

A quarta forma do estranhamento é apontada por Marx como decorrente das três primeiras, uma vez que o objeto produzido não pertence ao operário e este se encontra estranhado de sua atividade e de seu ser genérico. Isso implica haver um estranhamento na própria relação inter-humana, isto é, na *forma mesma* da relação dos homens entre si. “Se sua atividade (do trabalhador) lhe é martírio, então ela tem de ser *fruição* para um outro e alegria de viver para um outro.” (MARX, 2004, p. 86). Porém, o *outro* não figura aí como expressão de uma filosofia moral *abstrata*. Ao contrário, Marx denuncia justamente a *base* ‘antiética’ fundamental do capitalismo, que radica *socialmente* na apropriação privada do trabalho excedente e que, na verdade, revela-se como um problema entre classes sociais.

Para Marx, a capacidade de ideação e projeção difere o trabalho humano de qualquer outro modo de produção animal, porque os animais produzem somente segundo as leis da espécie, ao passo que o homem produz também de acordo com as leis da beleza. Mas o trabalho é de tal significação para o homem que o estranhamento dessa atividade auto constitutiva do ser social pode reduzir o humano à sua condição meramente animal, a de um ser de rudes necessidades que só se sente à vontade nas suas atividades biológico-naturais, como comer, beber, reproduzir-se, abrigar-se, e não em sua atividade genuinamente humana, que é o trabalho.

Hegel resolveu isso afirmando a universalidade do espírito contra a autonomia da natureza subjetiva no homem. Marx, numa moldura materialista, resolverá afirmando a potencial universalidade do homem real contra a sua negação pelo trabalho estranhado. Por isso, de certo modo, torna-se central o embate da terceira forma do estranhamento, onde está em jogo a dialética da negação e afirmação do gênero humano enquanto tal.

4 SER GENÉRICO E ATIVIDADE: DIFERENÇA COM FEUERBACH

O conceito marxiano de ser genérico não é a retomada do ideal originário de uma suposta ‘natureza humana’ extraviada pelo estranhamento.

Ao contrário, sob a vigência do estranhamento esse conceito fazia a situação histórica do homem não emancipado, e arranca a sua crítica não de um saudosismo do passado (ou de um modelo originário de homem), mas sim do homem negado nas condições presentes, e também do futuro, ou seja, das ricas potencialidades (históricas, não metafísicas) que o homem guarda em si, mas que estão obliteradas pelas relações da sociedade regida pela propriedade privada. Mesmo mais tarde, nos quadrantes de sua chamada ‘obra econômica’, Marx se referirá à superação do capitalismo como o fim da pré-história humana.

Não obstante, como observou Ruy Fausto (1983, p. 236), passou-se muito precipitadamente da ideia de um continuísmo *tout court* entre a obra do jovem e do velho Marx para uma exclusão pura e simples que rotula a primeira – desde a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* – como uma obra moralizante e exclusiva ou, ao menos, predominantemente feuerbachiana, desconhecendo nela a força – e mesmo a sutileza – da presença hegeliana, bem como elementos fundamentais do caráter materialista crítico da obra de Marx.

Ora, o conceito de ser genérico em Marx é mediado pela categoria da atividade, do trabalho, o que o soergue às dimensões do ser social e da historicidade. E é Marx quem o diz explicitamente⁸, deixando claro que o caráter do ser genérico é dado pela atividade humana, seja a *teórica*, consciente, seja a *prática*, de elaboração da natureza, isto é, o trabalho. É honesto admitir que a contraposição entre essência e existência humana, presente nos *Manuscritos*, guarda um registro lógico feuerbachiano⁹. Porém, é evidente que a reconceituação anterior do ser genérico não se encerra, nem pode advir do quietismo prático, inativo, de Feuerbach. E, constando nos *Manuscritos*, tal diferença compromete a virtual objeção de que ela viceje somente na primeira tese sobre Feuerbach, ao tempo da *Ideologia alemã*, obra que teria rompido com a elaboração marxiana anterior.

A propósito, com vistas a distinguir o conceito de gênero humano de Marx do de Feuerbach, Mészáros argumenta que a razão das *Teses*

⁸ Conforme já referido: “no modo da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma species, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem”. E “o engendrar prático de um *mundo objetivo*, a *elaboração* da natureza inorgânica, é a prova do homem enquanto um ser genérico consciente.” (MARX, 2004, p. 84, 85).

⁹ Sobre essa última questão, ver Vázquez (1986, p. 415-419).

sobre Feuerbach estarem quase todas contidas nos *Manuscritos*, mas sem referências críticas explícitas a Feuerbach, deriva-se da esperança momentânea de Marx de trazê-lo para a “causa de uma crítica radical prática da sociedade”, o que explica a razão de ter escrito a Feuerbach, à época da redação dos *Manuscritos*, uma carta em que afirmava que o conceito de ser genérico deste havia dado um fundamento filosófico ao socialismo por conter um conceito de sociedade (MÉSZÁROS, 1981, p. 212-213). Carta essa que Feuerbach, diga-se de passagem, nunca respondeu. Nem mudou a sua atitude indiferente à ação política, frustrando as expectativas de Marx.

Mesmo Giannotti, que sobrevaloriza a influência de Feuerbach e minoriza a de Hegel nos textos marxianos de Paris, sustentando uma leitura na maior parte oposta a que aqui se apresenta, afirma que “Marx nunca aderiu totalmente a Feuerbach, jamais se conformando à estoica resignação ensinada por essa filosofia” (GIANNOTTI, 1985, p. 116). E cita uma carta a Ruge datada de março de 1843 – portanto, anterior aos *Manuscritos* –, na qual Marx já ressaltava: “Para mim, os aforismos de Feuerbach não estão certos num ponto, pois dão muita importância à natureza e pouca à política” (MARX apud GIANNOTTI, 1985, p. 117). E completava isso observando “que, no entanto, essa é a única aliança pela qual hoje em dia a filosofia pode se tornar verdade” (MARX, 1975) – detalhe que reforça o argumento anterior de Mézáros.

A presença do materialismo de Feuerbach, especialmente sua expressão naturalista – da qual Marx questiona a unilateralidade, não o valor –, é decisiva para a distinção de Marx frente a Hegel, mas a práxis afasta a perspectiva marxiana da filosofia de Feuerbach ainda mais do que da de Hegel. E isso, como visto, não depende só dos *Manuscritos de 1844*. Nem das posteriores *Teses sobre Feuerbach*, nas quais a categoria da práxis exerce papel central na crítica a esse autor. O tema da práxis já era candente entre os jovens-hegelianos de esquerda, que desejaram levar adiante o ativismo crítico e mesmo ultrapassar os limites do sistema ‘meramente teórico’ do mestre. August von Cieszkowski sintetizou o novo programa em seus *Prolegômenos à historiosofia*, de 1838, defendendo que a filosofia precisava tornar-se prática, influenciar na vida social e apanhar a verdade no terreno

da atividade concreta¹⁰. A Marx caberá dar a essa práxis uma dimensão revolucionária, o que está além da perspectiva de Cieszkowski, restrita a um desenvolvimento evolucionário e não revolucionário do hegelianismo (LOBKOWICZ, 1967, p. 195).

5 PRÁXIS REVOLUCIONÁRIA, TOTALIDADE E VIR-A-SER

Demarcando contra a oposição entre teoria e prática, bem como contra posições estereotipadas ou hierarquizadas do materialismo e do idealismo, porque abstratas frente às mediações efetivas da sociabilidade concreta, Marx (2004, p. 111) escreve nos *Manuscritos*:

Subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e sofrimento perdem a sua oposição apenas quando no estado social e, por causa disso, a sua existência enquanto tais oposições. Vê-se como a própria resolução das oposições *teóricas* só é possível de um modo *prático*, só pela energia prática do homem e, por isso, a sua solução de maneira alguma é apenas uma tarefa do conhecimento, mas uma *efetiva* tarefa vital que a *filosofia* não pôde resolver, precisamente porque a tomou *apenas* como tarefa teórica. (Grifos do autor).

A essa formulação acrescenta, ainda, que “a verdadeira práxis é a condição de uma teoria efetiva e positiva” (MARX, 2004, p. 145). São passagens em que ressoa sinteticamente o conteúdo das *Teses sobre Feuerbach*, nas quais resplandece a noção marxiana de *práxis revolucionária*, num contexto que se insinua como uma explicitação tardia da crítica ao convite que Feuerbach não (cor)respondeu ao tempo da redação dos *Manuscritos*:

O principal defeito de todo o materialismo até aqui (incluído o de Feuerbach) consiste em que o objeto, a realidade, a sensibilidade, só é apreendido sob a forma de *objeto ou de intuição*, mas não como *atividade humana sensível*, como *práxis*, não subjetivamente. Eis porque, em oposição ao materialismo, o aspecto *ativo* foi desenvolvido de maneira abstrata pelo idealismo, que, naturalmente, desconhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis – realmente distintos dos objetos do pensamento: mas não apreende a própria atividade humana como atividade *objetiva*. Por isso, em *A essência do*

¹⁰ “Tornar-se uma filosofia prática, ou melhor, uma filosofia da atividade prática, da ‘práxis’, que exerça uma influência direta sobre a vida social, desenvolver a verdade no domínio da atividade concreta, tal é a função que deverá desempenhar a filosofia no futuro.” (CIESZKOWSKI apud CORNU, 1965, p. 110).

cristianismo, considera apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano [...]. Eis porque não compreende a importância da atividade “revolucionária”, “prático-crítica”. (MARX, 1989c, p. 11-12, grifos do autor).

E, na sexta das *Teses*, Marx deixa claro, de uma vez por todas, que a essência humana outra coisa não é senão o “conjunto das relações sociais”, assim como já afirmara nos *Manuscritos* que a história da indústria e o seu devir pelo trabalho constituem o “livro aberto das forças humanas essenciais”. Contudo, a suspeita de que os *Manuscritos* contrabandeiam uma conceituação metafísica é inseparável da desconfiança de serem eles um texto moralista, que contraporía sub-repticiamente um ideal ético-antropológico abstrato contra o fato condenável do seu extravio. Realmente, se efetivas, essas duas falhas não escapariam de uma falta articulada para com a própria dialética, uma porque carente de história e outra porque fora da totalidade concreta.

Em seu estudo sistemático dedicado à gênese e à história da noção marxista de práxis revolucionária, no qual faz um inventário dos conceitos de teoria e prática na tradição filosófica de Aristóteles a Marx, passando por Hegel e os jovens hegelianos, Nicholas Lobkowitz argumenta que a despeito de Marx precisar recorrer, para fazer a crítica, a certa comparação lógica da situação do homem estranhado frente a um ‘valor’ ou ‘ideia’ oposta a tal realidade, ainda assim

nem Hegel nem Marx medem o “estado estranhado” do homem em relação a uma natureza humana trans-histórica ou a um futuro “predeterminado logicamente”. Em vez disso, eles o medem frente à potencialidade humana revelada no próprio fenômeno do estranhamento, em vista de um potencial humano que, embora inicialmente surgido em um estado estranhado, permite vislumbrar uma possibilidade até então desconhecida da suprema autorrealização humana. (LOBKOWICZ, 1967, p. 315).¹¹

Com efeito, sequer a dialética seria possível se o jogo dos opostos – reais ou irrealis, apenas pensados – não o fosse. Como a *crítica* poderia enfrentar o real sem nenhuma referência projetiva, que pudesse consti-

¹¹ A respeito de uma justificação deste ponto em Hegel, ver Chatelet (1972, p. 154-155). Sem adentrar ao detalhamento disso, convém apenas observar que a aversão de Hegel ao *dever-ser* é de tal força que seu texto chega a sugerir conservadorismo. Contudo, é sabido que essa *filosofia* não pode ser *compreendida* apenas pela dedução de rasas avaliações político-ideológicas, tal como muitas vezes foi e é tratada, inclusive por marxistas.

tuir a *sua* força negativa, transformadora? Contudo, uma coisa é sobrepor um princípio moral abstrato, que julga sua gênese e ação acima das contradições para regular o mundo por aproximação à sua idealidade formal pré-determinada; outra coisa é perspectivar uma negatividade deduzida de uma potência entrevista no seio da própria contradição, onde a negação presente deixa intuir indícios de sua superação no futuro. É a velha questão da anterioridade e da verdade do *ser* frente ao *dever-ser*¹², com a qual desde precocemente já o Marx estudante se deparou, enquanto lia os idealistas alemães, conforme escreveu em carta ao seu pai.

Analisando o trânsito que vai da crítica radical à prática revolucionária em Marx, Richard Bernstein (1979, p. 65) observa que, “em muitas etapas de sua trajetória, Marx insistiu em que só mediante a compreensão e a crítica do que ocorre no presente pode-se chegar a compreender quais são as possibilidades reais para a sociedade”. Não por menos, em sua obra Marx recusou os modelos pré-definidos dos socialistas utópicos e escreveu na *Ideologia alemã*, com Engels, que o comunismo não é um *ideal* para onde o mundo *deva ir*, mas o processo real que supera o estado de coisas atual, cujas condições resultam dos pressupostos presentes (MARX; ENGELS, 1989, p. 52). E isto não está ausente nos *Manuscritos*.

Embora tal passagem não costume ser citada, muito menos com valor *metodológico*, Marx não deixou de se referir ao seu ‘ponto de partida’ nesses escritos. Num recado claramente distintivo não só frente aos economistas, mas válido também para os contratualistas, que são acostumados a pressupor indivíduos livres à margem da história e da sociedade, método que a teoria política de Hegel já havia superado, Marx (2004, p. 80) anotou: “Não nos desloquemos, como [faz] o economista nacional quando quer esclarecer [algo], a um estado primitivo imaginário. Tal estado primitivo nada explica. Ele simplesmente empurra a questão para uma região nebulosa, cinzenta.” Em seguida, Marx anuncia partir do exame de um fato social-econômico *presente*: as condições do trabalho estranhado.

Do ponto de vista dos fundamentos teóricos, afinal, já nos *Manuscritos* Marx não trilhava só os caminhos de um materialismo filosófico, como perfilava os do materialismo histórico, assinalando, desde o “Prefácio”,

¹² Trata-se de uma crítica ao formalismo que abrange tanto a *teoria do conhecimento* quanto a *ética*, que Hegel lega à sua posteridade (ADORNO, 1974, p. 19) e que Marx herdará na sua dialética materialista.

que “no presente escrito a conexão da economia política com o Estado, o direito e a moral será tomada em consideração apenas na medida em que a economia política toma em conta *ex professo* esses assuntos” (MARX, 1970, p. 3), a partir do que estabelece, no interior avançado da obra, a tese de que “religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte, etc., são apenas formas *particulares* da produção e caem sob a sua lei geral” (MARX, 2004, p. 106). E a análise das categorias econômicas pressupõe a práxis produtiva material como base indissociável da concepção histórica da sociedade.

Contudo, Lukács (1989, p. 41) enfatizou corretamente que a explicação histórica marxista se distingue da ciência burguesa não pelo acento na causalidade econômica, mas pelo ponto de vista da *totalidade*. E é neste âmbito que se pode compreender o que em Marx significa *análise do presente*. Nos *Manuscritos* Marx concebe que o caráter *social* é o caráter de todo o movimento, mesmo daquele que se realiza solitariamente no trabalho intelectual. Teoria e práxis inscrevem-se necessariamente no complexo das mediações da sociabilidade concreta. Isto não é igual a dizer tudo, ou englobar tudo, para dizer nada. Isto é compreender o real *dialeticamente*, onde o concreto figura como a síntese de múltiplas determinações. Não existe totalidade sob a figura de uma única determinação, ou de uma determinação unilateral, isto é, não social, o que faria o concreto decair ao nível do abstrato, no sentido hegeliano de imediatez. Isso é positivismo, não dialética.

É por isso que a crítica de Marx nunca aceitou o emparedamento arbitrário do objeto analisado por um juízo formal abstrato. Já em sua tese doutoral de 1841, sobre os atomistas gregos, Marx recusou a crítica do argumento ontológico de Santo Anselmo por Kant, que arguia que de táleres imaginários não se poderiam derivar táleres socialmente reais. Ao contrário de Feuerbach (FAUSTO, 1983, p. 239, 246), Marx não avalizou o limite formal dessa tese objetando que os homens contraíram dívidas com os deuses justamente por obra do aspecto imaginário. Afinal, como explica Kosik (1989, p. 223) em sua *Dialética do concreto*, os deuses não são pedaços de madeira. São relações sociais.

Mesmo com a diferença de ter por objeto o ideal revolucionário, Marx, como Hegel, não está interessado em dizer como o mundo *deve ser*, mas sim o que ele *é*. Ou melhor, Marx quer compreender o real pela totalidade do seu *vir-a-ser*. Como exemplo significativo pode-se citar a sua

crítica à religião. Já na *Introdução à crítica da Filosofia do Direito de Hegel* ele se refere à religião como coração de um mundo sem coração, afirmando que a miséria religiosa expressa a miséria real e que, portanto, a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica. O mesmo tom usará contra as abstrações políticas de Bruno Bauer em *A questão judaica* e nas *Teses sobre Feuerbach*, acusando este de não ver que a religião é um produto social, que deve tanto ser compreendido em sua contradição terrena quanto *nela* revolucionado praticamente.

Marx segue aí, dialeticamente, o primado ontológico-social do *ser* e histórico do *vir-a-ser* frente a qualquer domínio autônomo da *ética* ou do *dever-ser*. É uma questão que toda a tradição dialética digna deve reconhecer. Não por acaso Lukács, que intencionou escrever uma ética, julgou imperioso o cuidado de precedê-la por uma ontologia. E Max Horkheimer, num dos primeiros textos da Teoria Crítica, retomou de modo límpido a divisa de que

a teoria dialética não faz a sua crítica a partir da mera ideia. Já em sua figura idealista, ela refutou a representação de algo bom em si mesmo, que é simplesmente colocado em confrontação com a realidade. Ela não julga de acordo com o que está fora do tempo, mas conforme o que está no tempo. (HORKHEIMER, 1980, p. 160).

A expressão “figura idealista” da dialética, vale dizer, é uma lembrança da contenda de Hegel contra Kant, autor que representa a crítica pelo “algo bom em si mesmo”, julgando de “fora do tempo”. Na mesma direção, em seção que analisa a práxis face ao ser genérico e ao estranhamento, Richard Bernstein (1979, p. 83) reforça que “Marx não começa com uma imagem ou norma do que deve ser para em seguida criticar o que é à luz daquela norma. Sua posição (como a de Hegel) é severamente crítica dessa tendência kantiana.” É que Hegel ultrapassa a antidialética separação burguesa entre o *ethos*, aplicável só ao indivíduo, e a objetividade social, reduzida a coisa empírica (ADORNO, 1974, p. 71). E o rechaço da ética abstrata de Kant, como demonstrou Lukács (1972, p. 162), está determinado pela nova atitude de Hegel, que passa a pensar a filosofia, malgrado sua torção lógica idealista, a partir dos problemas reais do indivíduo na sociedade burguesa.

No *modus operandi* marxiano, o estranhamento se reflete sobre uma exteriorização estranhada, portanto sobre o universo de teoria e prá-

xis, retirando, assim, do círculo restrito à moral, problemas e atitudes como os relativos ao egoísmo, etc. Em sua crítica a Max Stirner, Marx e Engels (1980, p. 17) são explícitos quanto a isso:

os comunistas não pregam, de modo algum, qualquer espécie de *moral*, coisa que Stirner faz o mais que pode. Não propõem aos homens qualquer exigência moral, tal como amai-vos uns aos outros, não seiais egoístas, etc.; sabem perfeitamente, pelo contrário, que o egoísmo, assim como o devotamento é uma das formas e, em certas condições, uma forma necessária, da afirmação dos indivíduos. (Grifos do autor).

Contra qualquer posicionamento moralista ou ético abstrato, Marx ressalta que já o materialismo francês mais remoto pressupunha a ideia de que “os crimes não deverão ser castigados no indivíduo, mas [devem-se] sim destruir as raízes antissociais do crime e dar a todos a margem social necessária para exteriorizar de um modo essencial a sua vida.” (MARX; ENGELS, 2003, p. 150).

Em debates polêmicos que se referem a questões de violência ou de justiça social, é a contextualização ontológico-societária ou o tratamento isolado do problema – isto é, condenação do indivíduo para eximir a sociedade da crítica – que separam até hoje as interpretações e práticas entre esquerda e direita. Contudo, nas últimas décadas, uma esquerda cada vez mais institucionalizada e negligente com a reflexão séria sobre a dialética, acuada pela crise da experiência socialista internacional, aceitou passiva e convenientemente contrabandar para o interior do seu ideário certo neokantismo conservador¹³, desaprendendo grandemente a pensar a ética no interior do irrevogável cenário concreto dos sujeitos sociais em luta, preferindo, muitas vezes, resolvê-la pela pregação de valores morais. É o que Alain Badiou (1995, p. 27-28) chamou de “ideologia ‘ética’ contemporânea”, que não raro passou a ver, não mais nas forças da opressão de classe, mas nas próprias tentativas emancipatórias dos oprimidos, a verdadeira fonte do mal, protótipos de sistemas autoritários.¹⁴ O diagnóstico

¹³ Reflete-se aí o que, um século antes, preconizou Eduard Bernstein, o introdutor do revisionismo evolucionista na socialdemocracia alemã: negar a dialética para reformar a teoria marxista à luz de um retorno à ética de Kant. Para uma análise crítica desse tema, ver Andrade (2006).

¹⁴ Para uma aplicação dessas ideias a um problema recente na política brasileira, ver Fraga (2007).

desse engano da consciência crítica demanda retomar os árduos meandros e liames de uma dialética redentora da teoria e da prática transformadoras.

6 NEGATIVIDADE DIALÉTICA E EMANCIPAÇÃO COMO NEGAÇÃO DA NEGAÇÃO

Na obra em que analisa sistematicamente a dialética em Marx, Mario Dal Pra (1971, p. 191) destaca que o substancial “que Marx pretende salvar da ‘dialética do pensamento puro’ é precisamente a ‘dialética da negatividade como princípio motor e gerador’”, porque ela pressupõe tanto o processo da *objetivação* como o da *supressão do estranhamento*. Entrementes, como visto, após a inversão materialista de Feuerbach, Marx irá buscar uma negatividade que ressalve a emancipação do homem objetivo do trabalho produtivo real, e não a suprassunção mística desse real na ideia, como queria a concepção de estranhamento de Hegel.

Norberto Bobbio observa que nessa formulação em que cumprimenta a *Fenomenologia* hegeliana¹⁵, Marx aceita a tese de Hegel de que a *negatividade* é a mola da história, que essa história enquanto autoprodução do homem é um *processo*, e que esse processo se constitui na *passagem* do estranhamento à sua supressão, com um ritmo que designa a dinâmica da própria *dialética*. Neste sentido, Bobbio (2006, p. 136-137) afirma que “seja qual for a ideia que Marx alcançou da dialética, é certo que a concepção que ele tem da história é uma concepção dialética.” Não, portanto, qualquer concepção a quem desta.

Do ponto de vista ontológico do ser social, isto é, do processo de objetivação em si, a práxis nutre-se de um duplo, porém articulado fundamento: o *sensível*, de um lado e, de outro, a *atividade criadora*, estimulada pelas necessidades que ela transforma (LEFEBVRE, 1979, p. 32) e recria infinitamente. O trabalho nega a ‘abstração pura’ da *natura naturata* para criar uma natureza humanizada. Nisto, não só a história, como o conhecimento e a compreensão da história, decorrem da práxis, da atividade humana, o que torna inteligível a oitava tese de Marx sobre Feuerbach, na qual escreveu que “toda vida social é essencialmente *prática*”; e que “todos os mistérios que levam a teoria para o misticismo encontram sua solução racional na práxis humana e na compreensão dessa práxis.” (MARX,

¹⁵ Conferir passagem citada no início da seção “Recepção de Hegel e estranhamento material”, deste texto.

1989c, p. 14). Nesta direção, reencontrando elementos da história da filosofia, é boa a síntese de Kosik (1989, p. 201-202):

A práxis é a esfera do ser humano. Neste sentido, o conceito de *práxis* constitui o ponto culminante da filosofia *moderna*, a qual, em polémica com a tradição platônico-aristotélica, colocou em evidência o autêntico caráter da criação humana como realidade ontológica. A existência não é apenas “enriquecida” pela obra humana; na obra e na criação do homem – como em um processo ontocriativo – é que se manifesta a realidade, e de certo modo se realiza o acesso à realidade. (Grifos do autor).

Do ponto de vista emancipatório, da supressão do estranhamento, trata-se, todavia, de uma filosofia crítica e negativa de tudo o que impede o pleno desenvolvimento da potencialidade humana, ou seja, é uma *práxis da negatividade dialética inscrita no movimento contraditório da totalidade social*. Só em tal condição ela pode se portar frente ao estranhamento com vistas à emancipação positiva do gênero humano. É uma *práxis* pela qual o ser social nega não exatamente o que *o* nega, mas o que nega o desabrochar da potência do seu *vir-a-ser*, um ser aberto ao devir infinito da riqueza de suas necessidades e capacidades. Nesta perspectiva, verdadeiramente, pode-se dizer que “conhecer o humano é liberar suas potencialidades no *vir-a-ser*.” (LEFEBVRE, 1979, p. 24). E não deduzi-lo de engenharias utópicas futuras, que ignoram o crivo da contradição dialética na história, ou de um lugar imaginário primitivo, que Marx desqualificou como nebuloso e cinzento, ou da pregação moral que quer ensinar aos homens como devem agir, ao invés de buscar compreender por que eles agem como agem.

É, enfim, a senda aberta por Cieszkowski, de apreender a verdade no solo da atividade concreta, como história que se desdobra pelas criações do trabalho e pelas lutas sociais, onde a sociedade humana devém pela *práxis* revolucionária que transforma o existente, negando a *práxis* que nega o homem no trabalho estranhado. É um processo inscrito na esfera da totalidade e da negatividade dialética intrínseca às suas contradições – revolucionária sim, mas não extrínseca.

Afinal, como esclarece Marcelo Fernandes de Aquino (2007, p. 11), “o procedimento dialético não é um procedimento formal em que uma forma lógica é aplicada a um conteúdo que lhe é exterior. Ele traduz

a lógica intrínseca do conteúdo, o dinamismo de sua própria inteligibilidade.” Muito embora deva ser ressalvada a diferença de que a dialética marxiana descarta a *identidade* idealista entre pensar e ser, ou entre sujeito e objeto. A filosofia de Marx é o materialismo crítico e histórico justamente por defender a prioridade aberta da “lógica da coisa” frente à predeterminação da “coisa da lógica” – que ele ironizou como o “dinheiro do espírito” – e por não abrir mão da atividade humano-sensível transformadora.

De certa forma, desde a *Introdução à crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, a ideia de uma classe capaz de emancipar todas as classes carrega a herança materialmente invertida da negação da negação. Contudo, em sua densa pesquisa sobre a formação do materialismo histórico, Mario Rossi adverte que a ideia da negação da negação em Marx não é expressão de um automatismo lógico e fechado, tal como aparece em Hegel. Em Marx, argumenta ele, “a negação da negação não possui um valor *conclusivo*, circular, como se poderia dizer em termos hegelianos, *não possui um sentido hegeliano*, senão que significa simplesmente, literalmente, supressão de uma condição de estranhamento, de negação.” (ROSSI, 1971, p. 404). Nos *Manuscritos*, por sinal, Marx (2004, p. 114) escreve que “o comunismo é a posição como negação da negação, e por isso o momento *efetivo* necessário da emancipação e da recuperação humanas [...], mas o comunismo não é, como tal, o termo do desenvolvimento humano.”

O objetivo deste texto é outro e o aqui demonstrado não intenciona sugerir que a armadura conceitual e lógica dos *Manuscritos* seja comparável a de *O capital*, nem que esta se reduza a um simples desdobramento do que naquela já estaria contido. E Althusser tem razão na crítica que desfecha aos usos humanistas moralizantes dos *Manuscritos*, que se prestam, antes, a formulações de fundo metodológico conservador do que a procedimentos efetivamente dialéticos e transformadores. Mas outra questão, muito diversa, é em tal crítica arrolar que os *Manuscritos* se reduzam, eles próprios, malgrado sua posição política, a uma resolução ‘*teórica*’ daquela mesma órbita. Aqui se esboçam razões contrárias a tal entendimento, cujo equívoco parece ser maior do que o dos leitores moralistas do jovem Marx. Porque estes não ficam com a dívida de recorrer com tanta distinção a alguns aspectos da dialética, deixando de lado outros não menos relevantes. Embora resultando de um respeitável esforço analítico,

que diferença dialético-metodológica substantiva há em minorar o valor da noção de práxis, ou a distinção teórica teoria e práxis, para falar em “prática teórica”, se a obra do próprio Marx é classificada disjuntivamente como *política* – isto é, *prática* –, de um lado, e *teórica*, de outro?¹⁶

Em *O capital* Marx não parte *metodologicamente* do homem porque toma a verdade histórica sob o domínio do capital como uma totalidade negativa, ou, como observou Hans Flickinger (1984, p. 17), o reprimido na análise marxiana madura da crítica da economia política é aquilo que o próprio capital excluiu em seu processo de dominação. Se os *Manuscritos* estão muito perto de uma análise do homem, o que é verdade, ao menos o efetuam pela apreensão do homem *negado*, como ressaltou Ruy Fausto. E isso é significativo. Afinal, o “anti-humanismo teórico” de que falou Althusser não deixa de se encontrar com o “humanismo prático” na obra econômica de Marx, como demonstram os *Grundrisse*: “se se despoja a riqueza de sua limitada forma burguesa, que é a riqueza senão a universalidade das necessidades, capacidades, gozos, forças produtivas, etc., dos indivíduos, criada no intercâmbio universal?” O que, senão um processo no qual o homem “não busca permanecer como algo devindo senão que está no movimento absoluto de devir” (MARX, 1989a, p. 447-448).

Os *Manuscritos* não elidem, portanto, um *modus operandi* nuclear da dialética, que faz valer, em ambos os momentos da obra marxiana, a ideia do comunismo como um processo de *negação da negação* e de emancipação do homem – outro não é, com certeza, o interesse de fundo da crítica de Marx à irracionalidade heterônoma do capital. Pode-se naturalmente questionar o aqui argumentado. No entanto, esta interpretação tem a vantagem de permitir a alternativa de repotencializar a radicalidade crítica dos *Manuscritos*, separando-os do humanismo ético, desarmando, assim, essa corrente por dentro. Isso é melhor do que conceder que o sentido dos *Manuscritos* autoriza o seu uso mais axiológico do que dialético.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme argumentado neste ensaio, a *negatividade* constitui o *fundamento metodológico* do movimento da práxis marxiana, que informa

¹⁶ Para uma crítica dessa posição manifesta, dentre outros, em Althusser (1979), ver Bermudo (1975, p. 297).

tanto sua dimensão ontológico-societária quanto sua perspectiva revolucionária. Essa práxis histórico-dialética funda-se numa concepção *ativa* do ser genérico, que neste *conceito central* dos *Manuscritos* exclui qualquer ideia de retorno, pós-estranhamento, para uma suposta essência antropológica perdida. À dialética marxiana interessa compreender *o que é* em seu vir-a-ser histórico e contraditório. O seu caminho é o árduo terreno da imanência do concreto, tanto mais porque no lugar da idealidade do sujeito especulativo, ela pressupõe as mediações da realidade do ser objetivo.

Em seu interesse emancipatório, a práxis marxiana não se vale da positividade exterior de nenhum dever-ser. A sua tarefa está imersa em negar tudo o que impede o pleno desenvolvimento das ricas potencialidades que se insinuem, malgrado o poder do estranhamento, na história do gênero humano. A *dialética da negatividade* que orienta essa práxis é, enfim, como Marx escreveu em *O capital*, um escândalo e um horror, porque na compreensão positiva do existente ela pressupõe a compreensão da sua negação. Por isso ela não é essencialista, nem moral, nem descritiva! Ela é, precisa e justificadamente, como Marx a descreveu: “crítica e revolucionária”. É desse ponto de vista dialético – o da negatividade em andamento enquanto processo aberto de um ser objetivo, o ser social – que cabe falar em práxis e humanismo nos *Manuscritos de 1844*.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. *Tres estudios sobre Hegel*. 2. ed. Madrid: Taurus, 1974.
- ALTHUSSER, L. *A favor de Marx*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- ANDRADE, J. E-J. *O revisionismo de Eduard Bernstein e a negação da dialética*. 2006. 262 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- AQUINO, M. F. Apresentação. In: SANTOS, J. H. *O trabalho do negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 11-14.
- ARENDT, H. *A condição humana*. 11. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- BADIOU, A. *Ética: um ensaio sobre a consciência do mal*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

- BENSUSSAN, G.; MERCIER-JOSA, S. Praxis. In: _____; LABICA, G. (Dir.). *Dictionnaire critique du marxisme*. 3. éd. Paris: Quadrige; PUF, 1999. p. 908-912.
- BERMUDO, J. M. *El concepto de praxis en el joven Marx*. Barcelona: Península, 1975.
- BERNSTEIN, R. J. *Praxis y acción: enfoques contemporaneos de la actividad humana*. Madrid: Alianza, 1979.
- BOBBIO, N. *Nem com Marx, nem contra Marx*. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.
- CALVET DE MAGALHÃES, T. Ação e poder em H. Arendt e J. Habermas. *Ensaio*, São Paulo, n. 15/16, p. 185-200, 1986.
- CHATELET, F. *Logos e práxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- CORNU, A. *Carlos Marx, Federico Engels: del idealismo al materialismo histórico*. Buenos Aires: Platina; Stilcograf, 1965.
- DAL PRA, M. *La dialéctica en Marx*. Barcelona: Martinez Roca, 1971.
- ENGELS, F. Introdução à edição de 1891. In: MARX, Karl. *Trabalho assalariado e capital*. São Paulo: Acadêmica, 1987. p. 7-17.
- FAUSTO, R. *Marx: lógica e política*. São Paulo: Brasiliense, 1983. Tomo 1.
- FLICKINGER, H. G. O sujeito desaparecido na teoria marxiana. *Filosofia política*, Porto Alegre, v. 1, p. 9-24, 1984.
- FRAGA, P. D. O PT e o extravio ético. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, n. 68, 2007. Disponível em: <<http://www.espacoacademico.com.br/068/68fraga.htm>>. Acesso em: 10 jul. 2011.
- GIANNOTTI, J. A. *Origens da dialética do trabalho: estudo sobre a lógica do jovem Marx*. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 1985.
- HABERMAS, J. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Ed. 70, 2011.
- HEGEL, G. W. F. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2004.
- _____. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992. Parte 1.
- HORKHEIMER, M. Filosofia e teoria crítica. In: BENJAMIN, W. et al. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril, 1980. p. 155-161. (Os Pensadores).
- HUNDERTMARK-SANTOS MARTINS, M. T. *Die 'falschen Freunde': portugiesisch-deutsch, deutsch-portugiesisch; Os 'falsos amigos': português-alemão, alemão-português*. Tübingen: Niemeyer, 1995.
- KOSIK, K. *Dialética do concreto*. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- LEFEBVRE, H. *Sociologia de Marx*. Rio de Janeiro: Forense, 1979.

LOBKOWICZ, N. *Theory and practice: history of a concept from Aristotle to Marx*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1967.

LUKÁCS, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. 3. ed. Barcelona; México: Grijalbo, 1972.

_____. *História e consciência de classe: estudos de dialética marxista*. 2. ed. Rio de Janeiro; Porto: Elfos; Escorpião, 1989.

MARX, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: Grundrisse 1857-1858*. 16. ed. Coyoacán: Siglo XXI, 1989a. V. 1.

_____. *Letter from Marx to Arnold Ruge*. Dresden, 13.mar.1843. S. 1.: International Publishers, 1975. Disponível em: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/letters/43_03_13.htm>. Acesso em: 10 jul. 2011.

_____. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Tradução de Norberto Bobbio. Torino: Einaudi, 1970.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus J. Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *O capital: crítica da economia política*. 13. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989b. Livro 1, V. 1.

_____. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã I: Feuerbach*. 7. ed. São Paulo: Hucitec, 1989c. p. 11-14.

_____.; ENGELS, F. *A ideologia alemã I: Feuerbach*. 7. ed. São Paulo: Hucitec, 1989.

_____.; _____. *A ideologia alemã II: crítica da filosofia alemã mais recente na pessoa dos seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão na dos seus diferentes profetas*. 2. ed. Lisboa; São Paulo: Presença; Martins Fontes, 1980.

_____.; _____. *A sagrada família: ou crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. São Paulo: Boitempo, 2003.

MÉSZÁROS, I. *Marx: a teoria da alienação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

ROSSI, M. *La génesis del materialismo histórico*. Madrid: Alberto Corazón, 1971. V. 2.

TOSI, G. Aristóteles e a escravidão natural. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 15, p. 71-100, 2003.

VÁZQUEZ, A. S. *Filosofia da práxis*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

XARÃO, F. *Política e liberdade em Hannah Arendt: ensaio sobre a reconsideração da vita activa*. 2. ed. rev. amp. Ijuí: Ed. Unijuí, 2013.

EMANCIPAÇÃO E REVOLUÇÃO: CRÍTICA À LEITURA LUKACSIANA DO JOVEM MARX¹

Armando Boito Jr.

1 INTRODUÇÃO

Vamos abordar um assunto muito explorado, mas o faremos de uma maneira que, se não é absolutamente original, possui duas particularidades.

Existe um grande número de textos criticando a tese de Louis Althusser que sustenta existir uma ruptura epistemológica entre os escritos de juventude e a obra de maturidade de Marx. Contudo, são raros os textos criticando as debilidades, os impasses e a superficialidade da tese concorrente, isto é, aquela que afirma existir uma continuidade – feitas ressalvas

¹ Este artigo retoma a palestra proferida no campus da Unesp de Marília por ocasião do *Seminário Internacional Teoria política do socialismo* realizado agosto de 2013. Uma versão ligeiramente distinta deste texto foi publicada na revista *Crítica Marxista* número 36 (<http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista>). Agradeço aos colegas presentes em Marília pelas observações e críticas apresentadas e particularmente a João Quartim de Moraes que leu comentou a versão inicial do texto.

menores – entre os escritos juvenis de 1843 e 1844 e a obra de maturidade. É justamente essa tese que pretendemos criticar aqui.

Ademais, o nosso pequeno escrito abordará o problema de um ângulo pouco explorado. Ele não trata de questões de filosofia e nem o seu autor tem formação filosófica. Os filósofos lançaram muita luz sobre a história das ideias de Marx, tanta luz que – diríamos – acabou ofuscando o olhar dos sociólogos e dos cientistas políticos. Ora, esses últimos também têm muita coisa a dizer sobre a história das ideias marxistas. Assim, esclarecemos desde já que este nosso texto não vai tratar da dialética, do materialismo, do método, de Hegel, de Spinoza ou de outros temas mais próximos da filosofia. Estamos interessados em analisar alguns conceitos sociológicos e políticos presentes nos escritos de juventude, conceitos que György Lukács e vários autores brasileiros discípulos seus identificam com conceitos que estão presentes, na verdade, apenas na obra de maturidade. Referindo-se ao Estado, esses autores estabelecem uma equivalência entre o conceito de *Estado político*, presente nos textos de 1843, e o de *Estado capitalista*, presente na obra de maturidade; tratando da mudança social, estabelecem uma equivalência entre o conceito de emancipação e o de revolução; finalmente, reportando-se às ideias e valores, apresentam como sinônimos os conceitos de alienação, de fetichismo e de ideologia. Essas equivalências, que julgamos arbitrárias, permitem a esses autores transitar livremente, ou mediante pequenas retificações, dos escritos de juventude para a obra de maturidade de Marx ou, caminhando em sentido inverso, dessa para aqueles.

O texto que pretendemos criticar é um texto fundador de György Lukács sobre a matéria. Trata-se do ensaio intitulado “O jovem Marx – sua evolução filosófica de 1840 a 1844” (LUKÁCS, 2009). Esse ensaio não é recente, mas está muito presente na conjuntura teórica do Brasil atual. Ele foi escrito no longínquo ano de 1955, porém apenas muito recentemente ele foi publicado no Brasil. Essa difusão tardia não ocorre apenas no mercado editorial brasileiro. Na França, o texto de Lukács também é de publicação recente – 2002. Nas edições brasileira e francesa do trabalho de Lukács, as apresentações feitas pelos seus editores fazem referência crítica à tese da ruptura epistemológica de Louis Althusser.

Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto, que apresentam a edição brasileira do texto de Lukács, fazem referências críticas sóbrias à tese de Althusser (COUTINHO; PAULO NETTO, 2009, p. 10); já Jean-Marie Brohm, prefaciador da edição francesa desse mesmo ensaio, lança mão de um estilo carregado: “Como se vê, Lukács se opunha aqui de maneira antecipada às elucubrações de Louis Althusser e de seus discípulos que pretendiam, em nome da ruptura, lançar os textos do jovem Marx no inferno pré-marxista.” (BROHM, 2002: p. 20, tradução nossa). Não direi nada sobre a sintomática metáfora religiosa que brotou tão espontaneamente da pena desse autor. Porém, para esclarecer o leitor adiante que, de minha parte, entendo sim que os conceitos de *Estado político*, *emancipação política*, *emancipação humana*, *alienação* e seus correlatos, presentes nos escritos de 1843-1844, são, de fato, pré-marxistas.

2 CRÍTICA AO MÉTODO DE LEITURA DE LUKÁCS

György Lukács reconhece que há diferenças teóricas entre os escritos do jovem Marx e a obra de maturidade. Essas diferenças distinguem, principalmente, o jovem Marx de 1841-1842 do Marx da maturidade. Lukács aponta, também, as diferenças políticas, reconhecidas por quase todos os estudiosos da matéria – a começar por Auguste Cornu (1958) – entre os dois períodos de Marx: ele teria transitado de uma posição democrática revolucionária para uma posição comunista. A polêmica se instaura na caracterização e análise da mudança teórica que teria ocorrido na passagem dos escritos de juventude para a obra de maturidade e, particularmente, na análise da relação dos escritos de 1843-1844 com a obra de maturidade. Lukács considera – e é aí que incidirá a nossa crítica – que os escritos dessa fase última fase já trazem aquilo que ele chama de “concepção de mundo” de Marx, “concepção de mundo” que ele irá “aprofundar no plano filosófico, econômico e histórico” no período de maturidade (LUKÁCS, 2009, p. 179).

O método de leitura de Lukács concebe a história das ideias de Marx, principalmente a partir de 1843, como uma *evolução sem ruptura*. Ele fala de uma evolução na qual cada uma das fases prenunciaria, embriologicamente, a fase seguinte, para qual a fase anterior teria de, necessariamente, evoluir. Na verdade, o pensamento de Marx estaria, desde 1842,

num processo evolutivo de fases encadeadas e sucessivas que deveria levar, *necessária e obrigatoriamente*, ao materialismo histórico.

No início de 1842, Marx – ao identificar-se com Feuerbach, por um lado, e, por outro, ao propor uma crítica da filosofia do direito de Hegel – tomou o caminho que, nos anos seguintes, irá levá-lo inevitavelmente à fundação do materialismo histórico. A partir desse momento, seu caminho solitário para além dos resultados mais importantes da filosofia alemã [...] não pode mais ser freado. (LUKÁCS, 2009, p. 133).

Temos, aí, portanto, uma concepção teleológica dura da evolução do pensamento do jovem Marx. O processo, cujo final já está contido em germe no próprio começo, é concebido, fundamentalmente, como uma sucessão de ideias que vão se aperfeiçoando ou se desenvolvendo e sempre sem ruptura. Lukács se coloca do ponto de vista da obra de maturidade e, a partir daí, examina os textos de juventude. Esse procedimento, que peca pelo anacronismo, permite apresentar os conceitos dos escritos juvenis como ancestrais deste ou daquele conceito ou tese da obra de maturidade. Esse método, característica daquilo que Althusser denominou método de leitura analítico-teleológico (ALTUSSER, 1965), comete anacronismos que transparecem numa terminologia característica: “germe”, “embrião”, “não ainda”, “anuncia”, “desemboca” etc. O palavreado indica que tudo se passa como se o jovem Marx tivesse, desde o início de 1842, iniciado um caminho sem volta para o materialismo histórico.

O procedimento além de teleológico pode, também, ser denominado “analítico” num sentido específico. De fato, esse método de leitura destaca e isola um ou outro elemento da obra de juventude e o aproxima, arbitrariamente, de outro elemento, também devidamente destacado e isolado, da obra de maturidade. Não deixa de ser surpreendente ver Lukács, o teórico que tanto insiste na ideia de totalidade, proceder desse modo: separar o conceito do contexto teórico no qual ele foi produzido e no qual ele adquire sentido para transportá-lo para outro contexto que lhe é estranho. Esse procedimento leva Lukács a uma compreensão errônea, porque superficial, dos conceitos analisados. Lukács procede assim de uma maneira geral. Iremos, contudo, tomar para a crítica a equivalência que ele estabelece entre o par conceitual “emancipação política/emancipação humana”, presente nos escritos de 1843 e 1844, e o par “revolução burguesa/

revolução comunista”, que é característico da obra de maturidade de Marx e que já está presente no *Manifesto do partido comunista* escrito em 1847.

Por último, merece destaque o fato de que a concepção que informa esse método de leitura ser inevitavelmente idealista: na medida em que cada etapa do pensamento contém, em germe, a etapa seguinte para a qual caminham inevitavelmente, as condições econômicas, políticas e sociais, ou seja, aquilo que se passa além do mundo das ideias não pode encontrar lugar na explicação da formação do materialismo histórico. Tudo se passa no terreno da filosofia. Essa crítica poderia parecer injusta porque Lukács refere-se ao encontro de Marx com o movimento operário no ano de 1843 em Paris e afirma que esse encontro foi importante. Porém, tal afirmação é vã. Tal encontro não tem – e não pode ter dado o caráter teleológico que Lukács atribui à história das ideias de Marx – nenhum lugar teoricamente fundamentado na explicação da evolução do pensamento do jovem Marx.

3 EMANCIPAÇÃO E REVOLUÇÃO: A LEITURA DE LUKÁCS DA *QUESTÃO JUDAICA*

Lukács comete anacronismo ao identificar, de um lado, o conceito de emancipação política, presente no ensaio do jovem Marx *Sobre Questão judaica* (MARX, 1982, 2010), com o conceito de revolução burguesa e, de outro lado, ao identificar o conceito de emancipação humana, também presente na *Questão judaica*, com o conceito de revolução comunista. Sustenta que a diferença entre tais formulações seria apenas “terminológica” e não conceitual.

O ensaio sobre ‘A questão judaica’ contém a crítica a Bruno Bauer. [Marx] aponta para a distinção fundamental entre emancipação política e emancipação humana: a primeira é apenas um progresso no interior ‘do atual ordenamento do mundo’, enquanto a segunda, a emancipação humana, pressupõe, ao contrário, a negação ‘da autoalienação humana’ e, portanto, um ordenamento fundamentalmente novo da sociedade. Ainda que inicialmente na terminologia do ‘humanismo real’ de Feuerbach, Marx expressa aqui a oposição entre os resultados da revolução burguesa e da revolução socialista; desse modo, ele chega ao terreno a partir do qual podem ser reveladas as contradições internas da sociedade burguesa. (LUKÁCS, 2009, p. 165-166).

“Marx anuncia aqui, com toda clareza, a compreensão de que a emancipação política (ou seja, a revolução burguesa) cria apenas uma democracia formal, que proclama direitos e liberdades que não podem existir realmente na sociedade burguesa.” (LUKÁCS, 2009, p. 167).

Sergio Lessa (2007) e Carlos Nelson Coutinho (2011, p. 60, 62-63) estabelecem, seguindo Lukács, a mesma identificação. Ora, para identificar a emancipação política com a revolução burguesa e a emancipação humana com a revolução comunista (ou socialista) é preciso elidir todo o contexto teórico no qual esses conceitos fazem sentido. E a leitura de Lukács faz exatamente isso. Vejamos qual é o contexto teórico no qual se inserem os conceitos que estamos discutindo. Esse contexto é balizado pelas noções de “Estado político” e de “sociedade civil”.

É a concepção hegeliana de sociedade civil que modela esse escrito do jovem Marx sobre a política e o Estado (SAES, 1998). No texto da *Questão judaica*, a sociedade, longe de ser a sociedade capitalista atravessada por conflitos de classe, é a sociedade civil concebida como o terreno no qual agem indivíduos egoístas e isolados em concorrência. A sociedade é o terreno do particularismo: de culturas, profissão, de propriedade, de religião. Quanto ao Estado, tal conceito é distinto tanto do conceito de Estado de Hegel, que opunha ao particularismo da sociedade civil o universalismo do Estado – a burocracia como “classe universal” – quanto do conceito de Estado burguês apresentado no *Manifesto do partido comunista*².

Porém, se entre o conceito de Estado do jovem Marx e o conceito de Estado do *Manifesto* a diferença conceitual reflete uma ruptura no nível da própria problemática teórica, o mesmo não se dá quando comparamos o conceito de Estado do jovem Marx com o conceito hegeliano de Estado. Isso porque, embora não se identifique com o conceito de Estado de Hegel, o jovem Marx permanece prisioneiro da problemática hegeliana do Estado: ele o concebe, tal qual Hegel, como uma instituição separada da sociedade civil (SAES, 1998).

Até a terminologia do jovem Marx é indicativa disso: ele usa a expressão “Estado político”, justamente para indicar a condição do Estado

² Para os conceitos hegelianos de Estado e sociedade civil ver Hegel (1940), Marcuse (1969) e Lefebvre e Macherey (1984).

moderno que dera origem a uma burocracia especializada na atividade de governar e supostamente separada da sociedade (civil). E o jovem Marx toma essa separação formal – as instituições do Estado se distinguindo, diferentemente do que ocorria no feudalismo, das instituições econômicas e sociais – como uma separação real, na qual a burocracia de Estado representaria, apenas, os interesses dela própria. Ora, é claro que no *Manifesto do partido comunista* o Estado é, diferentemente, um “comitê executivo” dos interesses comuns da classe capitalista. Ou seja, o Estado está “unido” a parte da sociedade – sociedade qualificada, agora, como capitalista, e não como “sociedade civil” – e “separado” de outra; “unido” à classe capitalista e “separado” da classe operária ³.

Apesar da herança da problemática hegeliana, o jovem Marx, contudo, qualifica o conteúdo do Estado de um modo diferente do de Hegel. O Estado seria uma instituição que, longe de representar a razão e a liberdade, apenas simularia, por oposição à sociedade civil onde os homens estão entregues à luta de todos contra todos, uma comunidade humana imaginária corporificada no coletivo de cidadãos. Essa é uma diferença política importante, mas uma diferença que cabe dentro da problemática hegeliana do Estado que consiste em separar essa instituição da sociedade (“civil”). É aqui que interfere, nesse escrito do jovem Marx, o humanismo feuerbachiano como já demonstraram inúmeros estudiosos da matéria.

Na denúncia do jovem Marx segundo a qual a sociedade civil é o local da “luta de todos contra todos”, está suposta, como base da crítica moral ao individualismo e ao egoísmo contido em tal denúncia, a defini-

³ Utilizamos aspas em “unido” e “separado” porque esses termos opostos são apropriados para refletirmos sobre a teoria do Estado do jovem Marx de 1843, mas não para caracterizar o conceito de Estado do *Manifesto*. Se recorremos a tais termos é apenas para indicar, ainda que de modo impreciso, a distância que separa o conceito de Estado presente na *Questão judaica* do conceito de Estado do *Manifesto*. O Estado capitalista não está rigorosamente unido a nenhuma classe social e tampouco separado de qualquer uma delas. O que ele faz é organizar os interesses políticos da burguesia separando-se *formalmente* da classe burguesa (direito igualitário e burocracia profissional) e negar o interesse político do proletariado, incorporando alguns interesses econômicos dessa classe social. O que é certo e indubitável é que o Estado capitalista não está separado da sociedade, ao contrário do que pensava o Marx de 1843-1844 com o seu conceito de Estado político. Lukács pode, contudo, fazer a aproximação entre os conceitos de Estado burguês e Estado político pela boa e simples razão que ele próprio concebe o Estado burguês como separado da sociedade, isto é, ele sucumbe à problemática hegeliana – e burguesa – do Estado. Isso não aparece de forma desenvolvida no seu texto, porém inúmeras vezes esse autor afirma que a separação entre sociedade civil e Estado é uma tese hegeliana e marxista (LUKÁCS, 2009, p. 153-154, 165, 167, 171 e 175). Outra impropriedade, que está ligada a anterior, consiste em promover uma equivalência entre a análise que o jovem Marx faz do Estado político, como manifestação invertida e falseada da essência humana (= vivência ilusória, por parte dos indivíduos alienados, do congraçamento comunitário no Estado), com a análise marxista e leninista que destaca os aspectos formais da democracia burguesa. (LUKÁCS, 2009, p. 167).

ção feuerbachiana da essência humana. Em sua essência, o ser humano seria, segundo o autor de *A essência do cristianismo* (FEUERBACH, 1997) amor, vontade e razão. Feuerbach desenvolve essa sua metafísica humanista sempre acentuando o atributo humano do amor ao próximo, colocando-o acima do atributo da vontade e da razão. Podemos resumir isso, afirmando que, para Feuerbach, o homem aspiraria, acima de tudo, a uma vida em conagração comunitária com os seus semelhantes.

De resto, o jovem Marx não esconde, no texto *A questão judaica*, sua dívida para com Feuerbach. Deixa claro, com metáforas e comparações, que a sua análise da alienação do homem egoísta da sociedade civil no Estado – entidade imaginária e ilusoriamente comunitária – replica a análise da alienação religiosa que Feuerbach realiza tratando da religião cristã. Do mesmo modo que na análise de Feuerbach os homens projetam sua essência na religião e passam a viver aqueles que seriam os próprios atributos do gênero humano – o amor, a vontade e a razão – como se fossem atributos da divindade, assim também, impedidos de realizar sua essência comunitária na sociedade civil, onde os indivíduos seriam obrigados a travar a luta de todos contra todos, os homens a projetariam e, ao mesmo tempo, a perderiam na comunidade imaginária representada pelo coletivo abstrato de cidadãos criado pelo Estado. A sociedade civil é uma somatória de indivíduos alienados, isto é, de seres humanos que perderam sua própria essência ao projetarem-na no Estado.

Foquemos no exame do conceito de emancipação. Como é que esse conceito se insere no contexto teórico do jovem Marx da *Questão judaica*? Do seguinte modo: a emancipação política é exatamente a criação daquilo que o jovem Marx denomina o Estado político, entidade separada – realmente e não apenas formalmente – da sociedade (civil), e a emancipação humana é a recuperação da essência humana perdida devido à alienação – a projeção da aspiração pela vida comunitária no Estado.

O termo emancipação política vem bem a calhar: ele indica que a modificação é apenas política. Para usar a terminologia da *Questão judaica*, o Estado antigo ou pré-moderno é um “não-Estado”, um “Estado incompleto”, “deficiente”, “cristão”, “teológico” e “despótico”. O Estado político é o “Estado como Estado”, o “Estado real”, o “Estado completo”, o “Estado pleno”, o “Estado livre” e “democrático”. O jovem Marx reco-

nhece, de passagem, que a transição do primeiro Estado para o segundo é um avanço, mas considera-o insuficiente por manter a alienação religiosa e política do ser humano. Do mesmo modo que Feuerbach queria, por intermédio da pregação filosófica, reformar as consciências para que elas percebessem a natureza humana da divindade, isto é, passassem a expressar diretamente a essência humana sem a necessidade do intermediário divino, o Marx da *Questão judaica* deseja reformar as consciências para que os homens assumam os seus próprios negócios e não mais alienem a sua força política no Estado. A emancipação humana é a recuperação da essência humana perdida na religião e no Estado.

Isabel Monal, em um artigo esclarecedor publicado em *Crítica Marxista* n. 16 (MONAL, 2003), evidenciou a existência de uma tríade conceitual que resume a metafísica humanista dos escritos do jovem Marx de 1843-1844. Essa tríade seria composta pelas noções de a) essência humana, b) alienação e c) emancipação humana. O homem teria uma essência que seria dada pelo amor, pela aspiração ao conagraçamento comunitário. Por alguma razão – razão que essa teoria não julga necessário explicar – a sociedade impede o homem de viver de acordo com essa sua essência. A sociedade estaria em contradição com a natureza dos seus elementos componentes. Tal fato levaria o homem a projetar sua essência em instituições como a religião (FEUERBACH, 1997) e o Estado (jovem Marx). Temos aí a alienação: o homem projeta a sua essência para fora de si mesmo e, ao fazê-lo, perde-a ou a degrada. A emancipação humana é o ato por intermédio do qual o homem alienado recupera a sua essência. Ela é a resolução da contradição entre essência e existência por intermédio de um movimento de retorno. O paradoxo é que o homem volta a ser algo que, de fato, ele nunca foi, embora sempre devesse ter sido. Não que a emancipação humana permita o surgimento do “homem novo”, homem do qual nos falaram os grandes revolucionários do século XX; o que ela faz é trazer à luz o homem verdadeiro e único, o homem de sempre, nem velho nem novo, isto é, aquele que, estranhamente, nunca existiu.

Como seria possível estabelecer, então, uma equivalência entre as duas emancipações (política e humana) e as duas revoluções (burguesa e comunista)? Ao contrário do conceito de emancipação política, o conceito de revolução burguesa não é um fenômeno exclusivamente político

e tampouco o conceito de revolução comunista é, ao contrário do que ocorre com a emancipação humana, o retorno a algo anterior. A revolução burguesa é apresentada, já no *Manifesto do partido comunista*, como uma mudança ampla, econômica, política e social, que libera o crescimento de forças produtivas até então desconhecidas. A mudança política, que é parte desse processo, é uma mudança importante, mas ela é obra de uma classe, a burguesia, que se apodera do poder de Estado por intermédio da luta (de classes) contra a aristocracia feudal.

Tampouco, e apesar das aparências, a ideologia do Estado capitalista moderno poderia ser identificada à comunidade imaginária dos cidadãos tal qual essa ideia é apresentada na *Questão judaica*. A ideia de alienação política do jovem Marx não pode ser vista como o germe daquilo que a obra de maturidade conceberá como ideologia política burguesa. Na alienação, temos todos os indivíduos humanos alienando sua essência no Estado; na ideologia política burguesa, determinados indivíduos são beneficiados, em detrimento de outros, pela ideologia do Estado como representante do interesse geral, ideologia que oculta a natureza de classe dessa instituição.

A revolução comunista do *Manifesto* também é pensada como fruto da luta de classes, isto é, da luta da classe proletária contra a classe capitalista e se afirma que, tal qual a revolução burguesa no passado, a revolução comunista irá dar novo impulso às forças produtivas. A revolução comunista não é apresentada como a recuperação, num movimento circular, da essência humana perdida – a noção de essência humana não só não é utilizada no *Manifesto*, como é explicitamente criticada, e de maneira áspera, no último capítulo dessa obra⁴. Essa revolução é concebida como resultado da luta de classes.

⁴ No terceiro capítulo do *Manifesto*, intitulado “Literatura socialista e comunista”, que é uma primorosa análise do discurso ideológico, Marx e Engels, falando do socialismo alemão, escrevem: “Nas condições alemãs, a literatura [socialista] francesa perdeu toda significação prática imediata e tomou um caráter puramente literário. Aparecia apenas como especulação ociosa sobre a realização da essência humana. [...] Os literatos alemães [...] introduziram suas insanidades filosóficas no original francês. Por exemplo, sob a crítica francesa das funções do dinheiro, escreveram “alienação da essência humana”; sob a crítica francesa do Estado burguês, escreveram “superação do domínio da universalidade abstrata”, e assim por diante. [...] E como nas mãos dos alemães essa literatura tinha deixado de ser a expressão da luta de uma classe contra a outra, eles se felicitaram [...] por terem [...] defendido [...] não os interesses do proletário, mas os interesses do ser humano, do homem em geral, do homem que não pertence a nenhuma classe nem à realidade alguma e que só existe no céu brumoso da fantasia filosófica.” (MARX; ENGELS, 2005, p. 62-63) Essa crítica de Marx e Engels à metafísica humanista é, também, uma autocrítica de suas ideias e textos de juventude.

Emancipação num caso, revolução no outro: o conteúdo da mudança, o seu agente, os seus beneficiários e o seu resultado são diferentes no primeiro e no segundo conceito. A descontextualização dos conceitos – aquilo que denominamos “caráter analítico do método de leitura” – leva a um entendimento superficial dos seus conteúdos. É graças a esse erro de método que se chega a afirmar que tais conceitos seriam equivalentes.

4 A PALAVRA, A IDEIA E O DADO EMPÍRICO

O fato de esses conceitos todos (emancipação, revolução) terem algumas referências empíricas comuns – o Estado moderno, a Revolução Francesa – poderia ser visto como algo que legitimaria a leitura de Lukács. Contudo, é preciso, em primeiro lugar, distinguir a palavra (= significante) do conceito (= ideia) que ela indica e da coisa à quais ambos – palavra e conceito – se referem (= o dado empírico). Em segundo lugar, é necessário afirmar o primado do conceito (= ideia) quando a questão for a apresentação das concepções teóricas de Marx ou de qualquer outro autor. Quando Marx escreve as *palavras* “Estado político” em 1843-1844, como o faz na *Questão Judaica*, ele está se referindo ao *dado empírico* representado pela burocracia civil e militar e pelo parlamento nos países em que já havia ocorrido uma revolução burguesa (Inglaterra, França), isto é, ao mesmo dado empírico ao qual ele e Engels referir-se-ão ao escreverem a palavra Estado capitalista ou Estado moderno no *Manifesto* ou no *Dezoto do Brumário*.

Contudo, a ideia com a qual Marx caracteriza aquele dado empírico, isto é, o conceito de Estado, esse, como já indicamos, muda: de organismo separado da sociedade – Estado político – passa a ser concebido como organismo – Estado burguês – “unido” a uma parte da sociedade – a classe dominante – e “separado” de outra – a classe dominada. O conteúdo social do dado empírico (burocracia, parlamento) é, agora, outro – esse dado permanece como referência, mas é pensado de uma maneira nova. No caso da referência ao fato histórico conhecido como Revolução Francesa (dado empírico), para o jovem Marx de *A questão judaica*, essa revolução cumpriu a tarefa de separar a instituição estatal da sociedade (civil); para o Marx das obras históricas, esse mesmo episódio deve ser caracterizado de outra maneira: como o processo que permitiu a deposição da aristocracia

feudal do poder de Estado e a ascensão da burguesia à condição de classe dominante. A referência empírica permaneceu a mesma: os acontecimentos políticos na França do final do século XVIII, mas esses episódios são concebidos, agora, de maneira nova e com conceitos novos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A discussão conceitual que fizemos neste texto é uma crítica da concepção especulativa de essência humana, notadamente aquela que o jovem Marx de 1843-1844 tomou de Ludwig Feuerbach. Essa discussão não aborda a questão de saber se existem ou não atributos biológicos e psíquicos da espécie humana enquanto espécie animal que atravessariam diferentes modos de produção. De nossa parte, acreditamos que a enorme variedade de sociedades, valores, instituições e relações sociais existentes ao longo da história da espécie humana, variedade fartamente estudada por historiadores e antropólogos, indica que os elementos invariantes biológicos e psíquicos da espécie humana são de enorme plasticidade, permitindo, por isso mesmo, uma modelagem histórica muito variada. Essa constatação desautoriza a oposição rígida, genérica e especulativa, com a qual trabalhava o Marx de 1843-1844 influenciado por Feuerbach, entre essência humana (= conagraçamento comunitário) e existência humana (= egoísmo e luta de todos contra todos).

Convém mencionar em conclusão, que a discussão sobre a ruptura entre os escritos do jovem Marx e a obra de maturidade tem consequências teóricas e políticas amplas. Os autores que se apegam aos escritos de juventude de Marx têm uma concepção de socialismo e de transição diferente daqueles que mostram a ruptura promovida pela obra de maturidade. E a diferença entre uns e outros aparece também no terreno prático. A questão é a seguinte: os socialistas devem fazer apelo a todos os homens, indistintamente, para que superem a alienação política realizando a emancipação humana ou, diferentemente, devem organizar a classe operária para a luta contra a burguesia e pela implantação da sociedade socialista?

Publicamos a seguir uma tabela que resume a nossa análise e acrescenta alguns pontos.

Quadro comparativo de conceitos sociológicos e políticos da Questão Judaica e do Manifesto do partido comunista

Conceitos e teses	Questão judaica	Manifesto comunista
Sociedade	Indivíduos isolados, egoístas, em luta uns contra os outros, e alienados. Não vivem de acordo com a vocação do ser humano cuja essência impele ao conagraçamento comunitário. O texto silencia sobre dominação e a exploração no interior da sociedade.	Os indivíduos têm seus interesses e seus valores determinados pela sua inserção na estrutura econômica e social (aristocrata feudal, burguês, pequeno burguês, operário). Esses são interesses e valores de classe, que induzem a formação de agrupamentos coletivos em luta – a luta de classes. A dominação e a exploração de classe estruturam a sociedade.
Estado moderno	Estado político: realização ilusória do homem que projeta a sua essência na comunidade imaginária dos cidadãos criada pelo próprio Estado.	Estado burguês: comitê que organiza os interesses comuns da burguesia e desorganiza a classe operária.
Relação Estado/sociedade	Estado separado (formal e realmente) da sociedade	Estado “unido” com parte da sociedade (com a classe dominante) e “separado” de outra parte (da classe dominada)
Contradição	Essência humana X existência humana / Estado político X sociedade civil	Desenvolvimento das forças produtivas X relações de produção / burguesia X proletariado
Mudança social do século XVIII	Emancipação política com a criação do Estado político	Revolução burguesa e surgimento do capitalismo
Mudança social do século XIX	Emancipação humana: recuperação da essência humana alienada na existência. Fim da luta de todos contra todos e realização do conagraçamento comunitário.	Revolução proletária: sociedade comunista. Eliminação da propriedade privada, implantação da propriedade coletiva dos meios de produção, liberação do desenvolvimento das forças produtivas, fim das crises econômicas e elevação do padrão de vida do proletariado.
Agentes da mudança social dos séculos XVIII e XIX	Está suposto que é a filosofia e/ou os filósofos	Está explícita e desenvolvida a ideia de que são as classes sociais (primeiro a burguesia e, depois, o proletariado fabril).
Concepção de história	Circular: a emancipação humana leva à recuperação da essência previamente existente, mas que se encontrava alienada.	Movimento ascendente em espiral – desenvolvimento das forças produtivas, sucessão de diferentes formas de organização social.
Problemática	Pergunta mais geral: o que é o homem? Dispositivo conceitual: essência humana, alienação e emancipação humana.	Pergunta mais geral: o que é a história? Dispositivo conceitual: a sucessão de modos de produção propiciada pelo desenvolvimento das forças produtivas e pela luta de classes.

Fonte: Versão modificada da tabela publicada em Boito Jr.(2013, p. 52-53).

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, L. *Pour Marx*. Paris: François, 1965.
- BOITO JR, A. Emancipação e revolução: crítica à leitura lukacsiana do jovem Marx.. *Crítica Marxista* n. 36, p. 52-53, 2013.
- CORNU, A. *Karl Marx et Friedrich Engels*. Tome II. Du libéralisme démocratique au communisme: la Gazette Rhénane les Annales Franco-Allemandes – 1842-1844. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.
- COUTINHO, C. N. *De Rousseau a Gramsci*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____.; PAULO NETTO, J. Apresentação. In: LUKÁCS, G. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009. p. 7-14.
- FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. 2. ed. Campinas: Papyrus, 1997.
- LESSA, S. A emancipação política e a defesa de direitos. *Revista Serviço Social e Sociedade*. São Paulo: Cortez, n. 90, p. 35-57, jun. 2007.
- HEGEL, G. W. *Principes de la philosophie du droit*, Paris: Gallimard, 1940.
- LEFEBVRE, J-P.; MACHEREY, P. *Hegel et la société*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.
- LUKÁCS, G. O jovem Marx: sua evolução filosófica de 1840 a 1844. In: _____. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2009. p. 121-202.
- _____. *Le jeune Marx*. Paris: Edition de la Passion, 2002.
- MARCUSE, H. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Rio de Janeiro: Saga, 1969.
- MARX, C. Sobre la question judia. In: _____.; ENGELS, F. *Obras fundamentais: Marx, escritos de juventude*. México: Fondo de Cultura Economica.1982. p. 461-491.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto comunista*. Tradução de Alvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1998.
- MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MONAL, I. Ser genérico, esencia genérica en el joven Marx. *Crítica Marxista*, São Paulo, n. 16, p. 96-108, 2003.
- SAES, D. Do Marx de 1843-1844 ao Marx das obras históricas: duas concepções distintas de Estado. In: SAES, D. (Org.). *Estado e democracia: ensaios teóricos*. 2. ed. Campinas: Edições IFCH, 1998. (Coleção Trajetória).

PARTE III
PROLETARIADO E REVOLUÇÃO

ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE A CONCEPÇÃO DE PARTIDO EM MARX – 1843 A 1848

Anderson Deo

“Cada passo do movimento real
é mais importante do que
uma dúzia de programas”
(K. Marx – *Crítica ao Programa de Ghotá*)

1 INTRODUÇÃO

O título dessa comunicação poderia ser formulado com a seguinte indagação: há uma teoria do partido político na obra de Karl Marx? Na verdade, essa não é uma questão nova e contou com a contribuição de vários autores no transcorrer dos últimos cento e cinquenta anos¹. Poderíamos responder positivamente à questão que motiva este escrito, a partir do simples fato da publicação – se é que assim podemos qualifica-la –, em 1848, do *Manifesto do Partido Comunista*, de autoria de Karl Marx e Friedrich Engels².

¹ A temática esteve diretamente vinculada ao movimento revolucionário mundial, desde as formulações de Marx e Engels no século XIX, passando pelos escritos clássicos de Lenin, Rosa Luxemburg, Trotsky, Gramsci, Lukács, entre tantos outros ao longo do século XX.

² Partimos da hipótese da elaboração de uma teoria do partido na obra de Marx. No entanto, é importante reconhecer que muitas das suas análises resultaram de sua parceria intelectual com Engels. Aliás, nunca é demais afirmar que as contribuições deste último foram fundamentais à construção do pensamento marxiano, sobretudo a partir de 1843 (PAULO NETTO, 1981).

No entanto, se podemos afirmar que existe uma construção teórica sobre o partido político (seus princípios, fundamentos organizativos e sua função social) na obra marxiana – tese da qual compartilhamos –, duas questões que daí se desdobram nos parecem fundamentais: uma primeira que deve tratar de compreender a trajetória teórico-política de Marx, que o levou às formulações sobre a temática; e a segunda, consequência direta da anterior, diz respeito ao “tipo” de partido que o autor se propôs a construir/teorizar, qual seja, o partido da *perspectiva do Trabalho*, portanto, *revolucionário*. Estes dois núcleos argumentativos orientarão a análise que passamos a apresentar. Como exposto no título, nosso recorte se concentra no período específico de 1843/48, pois entendemos que este é o momento de construção categorial sobre a temática. Mas como procuraremos demonstrar, a problemática do partido e da revolução comunista extrapola o recorte temporal aqui proposto.

2 MARX: O PROCESSO DA TEORIA E A TEORIA DO PROCESSO

Há um elemento central na teoria marxiana que marca toda sua construção analítica a partir de 1842/1843: sua profunda e radical preocupação com a realidade material/concreta. Esta criativa preocupação não redundava num mero empirismo. Pelo contrário, procura combatê-lo, apontando-o como vulgarização da realidade, que falsifica a real materialidade das coisas, pois não capta a sua essência e a forma como esta se relaciona e se reproduz no fenômeno, tal como este se manifesta historicamente. A esse *processo* de compreensão do real, Marx denominou análise da *totalidade*, superando toda forma de vulgarização materialista, bem como, toda tradição idealista, radicalmente combatida pelo autor a partir de 1843³.

³ O debate sobre o momento de “inflexão” em Marx, que deu origem a uma teoria radicalmente nova, propriamente “marxiana”, ainda é candente e reproduz formas analíticas variadas na tradição marxista. Apoiamo-nos na leitura lukacsiana, que identifica os escritos de 1843/44 como momento desta inflexão, ao argumentar que a análise das “questões materiais” levaram Marx à formulação de um novo materialismo, cujo conceito de *totalidade* é fundamental (LUKÁCS, 2009). Porém, como apontado, esse é um debate controverso e como ponto de partida à discussão, recomendamos: Sampaio e Frederico (2009) e Frederico (1995), que argumentam que o momento de inflexão estaria entre as publicações de 1844 (Sobretudo Manuscritos econômico-filosóficos), pois a crítica de Marx à Hegel, de 1843, teria se apoiado nas teses feuerbachianas. Uma outra leitura propõe que o momento de inflexão seria em 1848, com o Manifesto Comunista, sendo que a gênese desta se encontraria na Ideologia Alemã (TEXIER, 2005). Em Chasin (1995), encontramos uma leitura apoiada na análise lukacsiana, mas que indica o caráter da *ontonegatividade* da política como um dos pontos de ruptura/inflexão, elaborado por Marx em 1843. Aproximam-se desta última, Tonet (1995) e Bensaïd (2010), ao argumentarem sobre os limites da “emancipação política”, bem como a defesa da “emancipação humana”, apontados por Marx já em 1843. Numa chave de leitura totalmente distinta, encontramos Pogrebinski (2009), argumentando que há uma *positividade* da política em Marx, que seria responsável, ao mesmo tempo, pela crítica ao velho conceito

A concepção de revolução comunista e dos instrumentos necessários à sua efetivação – ou seja, o partido revolucionário – resulta dessa nova proposição teórica, expressando uma síntese dialética que toma como referência as diversas experiências do movimento operário nos anos de 1840. Não se trata pois, de simples rearranjos ou composições teóricas a partir das várias correntes socialistas presentes naquele momento histórico, mas sim de uma elaboração que se origina *da e na* própria tradição das lutas da classe operária, a partir de sua concomitante análise, assim como seus desdobramentos históricos. Fundamental na análise marxiana é a forma como seu criador aprofunda e produz novos elementos de análise, na medida em que procura reproduzir o real – como *concreto pensado* –, debruçando-se sobre os processos históricos, tomando “parte na discussão sobre os chamados interesses materiais” (MARX, 1974b, p. 134).

Podemos afirmar que os primeiros vagidos dessa nova teoria social resultam da inquietude de um jovem crítico, democrata radical, diante da inexatidão e insuficiência dos sistemas filosóficos idealistas, sobretudo dos círculos identificados como “hegelianos de esquerda” – aos quais Marx se vinculava –, na sua tentativa de explicitação das contingências históricas. É o próprio autor que descreve como as discussões no Parlamento Renano sobre a questão da lenha, envolvendo os camponeses do Vale do Moselle, sobre o parcelamento da propriedade fundiária, sobre o livre comércio e a questão aduaneira, impeliram-no ao estudo e análise das questões econômicas (MCLELLAN, 1990, p. 67-72), bem como, à forma como estas se inter-relacionam aos fenômenos político-sociais, compondo a totalidade histórica.

Esse é o elemento central da teoria marxiana que aqui enfatizamos: o agudo senso crítico entre o *real concreto* e o *real pensado*, no seu movimento intrínseco que, por sua natureza contraditória, produz o novo historicamente, cuja compreensão deve refletir a relação entre a essência e aparência dos fenômenos (LENIN, 1983, p. 66), ou, dito de outra forma, deve captar a processualidade histórica – gênese, reprodução e superação.

Da mesma forma, este núcleo teórico se faz presente – como não poderia deixar de ser – nas formulações sobre o partido e sobre o conceito de revolução na obra marxiana. Para compreendermos o processo de sua

de democracia, e pela produção de um novo conceito, a partir de Spinoza: a verdadeira democracia seria aquela produzida não pelo Estado, mas sim pelo mundo real, a sociedade civil.

composição categorial, em seus fundamentos iniciais, dois momentos históricos são fundamentais, a saber: a revolta dos tecelões na Silésia, em 1844 e o caudal revolucionário de 1848.

3 O PARTIDO REVOLUCIONÁRIO COMO NECESSIDADE HISTÓRICA DO PROLETARIADO

Entre abril de 1842 e março de 1843, Marx atua na “velha” Gazeta Renana, ocupando a posição de redator-chefe a partir de outubro do primeiro ano. Essa publicação se caracterizava como um órgão de imprensa da assim chamada burguesia liberal renana, e contava com um núcleo de jovens hegelianos de esquerda como principais ideólogos (LÖWY, p. 2012, p. 53-56)⁴. Ao se posicionar sobre as tais “questões materiais”, Marx entra em rota de colisão com os financiadores do periódico e com a ordem política estabelecida na Renânia. Segundo McLellan (1990, p. 69),

Marx discute estas questões a partir de uma posição legal e política, sem muito detalhe social e histórico, e dizia que o Estado deveria defender as leis costumeiras contra a rapacidade do rico. Pois algumas coisas nunca podem se tornar propriedade privada de um indivíduo sem injustiça.

Mesmo que de forma superficial, legalista e, portanto, tomando apenas sua conotação política imediata, Marx toca num elemento central à discussão em tela: a transformação dos meios de produção em propriedade privada, que passam a subsumir os homens à sua lógica. No entanto, como afirmado, mesmo que de forma imediata, há nessa formulação um embrião de crítica, pois

[...] se qualquer violação da propriedade, sem distinção ou determinação mais precisa, é roubo, não seria toda a propriedade privada um roubo? Através de minha propriedade privada eu não estaria privando outra pessoa desta propriedade? Não violo assim o direito à propriedade? [...]. (MARX, 1971, p. 49 apud MCLELLAN, 1990, p. 69).

⁴ Löwy argumenta que a “*intelligentsia* jovem-hegeliana era recrutada sobretudo nas camadas médias” e que as divergências existentes entre estes jovens filósofos e a burguesia liberal renana forma relevadas a partir de “um terreno comum de oposição ao Estado prussiano burocrático-feudal”, até 1843, quando do rompimento total entre as divergentes posições (LÖWY, p. 2012, p. 53).

A crítica ao Parlamento Renano continua em outros artigos, e o periódico alcança crescente sucesso junto à opinião pública, provocando a reação do presidente da província (este ameaça processar Marx por seu artigo sobre o roubo da lenha). Em janeiro de 1843, outros dois artigos de nosso autor, sobre o empobrecimento dos viticultores do Vale do Moselle, além dos constantes protestos contra a censura imposta ao jornal, fazem com que as pressões do governo se intensifiquem. Tais objeções foram suficientes para provocar a saída do redator-chefe da Gazeta Renana. Antes de ser demitido, Marx se antecipa e apresenta sua renúncia em 17 de março (MCLELLAN, 1990, p. 72-74).

A partir de junho de 1843, as divergências com os antigos companheiros da esquerda hegeliana se aprofundam, percorrendo uma rota de colisão que se mostraria sem retorno. Os estudos e formulações elaboradas durante sua estadia em Kreuznack, a saber, *Crítica da filosofia do direito de Hegel* e *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, apresentam uma ruptura radical de Marx com a ideia de Estado enquanto expressão institucional da racionalidade, tal como propunha Hegel⁵. Outros escritos que marcam esse momento de inflexão ontológica na obra de Marx são: *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano”* e *Sobre a questão judaica*, ambos de 1844⁶; *Manuscritos econômico-filosóficos*, do mesmo ano⁷; *A sagrada família*, marcando a primeira parceria com Engels, em publicação de 1845; do mesmo ano, *Teses sobre Feuerbach*⁸; a redação, entre 1845/46, de *A ideologia alemã*⁹, esta última também com Engels; e a publicação, em 1847, da edição francesa de *Miséria da filosofia*.

⁵ Foge aos intentos desse trabalho o aprofundamento de tal discussão, bem como as possíveis influências feuerbachianas sobre o pensamento de Marx nesse momento, tal como apontado na nota 4. Importante lembrar que somente a “Introdução” fora publicada naquele momento, mais especificamente em 1844, na primeira e única edição dos *Anais Franco-Alemães*, editado em Paris.

⁶ O primeiro publicado nos números 63 e 64 do periódico *Vorwärts*, órgão de imprensa dos operários alemães na imigração. O segundo, também publicado nos *Anais Franco-Alemães*.

⁷ Também conhecidos como *Manuscritos de Paris*, só viriam a público em 1932, em publicação na União Soviética, graças ao trabalho de David Riazanov.

⁸ Escrito por Marx em 1845, foi publicado por Engels, que introduz algumas modificações no texto original, em 1888, como apêndice de sua obra *Ludwig Feuerbach e fim da filosofia clássica alemã*.

⁹ A descoberta dos manuscritos que compõe esta obra monumental data de 1921, também devido ao trabalho de D. Riazanov. Este fora responsável pela primeira edição do capítulo “I. Feuerbach”, publicado em alemão, em 1926. Para maiores detalhes sobre a complexa composição editorial da obra, ver Marx e Engels (2007), principalmente o item “Sobre a tradução”, de Rubens Enderle.

O conjunto de textos acima mencionados propõe uma profunda crítica da política e do Estado, cujas teses fundamentais são assim sintetizadas por Tonet (1995, p. 67):

- a. A sociedade civil como fundamento do ser social;
- b. A natureza contraditória da sociedade civil;
- c. A dependência ontológica do Estado em relação à sociedade civil;
- d. A natureza essencialmente opressora do Estado;
- e. A extinção do Estado como consequência da extinção do antagonismo de classes existente na sociedade civil;
- f. A impotência do Estado, por sua natureza, face aos problemas sociais;
- g. A natureza essencialmente paliativa de todas as políticas sociais;
- h. A determinação social do conhecimento;
- i. A limitação essencial da emancipação política;
- j. A natureza essencial da emancipação humana e sua superioridade sobre a emancipação política;
- k. A possibilidade e a necessidade ontológicas da revolução.

Como já afirmado, o aprofundamento sobre a construção categorial, a dimensão, o caráter, as implicações e desdobramentos das formulações marxianas nas obras desse período, vai muito além das possibilidades deste trabalho, cuja contribuição pretende – ainda que de forma preliminar e limitada – elucidar os possíveis caminhos percorridos por Marx na construção de seu conceito de partido revolucionário. Não obstante, é possível afirmar que, ao fim desse período, fora cumprida uma extensa e complexa trajetória intelectual, marcada pela continuidade/ruptura, que eleva o pensamento ocidental a outro patamar, resultando na “configuração adulta”, ainda que não plenamente madura, de Marx (CHASIN, 1987, p. 25). A plena maturidade só seria alcançada ao longo da década de 1850, em Londres, quando da retomada dos estudos econômicos que se consubstanciaram n’*O Capital*, onde o autor supera sua antiga análise econômica da “juventude” – ainda embaraçada na teoria da oferta e da procura – ao desenvolver a teoria da mais-valia.

Fundamental à construção do edifício teórico que passa a ser erigido a partir de então, é a compreensão do envolvimento direto de Marx nas questões práticas de organização política do movimento operário – inicialmente dos operários alemães emigrados. A originalidade da teoria social marxiana resulta diretamente desse esforço de seu criador em com-

preender os processos históricos, e sua concepção de partido se apresenta como síntese dessa processualidade.

4 MARX E O MOVIMENTO OPERÁRIO¹⁰

A LIGA DOS JUSTOS

Em outubro de 1843 Marx vai à Paris, onde Moses Hess e George Herwegh o apresentam às sociedades secretas socialistas e comunistas, bem como à Liga dos Justos, participando de assembleias e estabelecendo contato pessoalmente “com os chefes da maioria das sociedades operárias secretas francesas”, porém sem tomar parte em nenhum desses grupos. Esse primeiro contato o impressiona positivamente, devido a disposição e firmeza de caráter dos trabalhadores que compõem tais organizações, assim como o avanço no processo de autoeducação de seus quadros (LÖWY, 2012, p. 99-103). Ideologicamente, o neobabouvismo de Buonarroti, e o comunismo “materialista” de Dézamy, predominavam entre as sociedades secretas. Löwy argumenta que dois temas centrais percorrem a obra de P. Buonarroti, e que influenciaram o movimento revolucionário antes de 1848:

1) a tomada do poder pela conspiração insurrecional de uma sociedade secreta; o papel decisivo é dado à elite esclarecida dos conspiradores e o ataque surpresa vitorioso substitui a experiência revolucionária das massas [...] 2) a necessidade de uma “ditadura revolucionária”, de tipo jacobino, depois da vitória da insurreição [...] 3) A aspiração a uma revolução igualitária, que suprima a propriedade privada e o reino dos ricos. (LÖWY, 2012, p. 104-105).¹¹

As proposições do “comunismo materialista” de Dézamy se caracterizavam como “um esforço de superação da oposição entre o babouvismo conspirador e a ‘propaganda pacífica’ de Cabet”, opondo “ao sonho neocristão de uma conciliação das classes pela ‘conversão’ dos ricos ao comunismo, como pregava Cabet [...], uma ação *autônoma* do comunismo *proletário*.” (LÖWY, 2012, p. 106, grifo do autor). Em franca oposição à proposta de conciliação fraterna entre burguesia e proletariado, preocupa-

¹⁰ Para esta seção no apoiamos principalmente nos estudos de (LÖWY, 2012).

¹¹ O autor aponta ainda que, depois de 1848, tais concepções continuariam sendo reproduzidas por intermédio de Blanqui.

se centralmente com a “consolidação da *unidade proletária*”. Aposta ilimitadamente no papel da propaganda como instrumento de educação para se alcançar a liberdade, além de condenar “firmemente o mito do salvador e a ditadura jacobina” (LÖWY, 2012, p. 107).

Os primeiros contatos de Marx com a Liga dos Justos em Paris datam de abril/maio de 1844. Segundo relato de A. Ruge, em carta endereçada à sua mãe, de 19 de maio de 1844, Marx já apontava para a necessidade de os artesãos alemães terem um “partido e gente a serviço deles”.

Os escritos de Wilhelm Weitling se caracterizavam como a expressão mais fiel da linha ideológica da Liga, sendo que Engels os apontou como a “primeira manifestação teórica independente do proletariado alemão”. Marx, nos Manuscritos de 1844, e também nos artigos publicados no *Vorwärts*¹², reconhece que o autor produziu escritos “substanciais e originais”, uma “bota de gigantes do proletariado em sua aurora”. Segundo Löwy (2012, p. 109), Weitling pode ser considerado um autêntico “intelectual orgânico” do proletariado, na mais pura acepção gramsciana do termo. Era alfaiate de profissão, militante e escritor, cujas temáticas refletiam o universo do proletariado de seu tempo.

Sua obra traduzia, mesmo que com as limitações utópicas e através de uma intuição genial, “o universo ideológico” dos oficiais artesãos alemães dos anos 1840. Em suas duas obras iniciais, *A humanidade tal como ela é e tal como deveria ser*, de 1838, e *Garantias da harmonia e da liberdade*, de 1842, podemos observar, sobretudo na segunda, um agudo senso de realismo revolucionário, ao apontar que o status quo traz em si as causas de sua destruição revolucionária, desdobrando que só é possível progresso através de revoluções e que estas devem possuir um conteúdo social e não político, fundada no interesse das massas¹³. Afirma ainda, que a revolução social será de “gênero misto”, utilizando-se da violência física e espiritual para transformar a Europa. Ao mesmo tempo, reproduz um discurso impregnado de messianismo utópico, de origem jacobino-babouvista, ao apontar para o “obscurantismo do povo”, que somente será educado após a instauração de uma sociedade igualitária (LÖWY, 2012, p. 110-111).

¹² Como mencionado, trata-se de “Glosas críticas...”.

¹³ Um dos argumentos de Marx, trabalhado no artigo citado na nota anterior.

O CARTISMO

O primeiro contato de Marx com o Cartismo terá sido, provavelmente, a obra de Eugene Buret, *Da miséria das classes trabalhadoras na Inglaterra e França*, de 1840. Ao analisar as transformações produzidas pela revolução industrial na estrutura das relações sociais, Buret formula aquilo que poderíamos identificar como os fundamentos do *conceito de luta de classes* marxiano, ao propugnar que a produção industrial divide a sociedade em duas classes “opostas em interesses”, produzindo uma “guerra social”, e que a tendência revolucionária do proletariado, presente no movimento cartista, era um “produto necessário do desenvolvimento social”.

No entanto, sem dúvida alguma, a referência principal sobre o movimento operário inglês foi o clássico de Engels sobre *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, de 1845. A obra oferece uma importante e detalhada análise sobre o proletariado inglês¹⁴, permitindo ao autor chegar à conclusão de que o Cartismo era um exemplo concreto de movimento operário de massas. Em sua análise, o futuro parceiro de Marx discute a relação entre o desenvolvimento da indústria e o da consciência dos trabalhadores ingleses, indicando a possível aproximação entre cartistas e socialistas, assim que as crises econômicas exigissem remédios sociais, não apenas políticos.

Ao mesmo tempo, elabora uma dura crítica ao socialismo owenista, caracterizando-o como dogmático, metafísico, e de tendências abstratas, filantrópico e pacifista. Defende que o verdadeiro socialismo seria desenvolvido pelo Cartismo – desde que supere seus elementos burgueses –, comparando-o ao comunismo francês, ou seja, um movimento de massas de base operária, com programa definido, distinto das seitas utópicas de origem burguesa. Tais formulações permitiram à Marx considerar que o movimento comunista deveria ser a expressão autônoma das massas operárias.

Outras influências de autores cartistas são encontradas em Carlyle e Flora Tristan. O primeiro, em sua obra *Cartismo*, de 1840, discute as novas relações sociais geradas pela indústria, apontando as revoltas operárias como instrumentos na luta contra o mecanismo econômico cego. Já a influência de Tristan será mais aguda. A autora discute o caráter essencialmente social

¹⁴ Talvez o primeiro grande estudo do que hoje denominamos “sociologia do trabalho”.

do Cartismo, sua natureza de organização proletária de massas, bem como a necessidade de união entre os operários da cidade e os trabalhadores do campo. Em sua obra *União Operária*, de 1843, discute dois temas centrais, diretamente vinculados às questões organizacionais do movimento, deixando as questões políticas em segundo plano. O primeiro é uma crítica à fragmentação das associações artesanais – que expressavam um reformismo precário –, bem como ao corporativismo, afirmando se tratar de uma “multidão de pequenas sociedades particulares”. Diante de tais constatações, propõe a unidade do movimento – daí o título de seu livro – que deveria se reproduzir como uma unidade compacta, indissolúvel, da classe operária. Nas palavras de Tristan “é preciso unir”. Podemos observar como a questão da unidade influenciaria decisivamente Marx – e também Engels – quando da formulação das teses centrais do *Manifesto Comunista*.

O segundo tema discutido pela autora também produziu reflexos importantes nas formulações marxianas. Trata-se da questão da auto emancipação do proletariado, apontando que esta classe deve ser a “cabeça” e o “braço de sua própria luta”; só depende do proletariado, a auto organização e consequente superação de sua condição miserável (LÖWY, 2012, p. 113-116). Parece-nos claro que tais elementos fundamentaram a argumentação presente no *Manifesto Comunista*, quando seus autores afirmam que a “emancipação dos trabalhadores será obra dos próprios trabalhadores”, e que o “proletariado não tem nada a perder, a não ser seus grilhões”.

A REVOLTA DOS TECELÕES DA SILÉSIA

Em junho de 1844, eclode na região da Silésia uma revolta de tecelões. Operários invadem as casas dos industriais, saqueando-as e destruindo os livros de contabilidades das empresas. Esse acontecimento histórico produziu grande impacto nas reflexões de Marx. Não se tratava, agora, de uma concepção ideológica ou de uma organização operária. Mas sim, de um fenômeno real, um processo concreto, que cumpriu um papel “catalisador”, de “reviravolta teórico-prática” do pensador alemão (LÖWY, 2012, p. 117). O caráter violento da manifestação dos operários será entendido por Marx como uma comprovação concreta do potencial revolucionário do proletariado, identificando-o como um levante contra a burguesia e não contra

as máquinas – próprios das manifestações de caráter ludita. À época, Marx publica no *Vorwärts* o já citado artigo *Glosas críticas...*, onde a caracterização do movimento aponta claramente para a diferenciação entre a emancipação política e a emancipação humana, discutindo os limites da primeira forma, ao afirmar que a necessidade era de uma “revolução política com alma social.” (MARX, 1995, p. 90). Outros levantes se seguiram ao ocorrido na Silésia. Greves e motins, entre julho e agosto, nas regiões da Boêmia, Praga e Berlim, explicitavam o explosivo descontentamento das massas proletárias.

Podemos afirmar que, a partir de 1844 se “agudiza” em Marx um processo de elaboração teórica que culminou, em 1846/1847, na ruptura definitiva com todas as implicações do jovem-hegelianismo, incluído o de Feuerbach. Temos a instauração, portanto, daquilo que acima identificamos como um “novo materialismo”. É nesse contexto, ou processo de maturação intelectual que se desenvolve a concepção marxiana de movimento revolucionário comunista, onde o partido cumpre papel fundamental. Como procuramos descrever – mesmo que sumariamente – o ponto de partida de Marx foram as tendências reais do movimento operário europeu, portanto, a “realidade concreta”, bem como suas expressões propriamente ideológicas, ao mesmo tempo em que processa uma crítica científica da sociedade burguesa e da condição proletária. Como nos aponta Löwy (2012, p. 120),

A síntese dialética, a superação dos elementos fragmentários, esparsos, parciais, das diversas experiências e ideologias do movimento operário e a produção de uma teoria coerente, racional e adequada à situação do proletariado, Marx os faz pela superação das limitações de caráter social (artesanal, pequeno-burguês), nacional ou teórico dessas experiências e ideologias, e por sua confrontação com a realidade socioeconômica do capitalismo e da sociedade burguesa.

Ao caracterizar esse processo como de “conservação e superação” da elaboração teórica de Marx, Löwy (2012, p. 120-121) argumenta que a síntese, necessariamente, expressa a “[...] superação do materialismo mecanicista, da herança artesã, dos hábitos conspirativos, das tendências jacobinas ou messiânicas, da confusão com o radicalismo pequeno-burguês [...]” concluindo que esse processo intelectual supera também “[...] todos os traços herdados do passado ou da ideologia burguesa inadequados à condição proletária.”

5 ELEMENTOS PARA UMA TEORIA DA REVOLUÇÃO

A teoria da revolução em Marx resulta diretamente desse processo de conservação/superação teórica. Sua consolidação poderá ser observada nos escritos de 1845-47, sobretudo nas *Teses sobre Feuerbach* e *A ideologia alemã*. A categoria de “práxis revolucionária” sintetiza de forma esclarecedora as novas proposições de Marx. Nela, a humanidade e a filosofia não são representados como termos separados, pois há uma superação dessa oposição.

Nesse sentido, o socialismo passa a ser entendido como práxis, e não como uma ideia pura, formulada por mentes iluminadas – os filósofos – que deveriam trazer “a salvação” à humanidade e, mais especificamente, ao proletariado. Este passa a ser compreendido como elemento ativo da revolução, sendo que o comunismo não depende de um simples ato de vontade, de consciência, de “pensamento puro”, pois “pensar” e “querer”, simplesmente, o comunismo não resolveria a miséria prática e material do proletariado.

Sendo assim, o ponto de partida teórico, o fundamento filosófico do comunismo, está diretamente vinculado ao teorema materialista: “as circunstâncias formam os homens; para transformar os homens é preciso transformar as circunstâncias”. A práxis revolucionária, portanto, transforma ao mesmo tempo as circunstâncias e o sujeito da ação, ou seja, é o fundamento teórico da concepção marxiana da auto-emancipação do proletariado pela revolução. Tais formulações rompem, superando radicalmente, toda a ideologia do movimento operário até então, derivando para uma teoria do comunismo real, opondo-se às “diversas seitas literárias, filosóficas e utópicas.” (LÖWY, 2012, p. 158).

A partir de 1846, toda atividade orgânica de Marx – mas também de Engels – no movimento operário terá vínculo direto com as formulações sobre práxis revolucionária. Toda sua ação no período que se estende até 1848 reproduzirá exatamente a atividade crítico-prática preconizada nas *Teses sobre Feuerbach*, que apontava a necessidade de toda atividade prática estar teoricamente articulada. O objetivo prático-político de Marx nesse período será formar uma vanguarda comunista, livre dos utópicos, messiânicos, jacobinos, etc, assim como, construir em escala internacional

um partido comunista revolucionário e “científico”, vinculado ao movimento operário. Ao expressar essa nova concepção de partido, Marx terá preocupações organizacionais, no sentido de que este partido seja distinto das organizações anteriores, sintetizando e superando, ao mesmo tempo em que incorpora, as experiências das sociedades secretas francesas e do movimento de massas inglês. A Liga dos Comunistas será o primeiro embrião de tal organização.

6 A CONSTRUÇÃO DO PARTIDO REVOLUCIONÁRIO

Constituído em Bruxelas, no ano de 1846, O Comitê de Correspondência Comunista foi a primeira organização política criada por Marx e Engels. A formação de um partido comunista na Alemanha figura como um de seus objetivos essenciais. Em escala internacional a proposta era se transformar na vanguarda comunista e operária, combatendo de forma intransigente as outras correntes teóricas, a partir das formulações marxianas. Essa organização pode ser considerada como o primeiro “Partido Marxista” (LÖWY, 2012, p. 161-162), sendo essencialmente de caráter internacionalista, pois buscava estabelecer contatos entre os comunistas europeus, intelectuais ou artesão, que estavam dispersos pela Europa. Inicialmente, o centro dinâmico seriam os alemães, com Marx á frente.

Seus primeiros embates se deram contra a penetração do “verdadeiro socialismo” e a persistência do “comunismo artesanal” no movimento operário alemão, assim como aos grupos “pequeno-burgueses alemães, que se pretendiam comunistas.” Era preciso, de acordo com suas formulações, que o Comitê se dirigisse aos operários através de “ideias rigorosamente científicas”. Ao mesmo tempo, nutriam uma profunda confiança para com o movimento comunista operário de “massas”, que identificavam como autêntico. Também dirigiram suas críticas à Liga dos Justos, não exatamente contra sua direção política, mas sim contra as tendências idealistas e utópicas presente no interior da mesma.

A partir de 1846, Marx estabelece uma série de contatos com a Liga dos Justos na Inglaterra. Tal iniciativa tinha como objetivo organizar um congresso conjunto das duas organizações. Nesse mesmo momento de diálogo com Londres – que era a sede da Liga – o Comitê de Bruxelas ten-

tava atrair as seções parisienses daquela organização para suas posições¹⁵. Löwy (2012, p. 166) argumenta que, nesse momento, o que estava em jogo era a construção do partido comunista alemão, com organização estruturada e ativa, pois “Marx compreende o andamento da construção de um partido comunista como um movimento que vai de baixo para cima, da base até o cume, da periferia ao centro”

Pelo exposto, nos parece claro que há aqui uma concepção inteiramente nova de partido, que propõe que a organização do movimento revolucionário deve expressar as reais demandas do proletariado. Ou seja, o partido é o elemento da mediação entre as demandas efetivas cotidianas do proletariado e sua superação revolucionária, sendo que tais proposições – necessariamente científicas – devem resultar da análise concreta dessas condições. O partido tem a função de vanguarda do movimento revolucionário, pois reflete e propõe a partir das demandas concretas do proletariado. Não é um elemento estranho ao movimento operário que propõe – e, de certa forma, impõe – uma teoria social “de fora para dentro”, como se sua direção fosse composta por um núcleo de “iluminados”, que teriam a “missão de ilustrar” as massas e “guia-las no caminho da revolução”, como pretendiam as várias seitas secretas neobabouvistas e messiânicas¹⁶.

Partindo do princípio internacionalista, Marx, em carta de 5 de maio de 1846 endereçada à Proudhon, propõe uma aproximação entre ambos. O objetivo era aquele de aproximar os socialistas alemães dos socialistas franceses e ingleses. A recusa por parte de Proudhon tem fundamento claro, pois este não compartilhava da tese que propugnava a ação revolucionária como meio de reforma social, ao contrário, propunha “queimar a propriedade em fogo brando.” (LÖWY, 2012, p. 167). Nesse momento, a única aproximação bem sucedida era com a ala esquerda do Cartismo, porém sua duração foi efêmera, haja vista que em 1848 já se distanciaram.

¹⁵ Com esse objetivo, Engels vai a Paris para combater Proudhon, importante representante dos “verdadeiros socialistas”. O núcleo do debate era a questão da revolução: enquanto o Comitê defendia a necessidade da revolução violenta, Proudhon defendia posições pequeno-burguesas e anti-proletárias.

¹⁶ Da forma como entendemos, tais princípios serão fundamentais nas elaborações de Lenin e também de Gramsci sobre o partido revolucionário, constituindo-se como elementos nucleares de suas formulações. Devido às dimensões e alcance do presente trabalho, não podemos nos aprofundar na discussão que tais revolucionários propuseram.

Em 1847 é criada a Liga dos Comunistas. A partir de junho desse mesmo ano, Marx participa efetivamente de sua organização. Partindo da crítica às formulações utópicas e messiânicas, presente na Liga dos Justos, novos estatutos da organização foram redigidos tomando por base um projeto de Engels. Marx participou ativamente no II Congresso da Liga dos Comunistas, cujas deliberações finais aprovam os novos estatutos. Seus principais fundamentos podem ser assim elencados: eliminação de todo e qualquer caráter conspiratório, presentes nas antigas organizações, bem como da ideia de clandestinidade; qualquer elemento organizativo que favorecesse a superstição autoritária deveria ser retirado dos estatutos; a organização e a estrutura interna do partido deveriam se orientar pela sua finalidade, qual seja, “a derrubada da burguesia, o domínio do proletariado, a supressão da antiga sociedade burguesa fundada nas oposições de classes e a criação de uma sociedade sem classes e sem propriedade privada.” (LÖWY, 2012, p. 173-174); seria uma organização de caráter internacionalista; seu comitê central seria privado de uma série de poderes discricionários; sua instância máxima de deliberação seria o congresso anual, proporcionalmente eleito, cujo objetivo era pautar o debate democraticamente. Apesar de seu êxito apenas parcial, a Liga dos Comunistas preparou o caminho para a criação da Associação Internacional dos Trabalhadores, em 1864.

AS REVOLUÇÕES DE 1848

As revoluções de 1848, sobretudo na Alemanha, abrem uma nova fase na obra de Marx. Qualitativamente diferente da que redundou n’*A ideologia alemã*, os temas econômicos e históricos passam a figurar como centrais no processo de crítica aos filósofos neo-hegelianos. Porém é preciso observar que existe um vínculo coerente entre as obras anteriores e os escritos que marcam os anos de 1847/48, a saber, *Miséria da filosofia*, de 1847, e o *Manifesto Comunista*, de 1848. A conceituação sobre a questão da análise da totalidade ganha aqui traços explícitos, como afirmado anteriormente, e a relação entre comunistas e o movimento operário e entre o partido comunista e o partido proletário, só pode ser inteiramente compreendida se estiver inserida nesta totalidade, constituída pela teoria da revolução. E aqui também saltam aos olhos o caráter da “síntese superadora” de Marx, no que se refere à análise dos movimentos operário e comunista pretéritos.

Ao enunciar que a revolução comunista só poderá ser obra do próprio proletariado¹⁷, Marx deixa claro que a organização do partido não pode ser a praticada pelos utópicos ou pelos jacobino-babouvistas, pois estes propugnavam que o partido se movimentava “de fora para dentro” do movimento operário, devido à debilidade teórica destes últimos. Isso nos parece claro, quando nos debruçamos sobre o seguinte trecho do *Manifesto*,

Qual a relação dos comunistas com os proletários em geral? Os comunistas não formam um partido à parte, oposto aos outros partidos operários. Não têm interesses diferentes do proletariado em geral. Não proclamam princípios particulares, segundo os quais pretendam moldar o movimento operário. (MARX; ENGELS, 2010, p. 51).

Nesse sentido, o papel dos comunistas seria o de participar efetiva e incisivamente do processo de luta de classes, na tentativa de colaborar com o proletariado no curso de sua própria prática histórica, na construção da revolução comunista. Como apontado acima, o partido comunista não poderia ser uma organização à margem do movimento, “pregando a verdade” através da propaganda pacífica, como pretendiam os “icarianos” (Cabet). Não poderia ter a pretensão de ser o chefe, a grande liderança, assim como defendiam os jacobinos e os conspiradores babouvistas. O partido comunista não é a cristalização alienada da totalidade. Encontramos no Manifesto Comunista sua melhor definição, ao apontar que o partido é a mediação teórica e prática entre a totalidade e cada momento parcial do processo histórico da luta de classes. É a vanguarda do proletariado que luta para se emancipar, é o instrumento da tomada de consciência e da ação revolucionária das massas. Seu papel não é o de agir ou lutar *acima* ou *no lugar* do proletariado, mas sim o de orientá-las – aqui entendido como atividade mediadora – no sentido de sua autolibertação.

Este será o *leitmotiv*, por assim dizer, da atuação de Marx – e também de Engels, nunca é demais lembrar – na *Nova Gazeta Renana*, entre 1º de junho de 1848 a 19 de maio de 1849. O periódico foi, sem dúvida, a principal arma teórico-prática utilizada por nosso autor durante a revolução de 1848 na Alemanha. Em seus 301 números, Marx atua politicamente reconhecendo o momento como de maior relevância – prática e

¹⁷ Como vimos, uma clara influência de Flora Tristan.

teórica. É o próprio autor que assim define essa atuação, ao reconhecer que tais acontecimentos o levaram a interromper seus “estudos econômicos” (MARX, 1974b, p. 137).

Esta atuação produziu uma profunda análise sobre o processo e a particularidade da revolução burguesa na Alemanha, suas características específicas que a distinguem das revoluções de “tipo clássica”, e, portanto, permitiam clarificar o posicionamento do proletariado no processo. De forma sintética, a constatação de que o atraso econômico se refletia na estrutura e composição das classes sociais, permitiu a compreensão da “debilidade” e “incompletude” históricas da burguesia alemã, assim como o pouco desenvolvimento do proletariado – reflexo direto do atraso industrial –, característica que se manifestava também ideologicamente, devido à sua posição de subalternidade e incapacidade de se organizar de forma autônoma naquele momento, servindo muito mais como apêndice da burguesia, do que propriamente seu opositor.

As reflexões produzidas por Marx apontam à necessidade de ruptura do proletariado em relação à burguesia. Naquele momento histórico, era necessário avançar ao nível do proletariado francês, ou seja, o tempo da aliança com a burguesia para pôr abaixo o Antigo Regime já havia passado, pois esta já expressava sua posição de conservação de uma ordem social em construção – o capitalismo – que já explicitava seus limites e, portanto, a luta do proletariado deveria apontar para a superação “de seus próprios grilhões”, o que queria – e quer – dizer, o fim da “exploração do homem pelo próprio homem”. Tão precisas foram as análises marxianas que, ao eclodirem as revoltas, a burguesia alemã se alia aos representantes da antiga nobreza feudal – Junker – numa composição que impôs uma dura e violenta derrota ao proletariado. Esse acordo, próprio das “revoluções pelo alto”, garante os interesses burgueses, mesmo que à custa de grandes concessões aos antigos proprietários rurais, com a vantagem de calar – mesmo que momentaneamente – o movimento operário alemão.

Assim, a experiência de Marx na *Nova Gazeta Renana*, traz contribuições fundamentais à compreensão de suas formulações sobre a organização e função social de um partido revolucionário. A análise e compreensão da particularidade da luta de classes na Alemanha permitem ao autor traçar quais seriam os melhores posicionamentos do proletariado no plano

tático¹⁸. Lenin, ao se referir à Nova Gazeta Renana assevera que este “foi o melhor e nunca superado órgão do proletariado revolucionário”.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Parece-nos claro que as concepções de revolução e de partido comunista desenvolvidas por Marx ao longo de pouco mais de cinco anos, balizaram sua atuação política a partir de 1848, sobretudo, nos momentos em que as tais “questões materiais” o impeliram a responder concretamente às demandas históricas. O recorte que propusemos no presente trabalho se limitou a analisar o percurso prático-teórico do autor na construção das formulações acima elencadas. Não obstante, se faz mister apontar que a atuação política direta de Marx não se esgota ou se encerra no ano de 1848. Pelo contrário, como sabemos, outros escritos do autor, em parceria ou não com Engels, refletiram diversos assuntos e a forma como o autor se envolveu pessoalmente com os mesmos. Episódios como a fundação da Associação Internacional dos Trabalhadores, ou Internacional Comunista, em 1864, contou com o protagonismo de Marx; os escritos sobre a realidade francesa que originou o fundamental *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* e a análise da Comuna de Paris, de 1871, que foi por ele identificada como a primeira experiência concreta do socialismo, com o proletariado no poder – mesmo que este “não tenha tido tempo” para levar adiante o projeto da emancipação humana. E ainda, a análise sobre a fundação da social democracia alemã e os debates com Lassalle, que redundam no importante *Crítica ao Programa de Gotha*, de 1875, são momentos da obra marxiana que escapam ao escopo e as possibilidades do presente trabalho, mas que trazem consigo a problemática do partido e da revolução proletária, além de muitas outras, é claro.

O que procuramos demonstrar, numa tentativa de “arqueologia” da obra marxiana no período que vai de 1843 a 1848 – com todas as limitações que um trabalho em tais dimensões nos impõe, mas que nem por isso exime seu autor de possíveis falhas ou lacunas – é que Marx foi um autor cuja preocupação em “desvendar” a realidade concreta, oferecendo-lhe

¹⁸ O fato de a revolução ser derrotada não pode ser debitado de uma possível leitura equivocada do autor, pois as contingências históricas impõem demandas de forma dinâmica, e do outro lado das trincheiras está o inimigo de classes, que reage com suas “armas”, que na maioria das vezes são mais poderosas que as do proletariado.

respostas concretas, transforma-se em “fio condutor”, desde o momento de sua inflexão filosófica, até seus escritos finais. Para finalizar esse artigo, buscando de alguma forma dar um sentido poético a esta nova e criativa forma de análise científica que Marx origina, citamos um poema de Heinrich Heine (apud MARX; ENGELS, 2010, p. 23-24) amigo dos tempos dos *Anais Franco-Alemães*, sobre um dos episódios históricos que marcaram o salto ontológico na obra de nosso autor, a revolta dos artesãos na Silésia:

OS TECELÕES DA SILÉSIA

Nos olhos sombrios nenhuma lágrima,
Sentados ao tear, eles rangem os dentes:
Alemanha, tecemos sua mortalha,
Tecemos nela a tripla maldição – Tecemos, tecemos!

Maldição sobre o Deus ao qual rezamos no frio do inverno e passando fome.
Esperamos e persistimos em vão – Ele nos iludiu, nos tapeou, zombou de nós – Tecemos, tecemos!

Maldição sobre o rei, o rei dos ricos,
que da nossa miséria não se condeou,
que de nós extorquem até o último vintém, e como cães nos manda fuzilar – Tecemos, tecemos!

Maldição sobre o falso solo pátrio,
onde só viçam humilhação e vergonha,
onde cada flor bem cedo é vergada,
onde podridão e mofo deleitam os vermes – Tecemos, tecemos!

Voa a lançadeira, range o tear
Tecemos sem parar, dia e noite –
Velha Alemanha, tecemos tua mortalha,
Tecemos nela a tripla maldição – Tecemos, tecemos!

REFERÊNCIAS

- CHASIN, J. Marx no tempo da Nova Gazeta Renana. In: MARX, K. *A burguesia e a contra-revolução*. São Paulo: Ensaio, 1987.
- _____. Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica. In: TEIXEIRA, F. J. S. *Pensando com Marx: uma leitura crítico-comentada de O Capital*. São Paulo: Ensaio, 1995.
- FREDERICO, C. *O jovem Marx: As origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Cortez, 1995.
- LENIN, V. I. *Materialismo y empiriocriticismo: notas críticas sobre una filosofia reaccionaria*. Moscú: Editorial Progreso, 1983.
- LÖWY, M. *A teoria da revolução no jovem Marx*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- LUKÁCS, G. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- MARX, K. Glosas críticas marginais ao artigo; o rei da Prússia e a reforma social de um prussiano. *Revista Praxis*, Belo Horizonte: Projeto, n. 5, set/dez, 1995.
- _____. Introdução à crítica da economia política. In: _____. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974a.
- _____. Para a crítica da economia política: Prefácio. In: _____. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974b.
- _____. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. In: _____. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974c, V. 35. p. 329-409.
- _____. *A burguesia e a contra-revolução*. São Paulo: Ensaio, 1997.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.
- _____. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____.; _____. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____.; _____. *Lutas de classes na Alemanha*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____.; _____. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. ; _____. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2003.
- MCLELLAN, D. *Karl Marx: vida e pensamento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

PAULO NETTO, J. F. Engels: subsidies para uma aproximação. In:_____. (Org.). *Engels*. São Paulo: Ática, 1981. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

POGREBINSCHI, T. *O enigma do político: Marx contra a política moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

SAMPAIO, A. B.; FREDERICO, C. *Dialética e materialismo: Marx entre Hegel e Feuerbach*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

TEXIER, J. *Revolução e democracia em Marx e Engels*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

TONET, I. Prefácio ao Glosas críticas... *Revista Praxis*. Belo Horizonte: Projeto, n. 5 45-68, 1995.

LUTA DE CLASSES E LUTA REVOLUCIONÁRIA EM MARX

Marcos Del Roio

1 INTRODUÇÃO

Marx dedicou a maior parte da sua vida intelectual ao desenvolvimento de uma teoria do capital, sem que tivesse concluído a sua obra e sem ao menos que estivesse satisfeito com o que fizera. De fato, essa teoria em construção deveria dar conta da contradição em processo na sociedade civil desde que o capital ganhara autonomia e subsumira o Estado e o trabalho e passasse a ser o elemento determinante do conjunto das relações sociais.

O conhecimento científico da contradição que orientava o movimento da sociedade civil era um momento imprescindível para que a práxis revolucionária pudesse se desenvolver. Assim que se pode perceber como o conjunto da obra teórica/prática de Marx sempre buscou articular os elementos componentes da práxis, de modo a configurar uma filosofia

da práxis. No texto que se segue a prioridade será a de expor os momentos principais nos quais a ação política de Marx se conjuminou com a elaboração teórica.

Antes, porém, ainda que de modo rápido, será necessário examinar como o problema da contradição na sociedade civil tomou corpo até se tornar uma teoria do capital. Certo que a compreensão do movimento do capital exigiria a captação de suas contradições internas e de suas contradições em relação ao trabalho e também ao Estado.

2 A CISÃO DA SOCIEDADE CIVIL

Em 1843, já tocado pelas proposições de Feuerbach e em franca rota de ruptura com Bruno Bauer, Marx escreve uma crítica ao livro *Sobre a questão judaica*, deste último, que fora uma sua referência por algum tempo. Bauer entendia que a emancipação política dos judeus da Prússia passaria pela superação da religião como elemento definidor do caráter do Estado. Marx indicou que a existência de um Estado laico seria insuficiente para que não só os judeus, mas todos os homens se emancipassem. Seria imprescindível à conquista da liberdade, da superação da cisão que dera vida ao domínio da burguesia, a cisão da sociedade civil burguesa projetada no Estado (MARX, 2010).

A cisão da sociedade civil se expressava na existência real do indivíduo egoísta com interesses privados concretos, que se faz representar de maneira ideal no cidadão do Estado. Tudo se passaria então como se a vida social estivesse desdobrada em duas facetas: da vida privada e da vida pública, do burguês e do cidadão, da sociedade civil e do Estado, tudo isso consubstanciado pelo Direito. A emancipação política promovida pela revolução burguesa cindia então o homem egoísta e o homem moral feito cidadão político.

Assim é que se construía e se desenhava o mundo burguês que se desenvolve na contradição da sociedade civil: como ilusão, como ideologia de um Estado representativo do conjunto dos cidadãos livres, iguais e proprietários. A dissolução desse Estado, da política, da cidadania, do direito, da ideologia, de tudo enfim que se desdobrava da contradição da sociedade civil -- dos interesses privados concretos --, junto com a transposição da

própria contradição, teria o significado da real emancipação da vida social dos homens que se encontram fora da sociedade civil, nesse caso, a contradição externa a ser captada por uma dialética inclusiva.

Mas – afirma Marx -- a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver organizado suas ‘forças propes’, como forças sociais e, em consequência, não separar mais de si mesmo a força social na forma de força política. (MARX, 2010, p. 54).

Afinal, com quem a sociedade civil, como construção burguesa, se confrontava? A resposta, de algum modo era dada pelos próprios intelectuais da ordem: a plebe, as classes perigosas, os homens sem propriedade e sem cultura, os trabalhadores manuais. O problema era aquele de descobrir como a contradição efetivamente se colocava. Não bastava, por suposto, anotar como a sociedade civil da burguesia criava as suas representações políticas, jurídicas, ideológicas. Era preciso conhecer os fundamentos da sociedade civil, desvendar como a contradição se desenvolvia na criação de homens proprietários e homens não proprietários.

Marx reconhecia já em fins de 1843, que o atraso material da Alemanha exigiria mais que uma simples emancipação política, sendo necessária uma práxis que ultrapassasse os feitos das revoluções burguesas e se elevasse ao nível universal, humano genérico. A interrogação crucial era aquela de que se haveria na realidade alemã “uma discrepância semelhante a da sociedade civil e Estado dentro da própria sociedade civil.” (MARX, 2005, p. 152).

A chave estava na identificação da divisão social do trabalho e da decorrente hierarquia social, que criava classes de homens diferenciados pela posição ocupada no processo produtivo da riqueza social, que era o fundamento, a base material da sociedade civil. Dessa constatação deriva a interrogação sobre qual seria o movimento contraditório que possibilita a acumulação do capital, essa relação social que é a vértebra da sociedade civil e em torno da qual se organiza a totalidade social.

Acontece que a contradição em processo não pode ser dissociada do entendimento e da prática que os homens têm da sua ação enquanto

seres sociais, pois que a contradição é levada adiante exatamente pelos homens por ela postados no lugar em que se encontram. Assim Marx havia identificado, desde fins de 1843, o proletariado como a força social capaz de conduzir o fim da cisão burguesa, o fim da forma política e alcançar a emancipação humana.

Entre 1843 e 1845, Marx rompeu do ponto de vista teórico e político com os intelectuais hegelianos de esquerda, em particular com aqueles com os quais houvera mantido maior proximidade e que foram Bruno Bauer e Ludwig Feuerbach. O caráter histórico concreto da sociedade civil burguesa estava identificado, mas seria ainda necessário um acerto de contas final com a filosofia clássica alemã, em particular com a vertente neohegelista.

Nos esboços que ficaram conhecidos como *A ideologia alemã*, escritos entre 1845 e 1846, o esforço feito por Marx e Engels de fazer uma crítica definitiva da corrente neohegelista não foi bem sucedida, mas serviu para que ambos os autores se esclarecessem sobre os fundamentos por meio dos quais se desenrolava a história dos homens: a relação do ser social com o ambiente natural por meio do processo de trabalho e o desenvolvimento das forças de produção da vida social. Já estava também consolidada a ideia de que era o conflito pela apropriação do excedente econômico a produzir a luta entre grupos sociais e que na contemporaneidade esse conflito se manifestava ao modo da luta de classes entre burguesia e proletariado (MARX; ENGELS, 2007).

Na sociedade civil, na qual se explicita a contradição, os burgueses se conflitam entre si na disputa posta pela necessidade de se empenhar em acumular mais que os outros, mas se juntam em defesa do interesse comum de preservar o processo de acumulação contra aqueles grupos sociais a partir de cuja força de trabalho ocorre a produção do capital. A cisão burguesa, a aparente divisão entre sociedade civil e Estado, serve exatamente para deixar nebulosa a relação social capital, pois tudo pode levar a crer que as relações sociais ocorrem entre indivíduos livres no mercado e que têm os interesses gerais preservados pelo Estado. Mas como a subjetividade é elemento constitutivo do movimento contraditório da sociedade civil, o que inclui a luta pelo conhecimento, para Marx era obrigatório o envolvimento nas lutas emancipatórias do trabalho, era obrigatório agir

na contradição em processo e contribuir para conduzi-la em direção ao desenlace emancipador.

A apreensão que Marx construiu a propósito do movimento da sociedade civil articulado em torno do capital como a contradição em processo teve início quando se deu conta da cisão gerada pelo mundo burguês entre sociedade civil e Estado, de como a sociedade civil, para que se mantivesse sóbria e organizada, projetava um mundo idealizado no Estado, com a sua ideologia e a sua representação política. Mas o foco da contradição em processo estava na sociedade civil e isso só poderia ser entendido se fossem incluídos na análise aqueles sujeitos que a burguesia e seus intelectuais se recusavam a reconhecer como dotados de civilidade.

Desse ponto de partida, Marx jamais se desfez e continuou por toda a vida, por meio da elaboração da teoria do capital, a perscrutar o movimento que levaria aquela sociedade civil ao seu fim com o resultado possível de gerar a emancipação de toda a humanidade enquanto se libertava o homem da escravidão do salário. Há, portanto, uma unidade essencial na obra marxiana, uma unidade que se pode dizer dialética no seu movimento, do mesmo modo que dialética era a apreensão do movimento do real que tentava concretizar. Isso é verdade mesmo para os textos de polêmica no universo neohegeliano da primeira metade da década dos 1840.

3 O PROLETARIADO SE FAZ CLASSE

Foi precisamente o envolvimento político de Marx na Alemanha que o levou a ser deportado para a França, em 1844. Em Paris manteve contato com trabalhadores alemães imigrados e que se organizavam na Liga dos Justos. Ali também se aproximou de Engels, teve a compreensão da necessidade dos estudos sobre a economia política e de que seriam os trabalhadores fabris os agentes principais da negação da ordem burguesa.

Por conta de suas atividades políticas, Marx esteve obrigado a se deslocar entre Alemanha, França e Bélgica. Seus estudos e sua ação política estiveram sempre vinculados à prática política, mesmo aqueles de caráter mais abstrato e teórico. Quando Marx e Engels se juntaram à Liga dos Justos, em 1847, já haviam identificado como grupos de trabalhadores proletários se juntam para a autodefesa frente à exploração, se organizam,

se colocam em movimento, e assim tem origem o embrião da luta que virá a constituir a classe operária.

Já na cáustica crítica a Proudhon, feita em *A miséria da filosofia*, de 1847, Marx indicava como as associações de operários se desenvolviam com objetivos mais amplos do que a mera defesa do salário e adquiriam caráter político. O processo é assim narrado:

As condições econômicas transformaram primeiro a massa da população do País em trabalhadores. O domínio do capital criou para essa massa uma situação comum, interesses comuns. Assim, pois, essa massa já é uma classe relativamente ao capital, mas ainda não é uma classe para si. Na luta, da qual não assinalamos mais do que algumas fases, essa massa se une constituindo-se em classe em si. Os interesses que defende convertem-se em interesses de classe. Mas a luta de classe contra classe é uma luta política. (MARX, 1965, p. 164).

A rigor, luta de classes só existe a partir da revolução burguesa, desde quando o capitalismo está para se estabelecer e está para se ordenar um Estado burguês representativo. Certo que antes do capitalismo, antes do momento em que o capital passa a ocupar o lugar determinante da vida social, quando já havia Estado, exploração do trabalho e acumulação mercantil, havia conflito social, pois que havia hierarquia e domínio, mas o conflito não era dado diretamente pelas relações sociais de produção da riqueza.

A divisão social do trabalho posta na época burguesa implica a formação das classes e a luta de classes devido à separação entre proprietário dos meios de produção e do conhecimento e os proletários. A classe do trabalho se forma com a aglutinação dos trabalhadores dispersos em direção à constituição de um movimento político/econômico antagônico ao capital, à burguesia e ao Estado, e que é possibilitado pelo próprio processo produtivo do capital.

A aglutinação dos trabalhadores ocorre, em primeira instância, por conta da necessidade coletiva de se lutar por melhores condições de vida e trabalho, pela restrição do tempo de trabalho, por melhores salários. Aqui já está posta a luta de classes, precisamente em torno da questão da exploração do trabalho no processo produtivo capitalista. Essa é enfim a

contradição que movimenta a sociedade civil, contradição que opõe trabalho a capital, mas capital dotado de poder político, de Estado.

Quando os trabalhadores se fazem classe, ou seja, um grupo social organizado e com consciência de pertencimento, passam também a acossar o Estado do capital com reivindicações de direitos políticos e econômicos. Assim, pode se notar que a luta de classes é própria do capitalismo, é a chave do movimento contraditório da sociedade civil. Marx (1965, p. 165) considera que

no transcurso do seu desenvolvimento, a classe operária substituirá a antiga sociedade civil por uma associação que exclua as classes e seu antagonismo; e não existirá já um poder político propriamente dito, pois o poder político é, precisamente, a expressão oficial do antagonismo de classe dentro da sociedade civil.

Feito classe ainda dentro do contexto da sociedade civil burguesa, com sua organização e consciência de pertencimento, os trabalhadores que geram o capital podem se organizar em partido. Se organizar em partido significa se organizar em parte que luta em defesa dos interesses materiais e políticos dos trabalhadores. Nessas condições, o partido operário pode travar a luta de classe no contexto do mercado do capital, subsumido pelo capital, sem que se explicita ainda como força antagônica autônoma, que nega o capital e o Estado.

A forma política para se conseguir o objetivo da negação do capital e do Estado político é a instauração da democracia, entendida como negação do governo representativo e da cisão burguesa entre sociedade civil e Estado. A democracia seria então a rota para o fim do Estado e da política como dimensão autônoma da vida, como mediação indispensável do domínio de classe da burguesia. Nessa situação a luta de classes se coloca como luta revolucionária, pois que visa a derrocada do poder do capital.

Marx escrevera o *Manifesto do Partido Comunista* como encargo de direção da Liga dos Comunistas, nome que a Liga dos Justos havia assumido, até como condição para o seu ingresso (e de Engels) na organização. Nesse manifesto / programa da Liga está descrito como se forma a classe e o partido de classe, como se trava a luta de classe, ou seja, como a contradição da sociedade civil se manifesta. A contradição entre burguesia e

proletariado ocorre também com a interpenetração entre as classes. Se, por um lado “a organização do proletariado em classe e, portanto, em partido político é necessariamente destruída pela concorrência que fazem entre si os próprios operários”, por outro lado, por viver em luta permanente contra outras classes ou frações de classe, “a burguesia fornece aos proletários os elementos da sua própria educação política, isto é, as armas contra ela própria.” (MARX; ENGELS, 1998, p. 48).

A luta de classes pode se alçar ao patamar de luta revolucionária quando o proletariado se fez classe e se fez partido, tendo em vista a conquista do poder político. Nas palavras do Manifesto,

a primeira fase da revolução operária é a elevação do proletariado a classe dominante, a conquista da democracia. O proletariado utilizará sua supremacia política para arrancar todo capital à burguesia, para centralizar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado, isto é, do proletariado organizado como classe dominante, e para aumentar o mais rapidamente possível o total das forças produtivas. (MARX; ENGELS, 1998, p. 58).

Assim fica indicado o caminho para a solução da contradição da sociedade civil e da cisão burguesa que erige o Estado como condensador do domínio de classe e do poder político. O fim da contradição ocorre “quando, no curso do desenvolvimento, desaparecerem os antagonismos de classe e toda a produção for concentrada nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perderá o seu caráter político.” (MARX; ENGELS, 1998, p. 59).

4 A LUTA DE CLASSES E A LUTA REVOLUCIONÁRIA NA FRANÇA

A atividade de Marx como militante da Liga dos Comunistas levou-o a ser expulso da Bélgica. Segue para Paris e logo para Colônia, onde funda o periódico *Neue Rheinische Zeitung*. Processado por instigar manifestações contra os governantes, Marx acaba sendo absolvido, mas é novamente expulso da Alemanha. Desta vez vai para Londres, onde se estabelece em definitivo. Toma a iniciativa então de dar um novo começo a *Neue Rheinische Zeitung*. A diferença era que o periódico de Colônia trazia o subtítulo de Órgão da democracia e a publicação londrina foi subintitulada como Revista de Economia Política.

Precisamente nessa revista é que Marx publica alguns dos artigos que analisam a revolução francesa em andamento e que viriam a compor o livro organizado por Engels, em 1895, que traz o título de *A luta de classes na França (1848-1850)*. Nesses escritos Marx acompanha o desenrolar da contradição da sociedade civil, a luta de classes e suas mediações no decorrer do período revolucionário.

De fato, o que Marx narra é a formação do proletariado como classe e seu embate contra a burguesia, a sua derrota, mas também o importante papel da pequena burguesia urbana e do campesinato, forças sociais que podem oscilar entre um polo e outro da contradição. Enfim, trata da derrota da classe operária na sua entrada em cena, da necessidade de alianças, mas também das contradições internas da burguesia, a qual tem enormes dificuldades de governar em primeira pessoa, de estabelecer um domínio imediato sobre o trabalho.

Nesses textos Marx aborda o movimento das superestruturas geradas pela contradição fundamental da sociedade civil, que é o meio pelo qual se articula a luta de classes. Decerto uma superestrutura frágil e que se articulava em torno de jornais, de associações, de clubes, mas que eram os instrumentos pelos quais se desenvolvia a tática de luta jacobinista por parte da classe operária.

A monarquia instaurada em 1830 havia expressado o poder dos banqueiros, os quais paulatinamente levaram o Estado a um aperto financeiro crescente. O Estado como expressão de uma só fração da classe dominante estava também exposto na restrição extrema do estatuto da cidadania, que incorporava apenas 1% da população francesa. Com isso, por suposto, outras frações das classes dominantes estavam excluídas do poder (a fração agrária e a fração industrial), assim como estavam o conjunto das classes subalternas (o proletariado, a pequena burguesia e o campesinato).

Os levantes operários de 1832, 1834 e 1839 haviam sido esmagados em sangrenta repressão, mas a ditadura de apenas uma fração de classe não poderia durar. O agravamento da crise agrícola e da crise financeira do Estado gerou a convergência de todos os grupos sociais que se opunham ao reinado de Luis Felipe de Orleans. O domínio do banco só poderia mesmo levar o próprio Estado à insolvência e ao acirramento dos conflitos no seio

das classes dominantes e entre as frações do capital. Assim, quando todas as classes se lançaram contra a monarquia orleanista “desapareceu inclusive a aparência de um poder de Estado arbitrariamente contraposto à sociedade burguesa, levando com ela toda série de lutas secundárias que esse pseudo-poder provoca.” (MARX, 2012, p. 44).

À queda da monarquia seguiu-se um governo provisório que foi obrigado a instaurar a república democrática (com sufrágio universal) devido à pressão do proletariado, o qual tomou a dianteira na luta de praticamente toda a sociedade civil postada contra o regime monárquico dos banqueiros. Marx (2012, p. 44) adverte que

ao ditar a república ao governo provisório e, por meio do governo provisório, a toda a França, o proletariado ocupou imediatamente o primeiro plano como partido autônomo, mas, ao mesmo tempo, desafiou toda a França burguesa a se unir contra ele.

A observação indispensável a ser feita é que o proletariado se constituiu como classe e como partido nessa conjuntura, mas sem conseguir ultrapassar as vistas da sociedade civil burguesa, a qual, ciente de seus interesses, se uniu contra o proletariado. Nos meses seguintes à instauração da república percebeu-se com clareza meridiana que “todas as classes proprietárias ingressaram ao lado da aristocracia financeira na esfera do poder político.” (MARX, 2012, p.55).

O proletariado conseguiu forjar instituições sociais que acoessaram a institucionalidade republicana burguesa ao clamar pela organização do trabalho e por um ministério do trabalho. De novo Marx (2012, p. 46) adverte que

os trabalhadores haviam feito a revolução de fevereiro junto com a burguesia, mas procuraram impor seus interesses ao lado da burguesia, assim como haviam instalado, no próprio governo provisório, um trabalhador ao lado da maioria burguesa. Organização do trabalho! Sim, mas o trabalho assalariado é a organização já existente do trabalho. Sem ela, não há capital, não há burguesia, não há sociedade burguesa.

Marx explica essa limitação do proletariado de Paris pelo fato de ainda não conseguir se colocar como representante geral da sociedade em

oposição a burguesia. Apenas a derrota sangrenta nas jornadas de junho é que tornou possível ao proletariado se alinhar às camadas sociais intermediárias, a dizer, a pequena burguesia e o campesinato.

A derrota do proletariado, contudo, foi realizada aos poucos e Marx acreditava que fosse momentânea. A posse da Assembleia Nacional Constituinte foi um passo essencial na construção da república burguesa, isto é, um regime de convívio e domínio do conjunto da burguesia na sociedade civil e no Estado. Era indispensável agora retirar os direitos políticos e sociais conseguidos pelo proletariado logo no início do processo revolucionário. Isso quer dizer que o direito ao trabalho e a representação política dos trabalhadores teria que ser expurgada até que o proletariado chegasse à insurreição, o que aconteceu em junho, quando a derrota do proletariado significou a derrota da democracia. Afinal vinha a tona em sua forma mais pura a república burguesa, “como o Estado cujo propósito confesso é eternizar o domínio do capital, a escravidão do trabalho.” (MARX, 2012, p. 64).

O sentido da palavra revolução havia mudado no seu significado e deixou de ser apenas a troca da forma política do Estado para implicar a convulsão da sociedade civil burguesa. Da batalha de junho a fração republicana da burguesia emerge com força ao contar com os louros da derrota do proletariado e o enfraquecimento da pequena burguesia democrática.

Mas o custo dessa situação foi alto demais, pois a ditadura militar do General Cavaignac e o estado de sítio, se por um lado enfraqueceu a pequena burguesia e desarticulou o proletariado, por outro permitiu que as facções políticas monarquistas passassem a se manifestar e a ocupar espaços na vida social e no Estado. Por ora isso não foi de todo ruim, pois de imediato o mais importante era impor o direito de propriedade sem qualquer limite em detrimento da reivindicação do direito ao trabalho. Marx (2012, p. 76) anota que

por trás do direito ao trabalho está o poder sobre o capital, por trás do poder sobre o capital, a apropriação dos meios de produção, seu submetimento à classe operária associada, portanto, a supressão do trabalho assalariado, do capital e de sua relação de troca.

No seu esforço de constituir um poder centrado na propriedade privada e que contemplasse todas as frações da burguesia, deixou-se de

lado qualquer movimento que possibilitasse alargar a base de sustentação da república. A pequena burguesia, que poderia aderir sem problemas à nova forma política foi posta em dificuldades crescentes em razão das dívidas de que estava acometida. A falta de crédito levou grande número de comerciantes à falência e à revolta.

A forma política da república burguesa, da república dos burgueses, queria, todavia, legitimar-se por meio do sufrágio universal, o que comportava um risco incalculável. Promulgada a Constituição, mas prorrogada a fase constituinte até que as leis complementares fossem elaboradas, procedeu-se a eleição presidencial. O setor mais avançado da classe operária lançou a candidatura de Raspail para marcar posição, assim como a pequena burguesia lançou Ledru Rollin. Marx observa que a candidatura própria foi “o primeiro ato pelo qual o proletariado, como partido político autônomo desvinculou-se do partido democrático.” (MARX, 2012, p. 80).

O confronto real foi, no entanto, entre Cavaignac, o candidato da burguesia, e o príncipe Luis Napoleão, que acabou sendo o candidato do campesinato acuado pelo fisco. A vitória arrasadora de Napoleão já antecipava o conflito institucional entre o presidente e a assembleia constituinte. O novo governo foi formado por monarquistas de todas as correntes e afastados foram os republicanos burgueses.

Muito do conflito foi gerado em torno de proposições legislativas que restringiam a presença da pequena burguesia e do proletariado na vida da república. A mais aguda foi a proposta repressiva do governo de foi a da proibição dos *clubes*. Os clubes eram os centros organizadores do proletariado revolucionário e, mais que isso, “uma coalizão de toda a classe operária contra toda a classe burguesa, a formação de um Estado operário contra um Estado burguês.” (MARX, 2012, p. 92).

Note-se que Marx se dá conta da potencial dualidade de poderes que se desdobra da contradição da sociedade civil. A luta de classes elevada ao nível de luta revolucionária forja um novo Estado, que nega o Estado e o domínio político da burguesia em nome da emancipação do trabalho, da emancipação humana.

Na fase seguinte do processo, o proletariado -- com suas organizações banidas e obrigadas à clandestinidade -- se sentiu obrigado a uma

aliança orgânica com a pequena burguesia configurada no partido social-democrata. A política titubeante desse agrupamento na sua disputa contra o partido da ordem, formado pelas facções monarquistas, levou-o à derrota sem que ocorresse o esperado confronto de rua. Mais uma vez Marx destaca que o esperado embate entre o Exército e a Guarda Nacional democrática -- caso ocorresse -- poderia levar novamente o proletariado a se postar de forma autônoma e que “em caso de vitória já estava formada a comuna proletária, que deveria ser constituída paralelamente ao governo oficial.” (MARX, 2012, p. 109).

A nova derrota da pequena burguesia (e do proletariado) fez com que a cena política fosse sempre mais ocupada pelas disputas no interior do Estado, entre o presidente Bonaparte e o partido da ordem, que controlava a Assembleia Legislativa. Podia-se perceber como a chamada aristocracia financeira jamais tinha deixado de controlar o poder e o conjunto das classes proprietárias.

A lógica do endividamento também continuava a mesma do período anterior. O Estado ampliava a dívida pública e o campesinato (junto com outras camadas intermediárias) padecia de dívidas privadas crescentes para sanar aquela outra. O mesmo Estado buscava centralizar os recursos e o poder decisório. A solução indicada por Marx para a situação social do campesinato esta claramente indicada na necessidade da aliança operário-camponesa: “Somente a queda do capital pode fazer com que o agricultor ascenda, somente um governo anticapitalista, um governo proletário pode quebrar sua miséria econômica.” (MARX, 2012, p. 132).

As forças mais variadas se agrupavam na oposição ao domínio escancarado da burguesia e a palavra socialismo era moeda comum até mesmo na oposição republicana burguesa. Com fundo otimismo, após os resultados eleitorais francamente favoráveis de 10 de março de 1850, Marx (2012, p. 138-139) assinalava que

o proletariado passa a agrupar-se cada vez mais em torno do socialismo revolucionário, em torno do comunismo, para o qual a própria burguesia inventou o nome de Blanqui. Esse socialismo é a declaração de permanência da revolução, a ditadura classista do proletariado como ponto de transição necessário para abolição de todas as diferenças de classe, para a abolição da totalidade das relações de produção em que estão baseadas, para a abolição da totalidade das relações sociais em

que correspondem a essas relações de produção, para a convulsão da totalidade das ideias, que se originam dessas relações sociais.

No mesmo momento, na *Mensagem do Comitê Central à Liga*, Marx e Engels insistem na necessidade da construção de um poder paralelo e antagonista, de um contrapoder, daquilo que Lenin chamaria de dualidade de poderes. Orientam para que os trabalhadores, em seguida a possível vitória da pequena burguesia democrática,

Paralelamente aos novos governos oficiais eles devem constituir simultaneamente os governos operários revolucionários próprios, seja na forma de diretórios comunais e conselhos comunais, seja por meio de clubes operários ou comitês operários, de modo que os governos democrático-burgueses não só percam de imediato o respaldo que tinham nos trabalhadores, mas que se vejam fiscalizados e intimidados por instancias representativas de toda a massa dos trabalhadores. (MARX, 2010, p. 68).

No entanto, os erros táticos da direção política da esquerda pequena burguesa – a Montanha – levou a coalizão democrática e revolucionária novamente à derrota. De novo a contenda se reduzia ao confronto entre o partido da ordem e Napoleão, a luta ficava contida por dentro da classe dominante e do Estado que condensa o seu poder político.

Nesse conjunto de textos, os quais depois foram organizados como livro por Engels, em 1895, é possível aferir como Marx segue e interpreta o desenrolar da luta política de classes na França entre 1848 e 1850. Marx observa como o proletariado se coloca na cena histórica como sujeito autônomo, como tomba e insiste em se levantar, como tomba novamente, principalmente por não ter força e organização suficiente para dirigir a pequena burguesia e o campesinato.

No entanto, a utopia burguesa de dominar sem contar com a pressão dos de baixo não pode se realizar, pois sempre o proletariado e os pequenos proprietários estiveram presentes de um ou outro modo para condicionar, pelo menos, a forma política da dominação do capital. Desse modo, a revolução parecia como um processo permanente de luta de classes, até que o proletariado estivesse pronto para vencer numa luta efetivamente revolucionária de derrubada do poder burguês.

5 A AUTONOMIZAÇÃO DO PODER POLÍTICO

No conjunto de artigos que depois veio a redundar no livro *O dezoito Brumário de Luis Bonaparte*, escrito entre dezembro de 1851 e fevereiro de 1852, a perspectiva de Marx já era outra. Agora a convicção sobre a permanência da revolução havia se esmaecido e o problema analisado era a emergência e o significado do bonapartismo. A abordagem do processo busca demonstrar como esse estágio da revolução burguesa na França fora regressivo, isto é, partira de um momento no qual o proletariado se apresenta na cena e instaura a república democrática, até que se conclui com a autonomização do poder político, até mesmo frente às classes dominantes.

As fases intermediárias viram o poder ser compartilhado entre todas as frações da burguesia numa república burguesa guiada pelos republicanos e depois pelo partido da ordem, que era expressão das facções monarquistas coligadas. O conflito institucional entre os poderes legislativo e executivo esvaziaram por completo o governo representativo burguês e transferiram o poder para uma representação personalizada e autônoma (na aparência) não só frente às frações burguesas, mas ao conjunto da sociedade civil. As frações de classe voltavam a se dividir e a identificar apenas com elas mesmas e a única forma de reencontrar a unidade burguesa era a projeção de um poder por cima da própria classe dominante, mas que tivesse um respaldo de massa, ainda que passivo. Esse respaldo de massa foi encontrado no lumpemproletariado e na pequena propriedade camponesa.

Esse desenlace só foi possível por uma série de problemas indicativos da particularidade francesa daquele momento. Uma delas, decerto, foi a dificuldade das frações da burguesia se unificarem frente à gravidade das contradições existentes entre elas e que tinham um fundamento material bastante claro, assim como tinham uma expressão política e ideológica igualmente clara. Quando o predomínio de uma fração sobre as outras ficou impossível, tentou-se uma unidade com a veste da república, mas essa também foi impossível. Por outro lado, a pequena burguesia visava a ilusória via democrática para a implantação de reformas sociais como meio de evitar a luta de classes, o que fazia da Assembleia Nacional a cena principal da contenda. Na Assembleia Nacional a pequena burguesia foi derrotada e faltou-lhe capacidade de manobra para se juntar ao proletariado nas ruas,

já que “A força do partido proletário estava nas ruas, a dos pequeno-burgueses na própria Assembleia Nacional.” (MARX, 2011, p. 64).

A “via democrática” estava derrotada, assim como estava derrotada a revolução proletária: estava enfim derrotada a sociedade civil. Marx explica que diante da enormidade da massa de funcionários do Estado, o poder efetivo da Assembleia Nacional dependeria da redução do exército de funcionários, de simplificação da administração estatal e que,

enfim, permitisse à sociedade civil e à opinião pública criar os seus próprios órgãos, independentes do poder governamental. Porém, o interesse material da burguesia francesa está entretido da maneira mais íntima possível justamente com a manutenção dessa máquina estatal extensa e muito capilarizada. (MARX, 2011, p. 77).

Mas a burguesia e sua representação parlamentar trataram de fazer o contrário, ou seja, ampliar a repressão a toda e qualquer manifestação autônoma da sociedade civil. Com isso não fez mais do que reforçar ainda mais o poder executivo, pois a França é um País no qual

o Estado enreda, controla, disciplina, vigia e tutela desde as mais abrangentes manifestações de vida da sociedade civil até os seus movimentos mais insignificantes, desde os seus modos de existência mais universais até a existência privada dos indivíduos [...]. (MARX, 2011, p. 76-77).

De fato, nessa lógica contraditória a saída para a dominação classista da burguesia não estava na democratização política e social, pelo contrário, o que se via era um proletariado prostrado e uma burguesia que concentrava poder, mas que perdia força moral. Assim, “os burgueses privados só poderiam continuar a explorar as demais classes e desfrutar sem percalços a família, a religião e a ordem se a sua classe fosse condenada à mesma nulidade política que todas as demais classes; [...]”. (MARX, 2011, p. 82).

Assim é que a burguesia, uma parte depois da outra, abandonou a sua representação política parlamentar, que por sua vez se fragmentava mais e mais. Os intelectuais da ordem burguesa fizeram o mesmo com ataques sempre mais virulentos ao parlamento e a seus representantes. Acontece que

A república parlamentarista era mais que o terreno neutro em que as duas facções da burguesia francesa, os legitimistas e orleanistas, latifúndio e indústria, podiam conviver sob o mesmo teto com os mesmos direitos. Era a condição incontornável da sua dominação conjunta, a única forma de Estado em que o interesse geral da sua classe podia submeter a si, ao mesmo tempo, as demandas das suas facções em particular e todas as demais classes da sociedade. (MARX, 2011, p. 114).

Mas se a própria burguesia não confiava mais no parlamento como expressão de seus interesses gerais, ou mesmo particulares, dado que nenhuma maioria conseguia se formar, a solução possível era a de renunciar a sua representação política e deixar o poder político a cargo da burocracia estatal, a qual se expressava no poder executivo. O conjunto da sociedade civil estava submetido então ao poder político condensado no Estado. O golpe de Estado de 2 de dezembro de 1851 dissolveu o parlamento e os resquícios de governo representativo da burguesia. Um ano depois se instalava o regime imperial de Napoleão III, com o respaldo passivo da massa camponesa. Por outro lado, com a autonomização do poder político a contradição entre o proletariado e a burguesia se expressava no movimento da sociedade civil, mas também deixava claro que o poder político é o poder condensado do capital.

6 CONCLUSÃO

Vitimada por divergências internas e pela repressão estatal, a Liga dos Comunistas foi dissolvida em 1852. O cenário político era mesmo inteiramente desfavorável. O proletariado havia sofrido terrível derrota em todo o continente e mesmo a combatividade do proletariado inglês tendia a arrefecer. Marx, definitivamente instalado em Londres, poderia enfim se dedicar à elaboração teórica sobre o capital, sobre a contradição que movimentava (e movimenta ainda) a sociedade civil.

Em alguns dos escritos do período revolucionário, sumariamente vistos acima, percebe-se, com bastante clareza, que Marx considera que a sociedade civil é local das relações sociais de produção / exploração, mas que essa cria as suas superestruturas organizativas e ideológicas, que podem seguir a direção moral da classe dirigente / dominante, cujos interesses

gerais se condensam no Estado, ou podem se opor, de modo antagônico, à dominação e ao Estado de classe. Nesse caso a luta de classe se faz luta revolucionária e antecipa a dualidade de poderes.

Por outro lado, a derrota do proletariado, sem que a burguesia consiga impor a sua direção na forma de governo representativo, pode implicar a forma política do bonapartismo, que é a autonomização do poder político frente às frações da classe dominante na sociedade civil. Desse modo, o inimigo do proletariado torna-se visivelmente bifronte: é o capital na sociedade civil e o poder político do Estado, um não pode ser batido sem que o outro também o seja, pois que fazem parte da única contradição em processo, são particularidades da mesma totalidade social composta por múltiplas determinações.

REFERENCIAS

- MARX, K. *As lutas de classes na França*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *Crítica da filosofia do direito*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *Miséria da filosofia*. Rio de Janeiro: Leitura, 1965.
- _____. *O 18 brumário de Luis Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____.; _____. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____.; _____. *Lutas de classes na Alemanha*. São Paulo: Boitempo, 2010.

O CONCEITO DE REVOLUÇÃO PERMANENTE EM MARX E ENGELS

David Maciel

1 INTRODUÇÃO

O conceito de revolução permanente constitui o núcleo da estratégia revolucionária desenvolvida por Marx e Engels na conjuntura das Revoluções de 1848 na Europa. Presente nas principais reflexões políticas desenvolvidas por ambos no período, o conceito vai sendo elaborado à luz da experiência histórica, tornando-se a sua principal palavra de ordem durante e logo após a onda revolucionária, revelando uma perspectiva de superação da sociedade de classes que Marx e Engels mantiveram por toda a vida, constituindo-se como um componente fundamental de sua teoria da revolução.

Em Marx e Engels a estratégia revolucionária derivada do conceito de revolução permanente é própria do período em que a transição da sociedade feudal-absolutista para a sociedade capitalista não estava concluído

na maior parte da Europa e em que a perspectiva de emancipação social a partir de uma revolução política, como aquela surgida com a Revolução Francesa, ainda se colocava como uma possibilidade histórica. Por isto, a revolução permanente emerge não como um tipo avançado de revolução burguesa - em que o proletariado buscaria intervir como um protagonista fundamental com vistas à eliminação do absolutismo e dos resquícios feudais e à criação de uma sociedade capitalista democrática, mas como a forma da *revolução social* própria daquele período específico. A estratégia da revolução permanente visava encadear o processo de dissolução da sociedade feudal-absolutista no processo de transição à sociedade socialista, a partir da própria possibilidade histórica de abolição da propriedade privada, sem demandar qualquer situação de estabilização e maturação do capitalismo e do poder burguês, pois se tratava de aproveitar a oportunidade histórica de mobilização popular aberta pela perspectiva da revolução burguesa e desencadear a transição socialista por meio da aceleração do processo revolucionário.

Neste sentido, o eixo central da estratégia da revolução permanente é a ascensão do proletariado à condição de classe dirigente e dominante capaz de atrair o apoio das outras classes populares e assumir o poder político, não a eliminação dos obstáculos ao desenvolvimento das relações capitalistas ou a instalação da república democrática por si mesmas. A eliminação das relações feudais e a república democrática emergem como tarefas subordinadas ao objetivo principal, pois se contribuem para sua realização, a ascensão do proletariado à condição de classe dirigente e dominante, não possuem com ele uma relação de precedência e nem de determinismo, ao contrário, ocorrem paralelamente a ele e reforçam-no mutuamente. Além disso, na formulação de Marx e Engels a realização destas tarefas por si mesmas poderia gerar o efeito contrário do pretendido, qual seja, a *interrupção* da revolução permanente. Assim, a relação entre *revolução política* e *revolução social*, contida no conceito de revolução permanente, distingue-se fundamentalmente das estratégias de concatenação entre revolução burguesa e revolução socialista adotada por diversos partidos e movimentos vinculados ao marxismo ao século XX, marcadas por forte componente etapista e reformista.

Como se sabe, o debate sobre a revolução permanente, ou em termos atuais, sobre a relação entre revolução burguesa e revolução socialista, perpassou o movimento social e político identificado com o marxismo desde o final do século XIX. De várias maneiras e em diversos ângulos, a temática da revolução permanente permeou o debate sobre a estratégia revolucionária nos países periféricos e, em certa medida, mesmo nos países centrais, quando se tratou da importância da luta por direitos políticos e sociais para a luta socialista. Direta ou indiretamente figuras como Bernstein, Kautsky, Lênin, Trotsky, Gramsci e Stálin, para citar alguns, discutiram o tema e dele tiraram conclusões distintas (LÖWY, 1978).

Mesmo hoje, quando o populismo neoliberal travestido de neodesenvolvimentismo de esquerda assombra os espíritos de setores da esquerda marxista como sinônimo de avanço democrático e social de interesse dos trabalhadores, a problemática da revolução permanente está implicitamente presente, sugerindo a necessária retomada do debate sobre esta questão. No entanto, por falta de espaço adiantamos que neste trabalho nos limitaremos a abordar o conceito de revolução permanente desenvolvido por Marx e Engels entre os anos de 1843 e 1850.

2 O SURGIMENTO DO CONCEITO: DA HISTÓRIA À POLÍTICA

O conceito de revolução permanente aparece nos textos de Marx já em 1843, no âmbito de sua crítica ao hegelianismo e quando esta ainda filiava-se politicamente ao radicalismo democrático. Inicialmente o conceito possui uma conotação historiográfica, como instrumento interpretativo do processo de transformação ocorrido durante a Revolução Francesa entre 1789 e 1794 (TEXIER, 2005, p. 184). Marx o retira da dinâmica revolucionária francesa, quando em sucessivas fases a revolução se radicaliza e desdobra da revolta aristocrática contra as pretensões fiscais da monarquia absolutista passando à monarquia constitucional, posteriormente à república com governo girondino e finalmente à ditadura jacobina, fazendo avançar progressivamente as conquistas revolucionárias. Cada fase é superada pela ascensão política da classe imediatamente abaixo daquela que a domina, alavancando o processo para frente.

Graças à insurreição plebeia, mas com a liderança da aliança entre a burguesia liberal e a nobreza esclarecida a monarquia absolutista e a servidão são abolidas, cria-se a constituição, a assembleia legislativa, a igualdade jurídica e o voto censitário. Porém, a contrarrevolução aristocrática coloca o compromisso dominante em cheque, causando nova insurreição das massas populares, a queda da monarquia, a criação da república liberal sob a direção dos girondinos e o sufrágio universal.

A ofensiva contrarrevolucionária, apoiada pelas potências absolutistas europeias, e o imperativo da defesa da revolução abrem caminho para nova insurreição popular que leva os jacobinos ao poder e com eles a aliança entre a pequena-burguesia e a plebe urbana. Com a ditadura revolucionária jacobina abolem-se os últimos privilégios feudais e a escravidão nas colônias, a nova constituição institucionaliza o sufrágio universal e a república democrática, a guerra revolucionária mobiliza as massas no exército e o “terror” derrota definitivamente a nobreza feudal e seus aliados absolutistas.

No entanto, as contradições entre a perspectiva pequeno-burguesa do governo jacobino e aquela do proletariado da época, os *sans-culottes*, enfraquece o governo de Robespierre e favorece a reação girondina. O golpe do Termidor (1794) derruba a ditadura jacobina e encerra a fase mais radical e de maior mobilização popular da Revolução Francesa, abrindo caminho para o governo girondino, a supremacia burguesa e a posterior ditadura napoleônica (HOBSBAWM, 1977, p. 71-116).

Marx compreendeu a revolução permanente durante a Revolução Francesa como processo de emancipação política baseado no estabelecimento da igualdade jurídico-política e da liberdade individual, ou seja, na instituição da cidadania e da república democrática, configurando-se como uma *revolução política* que carrega contraditoriamente em seu bojo a perspectiva da *emancipação social* ou *emancipação humana*. Contraditoriamente porque tal movimento de emancipação política coloca em xeque os próprios fundamentos burgueses que o originaram e dela dependem para se desenvolver, quais sejam a propriedade privada e a desigualdade social nas relações sociais capitalistas.

A revolução política burguesa dá início ao processo de instalação da liberdade e da igualdade, mas o interrompe em favor do estatuto

jurídico-político burguês, que instituiu a liberdade e a igualdade nos planos individual e jurídico-político, mas não abole os fundamentos desigualitários que as motivaram, daí seu caráter meramente formal e abstrato. Daí a necessidade da revolução permanente ter que ser interrompida em favor da dominação burguesa e do capitalismo. Esta avaliação de Marx aparece de forma explícita n’*A questão judaica*, de 1843 e mais tarde em *A sagrada família*, de 1845, livro escrito juntamente com Engels.

N’*A questão judaica* (MARX, 1969), ao discutir a situação política dos judeus na então Alemanha e suas possibilidades de emancipação, Marx mostra que nos países em que a emancipação política foi viabilizada pela revolução burguesa esta se limitou ao seu aspecto político, ou seja, enquanto revolução política, de modo que a emancipação humana não foi atingida. Isto porque a igualdade entre os homens foi remetida para o plano jurídico-político, para o plano do Estado, enquanto a desigualdade continuou operando no plano da sociedade civil, que não é determinada pelo Estado, mas ao contrário, é seu fundamento. Na Alemanha, portanto, a proposta de laicização do Estado e de concessão de direitos políticos e civis aos judeus seria essencialmente limitada, pois a alienação seria apenas transferida do plano religioso para o plano político. Esta descoberta de Marx permite-lhe criticar a noção de Estado em geral de Hegel, ou seja, a ideia de que o Estado burguês é a forma racional e, portanto, ideal, de Estado, mostrando que o Estado moderno é nada mais nada menos que o Estado burguês, nascido da revolução burguesa e, portanto, historicamente datado, apesar dele ser o primeiro Estado “enquanto tal”, ou seja, formalmente distinto da esfera privada e de tudo o que a ela se relaciona, como a economia, a religião e os interesses particulares. Neste sentido, a revolução permanente é entendida como processo de superação das desigualdades entre os homens, em direção à generalidade e à igualdade e liberdade substantivas, por sua vez, só possíveis mediante um processo de emancipação social pautado pela abolição das diferenças de classe.

A revolução política burguesa é um passo importante nesta direção ao criar um “Estado enquanto tal”, separado da religião, da economia e dos interesses particulares, e instituir a igualdade e a liberdade abstrata; porém, ela é interrompida justamente pelo fato de que o fundamento desta emancipação política é uma sociedade civil marcada pela desigualdade en-

tre os homens e pela prevalência dos interesses particulares sobre os interesses gerais. Cria-se então uma contradição entre a perspectiva universal instituída no plano jurídico-político e a perspectiva particularista estabelecida no plano econômico-social. O fato de que haja correspondência entre estas duas perspectivas no âmbito do modo de produção capitalista não anula a existência desta contradição, pois, se de um lado o estatuto da igualdade civil favorece a reprodução das relações capitalistas de produção, de outro lado sua existência cria as condições para a luta pela igualdade política e pela própria igualdade social.

É aí que se insere o problema da revolução permanente, pois sua concretização demanda que a igualdade jurídico-política seja fundamentada na igualdade social para que o projeto da emancipação humana seja atingido, o que é uma impossibilidade nos marcos da sociedade civil burguesa. Por isto, a passagem da igualdade civil para a igualdade política, operada no Estado e a partir dele através da instalação do direito ao sufrágio universal e com base na abolição das diferenças de nascimento, status social, riqueza, ocupação e cultura, é um passo importante na revolução permanente, que entra em contradição com a perspectiva burguesa, mas insuficiente para superá-la. Daí a afirmação marxiana de que ao declarar a revolução permanente, a vida política entra em contradição com suas premissas, ou seja, com a sociedade civil burguesa. De acordo com Marx (1969, p. 29-30):

A cisão do homem na *vida pública* e na *vida privada*, o *deslocamento* da religião em relação ao Estado, para transferi-lo à sociedade burguesa, não constitui uma fase, mas a *consagração* da emancipação política, a qual, por isso mesmo, não suprime nem tem por objetivo suprimir a religiosidade *real* do homem. A *desintegração* do homem no judeu e no cidadão, no protestante e no cidadão, no homem religioso e no cidadão, não é uma mentira *contra* a cidadania, não é a evasão da emancipação política; representa, isto sim, a *própria emancipação política*, o modo *político* de emancipação da religião. É certo que nas épocas em que o Estado político nasce violentamente, como tal, do seio da sociedade burguesa, quando a auto emancipação humana aspira realizar-se sob a forma de auto emancipação política, o Estado pode e deve ir até à *abolição da religião*, até sua destruição, assim como vai até à abolição da propriedade privada, das taxas exorbitantes, do confisco, do imposto progressivo, à abolição da vida, à *guilhotina*. A vida política trata de esmagar – nos momentos de seu amor próprio especial – aquilo que é a sua premissa, a sociedade burguesa e seus elementos, e a constituir-se na vida genérica real do homem, isenta de contradições. Só pode

consegui-lo, todavia, mediante contradições *violentas* com suas próprias condições de vida, declarando *permanente* a revolução; o drama político termina, por conseguinte, não menos necessariamente, com a restauração da religião, da propriedade privada, de todos os elementos da sociedade burguesa, do mesmo modo que a guerra termina com a paz. (Grifo do autor)

A perspectiva da genericidade apresentada pelo estatuto da igualdade jurídico-política e da liberdade individual se choca com a perspectiva particularista baseada na propriedade privada e na desigualdade social. Daí a contradição entre a vida pública, legitimada no Estado, e a vida privada, ordenada pelo mercado. O processo da revolução permanente levou o Estado revolucionário a se contrapor aos seus próprios fundamentos materiais subsumindo a vida privada na vida pública ao impor a cidadania democrática por cima das diferenças sociais, mesmo que com base no terror revolucionário, na “abolição da vida”, na “guilhotina”. Daí em diante, ou a própria base material da revolução política em curso era subvertida, para que a revolução continuasse em permanência, ou a própria revolução permanente seria interrompida. Na avaliação de Marx a queda dos jacobinos e mesmo a posterior queda de Napoleão se explicam por esta contradição.

Num trecho d’*A sagrada família* (MARX; ENGELS, [19--]), redigido exclusivamente por ele (a parte terceira do capítulo sexto), Marx retoma desenvolve este argumento afirmando que Napoleão substituiu a revolução permanente pela guerra permanente, pois apesar de reconhecer o conteúdo social burguês do Estado moderno ainda via o Estado como um fim em si mesmo, subordinando os interesses particulares burgueses aos seus objetivos políticos. Por isto, com a contradição entre “vida política” e “vida privada” a afirmação da genericidade humana através do estatismo, da subordinação da sociedade civil ao Estado, só poderia se dar mediante a guerra permanente, pois a revolução permanente já não era possível sem a subversão da própria sociedade burguesa. Sobre a relação entre Estado e burguesia sob o governo de Napoleão, Marx afirma:

O que, no 18 de Brumário, se tornou presa de Napoleão, não foi, como o acredita beatamente a Crítica na opinião de um certo senhor Von Rotteck e Welker, o movimento revolucionário em geral; foi a *burguesia liberal*. Para nos convenceremos, basta ler os discursos dos legisladores da época. Acreditar-nos-íamos transplantados da Convenção nacional para

uma Câmara de deputados de hoje. *Napoleão* foi a última batalha do *Terror revolucionário* contra a *sociedade burguesa*, igualmente proclamada pela Revolução, e contra a sua política. É certo que Napoleão compreendia já a essência do *Estado moderno*; tomava consciência de que se baseava no desenvolvimento sem entraves da sociedade burguesa, no livre jogo dos interesses particulares, etc. Resolveu-se a reconhecer esta base e a defendê-la. Não tinha nada de um místico do Terror. Mas, ao mesmo tempo, Napoleão considerava ainda o Estado o *seu próprio fim*, e a sociedade burguesa unicamente como um tesoureiro, como um *subordinado* ao qual toda a *vontade própria* era interdita. *Levou a cabo o Terror substituindo a revolução permanente pela guerra permanente*. Satisfez, até a saturação, o egoísmo do nacionalismo francês, mas exigiu, por outro lado, que a burguesia sacrificasse os seus negócios, os seus prazeres, a sua riqueza, etc., sempre que assim o exigiam os seus fins políticos, as conquistas que queria realizar. Se oprimia despoticamente o liberalismo da sociedade burguesa – nas suas formas práticas cotidianas – tão pouco cuidava dos interesses materiais essenciais desta sociedade, o comércio e a indústria, cada vez que entravam em conflito com os seus interesses políticos. O desprezo que votava aos *hommes d'affaires* industriais vinha completar o desprezo que sentia pelos ideólogos” (MARX e ENGELS, [19--], p. 185-186, grifo do autor).

Daí o boicote da burguesia ao expansionismo napoleônico em sua fase final, acarretando a sua queda e a restauração absolutista. Para Marx este processo expressa o abandono da perspectiva universal pela burguesia, complementado historicamente pela autoconscientização de que a Monarquia de Julho (1830) era a “formação política acabada” para a realização exclusiva dos seus interesses particulares, como se verá abaixo. Premida entre a revolução permanente, o estatismo e a república democrática de um lado e a restauração absolutista de outro, a burguesia optou pela monarquia constitucional e pelo voto censitário, revelando sua perspectiva política particularista e reencontrando-se com seus interesses revolucionários originais. Segundo Marx, em 1830 a burguesia liberal francesa realiza seus desejos de 1789, porém sem as ilusões democrático-universais e emancipatórias de antes, porém, agora plenamente consciente do conteúdo social (burguês) de sua dominação política. Na avaliação de Marx:

[...] Na pessoa de Napoleão, a burguesia liberal encontrava mais uma vez erigido contra ela o Terror revolucionário: sob a ação dos Bourbons, da Restauração, encontrou mais uma vez pela frente a contra revolução. Foi em 1830 que acabou por realizar os seus desejos de 1789,

com uma diferença no entanto: com a *sua formação política acabada*, a burguesia liberal já não acreditava poder atingir o Estado ideal através do Estado representativo constitucional, já não aspirava à salvação do mundo nem a fins humanos universais; pelo contrário tinha reconhecido nesse regime a expressão *oficial* do seu poder *exclusivo* e a consagração *política* dos seus interesses particulares. A história da Revolução Francesa, começada em 1789, ainda não terminou neste ano de 1830, onde a vitória foi alcançada por um dos seus fatores, agora enriquecido pela consciência de sua significação *social*. (MARX; ENGELS, [19--], p. 186-187, grifo do autor).

Nestas passagens Marx localiza a relação contraditória entre estatismo e privatismo ou entre a burocracia e a burguesia, que caracteriza particularmente o Estado burguês em relação aos outros tipos de Estado e que ele teorizaria posteriormente com o conceito de bonapartismo. Mais do que isto, aqui emerge uma indicação metodológica de suma importância e que Marx manterá ao desenvolver o conceito de revolução permanente, qual seja a possibilidade da ação política interferir na dinâmica econômico-social alterando sua configuração, ou seja, da política *criar*, em certa medida, as condições favoráveis à aceleração da revolução alterando sua própria base material original, o que desautoriza as interpretações de que para Marx a política é um mero reflexo da economia e de que o processo revolucionário é rigorosamente determinado por ela.

No jogo dialético entre necessidade e liberdade, aqui Marx compreende que a liberdade pode levar a melhor. Além disso, esta perspectiva metodológica possui consequências políticas decisivas, pois corrobora a importância do controle do poder político tanto para a estratégia da revolução permanente, quanto para sua interrupção. Finalmente, se a revolução permanente começa como uma revolução política cuja premissa é a própria existência e desenvolvimento da sociedade civil burguesa, sua continuidade implica a ultrapassagem desta própria premissa.

Em outras palavras, se a revolução permanente começa como uma revolução burguesa para se concretizar ela deve basear-se na própria contradição entre a “vida política” e a “vida privada” a ela inerente e ir além do horizonte burguês, ir além da própria sociedade civil burguesa para se consumir enquanto tal, concatenando *emancipação política e emancipação social* num

continuum cuja duração pode se estender por um longo período, mas cuja essência consiste justamente em viabilizar esta ultrapassagem. Esta característica presente na elaboração inicial do conceito de revolução permanente será mantida em seus desenvolvimentos posteriores, enriquecida pelas novas determinações incorporadas à luz da experiência revolucionária de 1848.

3 O CONCEITO NO CONTEXTO DA REVOLUÇÃO ALEMÃ

Na conjuntura marcada pelas revoluções de 1848-49 e no âmbito de sua militância na Liga dos Comunistas, à qual se filiam em 1847, Marx e Engels passam a adotar o conceito de revolução permanente num sentido político-prático como núcleo de sua estratégia revolucionária para a Alemanha, enquanto formação social atrasada que ainda não realizou a revolução burguesa e nem aboliu as estruturas feudal-absolutistas, mas carregava as potencialidades históricas para concatená-la a uma revolução social. É fato que utilizaram este conceito para caracterizar, mesmo que implicitamente, outras experiências revolucionárias, como a revolução húngara e, mais tarde, a revolução espanhola, mas foi a partir da experiência alemã que suas formulações sobre a revolução permanente atingiram o maior desenvolvimento.

Nesta nova perspectiva o conceito vai ganhando novas determinações na medida em que o processo revolucionário se desenvolve e o eixo da luta de classes passa a ser regido pelo antagonismo entre burguesia e proletariado e a burguesia abandona o campo revolucionário em favor da acomodação com as forças feudal-absolutistas. Sua adoção na análise da situação alemã se justifica porque na Alemanha o processo histórico sequer tinha viabilizado a formação de um Estado nacional, quanto mais de um Estado burguês.

No entanto, na década de 1840 a Alemanha não vivia a mesma situação que a França na década de 1780, pois desde a Revolução Francesa esta recebia os influxos modernizadores oriundos dos países mais desenvolvidos, como França e Inglaterra, e mesmo aqueles produzidos internamente. Ou seja, na década de 1840 a Alemanha já sofria o impacto das inovações institucionais sintetizadas no Código Napoleônico, da nova economia capitaneada pela indústria capitalista e pela ferrovia, e do próprio Iluminismo, para quem a filosofia clássica alemã deu grandes contribuições.

Desse modo, em 1840, a formação social alemã já apresentava a existência de uma burguesia industrial interessada na unificação política e na criação de um mercado nacional, uma classe operária em processo de formação e crescimento e movimentos ideológicos sincronizados com a luta de classes hodierna, como o liberalismo, o neo-hegelianismo e as diferentes correntes socialistas. Portanto, na Alemanha a revolução permanente não teria o mesmo sentido, ritmo e abrangência do que na França de 1789, pois diferentemente do caso francês, poderia ultrapassar os limites impostos à consecução da revolução permanente pela sociedade civil burguesa e combinar a emancipação política com a emancipação social.

Já na *Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel* (MARX, 2005, p. 145-156), escrita em fins de 1843 e publicada em 1844, após constatar a impotência burguesa em erigir-se como representante geral da sociedade alemã e assim dirigir a revolução, Marx aborda a necessidade de um processo revolucionário na Alemanha que a atualize não só em relação aos países que já haviam passado por uma revolução política burguesa, mas em relação à nova perspectiva histórica anunciada pela emergência do proletariado à cena política nos países desenvolvidos.

Nestes termos na Alemanha a revolução não ocorrerá como uma repetição das revoluções burguesas clássicas - apesar de depender do *cantar do galo gaulês*, ou seja, da eclosão da revolução na França, com a burguesia conduzindo o processo mesmo que com pressão e direção momentânea das classes subalternas, mas como um processo revolucionário destinado a ultrapassar o horizonte burguês e a mera emancipação política e assim realizar a emancipação social porque terá no proletariado seu ator fundamental. Segundo ele:

A emancipação dos alemães só é possível *na prática* se for adotado o ponto de vista *da* teoria, segundo a qual o homem é para o homem o ser supremo. A Alemanha não conseguirá emancipar-se da *Idade Média* a não ser que se emancipe ao mesmo tempo das vitórias *parciais* sobre a Idade Média. Na Alemanha, *nenhum* tipo de servidão será abolido, se *toda* a servidão não for destruída. A Alemanha, que é *profunda*, não pode fazer uma revolução sem revolucionar a partir do *fundamento*. *A emancipação do alemão é a emancipação do homem*. *A filosofia é a cabeça* desta emancipação e o *proletariado é o seu coração*. A filosofia não pode realizar-se sem a suprasunção do proletariado, o proletariado não pode supra-sumir-se sem a realização da filosofia. Quando forem cumpri-

das todas as condições internas, o *dia da ressurreição da Alemanha* será anunciado com o *cantar do galo gaulês*. (MARX, 2005, p. 156).

Aqui, as novas determinações do conceito de revolução permanente já aparecem em germe.

Em *Princípios básicos do comunismo* (ENGELS, 1982, p. 76-94), texto elaborado em 1847 na forma de questionário e no qual se baseou Marx para redigir o *Manifesto do Partido Comunista*, Engels dá conotações político-práticas gerais a esta elaboração, incorporando alguns elementos centrais da estratégia da revolução permanente adotada pela Liga dos Comunistas no período. Entre eles destacam-se a perspectiva de abolição da propriedade privada e a vinculação direta entre o estabelecimento da república democrática e o domínio político do proletariado. Discutindo a possibilidade de abolição imediata da propriedade privada, Engels a condiciona à criação de recursos econômicos suficientes para gerar a abundância e impedir uma regressão econômica ao nível da subsistência e do retorno à pequena propriedade, o que não implica que este processo de crescimento econômico deva se dar com o domínio da burguesia. Segundo ele:

Enquanto não puder ser produzido tanto que seja não só suficiente para todos, mas que também fique um excedente de produtos para aumento do capital social e para a formação de mais forças produtivas, terá sempre de haver uma classe dominante, dispondo das forças produtivas da sociedade, e uma classe dominada e oprimida. (...) a revolução do proletariado, que com toda a naturalidade se vai aproximando, só a pouco e pouco poderá, portanto, transformar a sociedade atual, e somente poderá abolir a propriedade privada quando estiver criada a massa de meios de produção necessária para isso. (ENGELS, 1982, p. 85-86).

Quanto ao curso que tomará a revolução uma vez iniciada, Engels (1982, p. 86-87) responde:

Ela estabelecerá, antes do mais, uma Constituição democrática do Estado, e com ela, direta ou indiretamente, o domínio político do proletariado. Diretamente, em Inglaterra, onde os proletários constituem já a maioria do povo. Indiretamente, em França e na Alemanha, onde a maioria do povo não consiste apenas em proletários, mas também em pequenos camponeses e pequenos burgueses, os quais começam a estar envolvidos no processo de passagem ao proletariado, se tornam cada

vez mais dependentes deste em todos os seus interesses políticos e, portanto, tem de se acomodar em breve às reivindicações do proletariado. Isto custaria, talvez, uma segunda luta, a qual, porém, só pode terminar com a vitória do proletariado. A democracia seria totalmente inútil para o proletariado se ela não fosse utilizada imediatamente como meio para a obtenção de outras medidas que ataquem diretamente a propriedade privada e assegurem a existência do proletariado.

Aqui a tarefa de criação de uma república democrática é válida tanto na Alemanha, quanto na Inglaterra e na França, pois, de fato, o sufrágio universal não estava estabelecido em lugar nenhum, apesar de que nos dois últimos países o feudalismo já ter sido abolido. No entanto, o fato de que na França e na Alemanha, principalmente na última, o proletariado ainda não se constitua como classe popular majoritária, determina que este busque aliar-se às outras classes populares em processo de proletarização, como a pequena burguesia e o pequeno campesinato, e dirigi-los politicamente; o que significa que a revolução não assume imediatamente um caráter socialista, como na Inglaterra.

No *Manifesto do Partido Comunista* (MARX; ENGELS, 1982a, p. 95-136), redigido logo depois, Marx especifica o caráter da revolução alemã em relação ao quadro geral:

Na Alemanha o Partido Comunista luta, assim que a burguesia entra revolucionariamente em cena, em conjunto com a burguesia, contra a monarquia absoluta, a propriedade feudal da terra e a pequena burguesia. Mas nem por um só instante deixa de firmar nos operários uma consciência o mais clara possível sobre o antagonismo hostil entre burguesia e proletariado, para que os operários alemães possam virar imediatamente as condições sociais e políticas que a burguesia tem necessariamente de originar com seu domínio como outras tantas armas contra a burguesia, para que, depois da queda das classes reacionárias na Alemanha, comece imediatamente a luta contra a própria burguesia. Para a Alemanha dirigem os comunistas a sua atenção principal, porque a Alemanha está em vésperas de uma revolução burguesa e porque leva a cabo esta revolução em condições de maior progresso da civilização europeia em geral e com um proletariado muito mais desenvolvido do que na Inglaterra no século XVII e a França no século XVIII, por que a revolução alemã só pode ser, portanto, o prelúdio imediato de uma revolução proletária. Numa palavra, por toda a parte os comunistas apoiam todos os movimentos revolucionários contra

as condições sociais e políticas existentes. Em todos estes movimentos põem em relevo a questão da propriedade, seja qual for a forma mais ou menos desenvolvida que ela possa ter assumido, como a questão fundamental do movimento. (MARX; ENGELS, 1982a p. 135-136).

Ora, as problemáticas da abolição da propriedade privada e do domínio político do proletariado constituem-se como as principais determinações incorporadas ao conceito de revolução permanente nesta conjuntura, aparecendo completamente imbricadas entre si. Se o proletariado deve apoiar a burguesia assim que ela se coloque revolucionariamente em movimento, isto não significa acomodação diante do domínio burguês e nem estabilização da ordem social capitalista, pois além do proletariado iniciar imediatamente a virar as armas da burguesia contra ela mesma, o que significa conferir ao processo de emancipação política em curso um conteúdo cada vez mais *social*, a vitória sobre a propriedade feudal e as relações feudais deve favorecer formas alternativas de propriedade, como a estatal e a coletiva, tanto quanto ou mais do que a propriedade burguesa. Apesar da produção da abundância e do aumento da capacidade produtiva - ao ponto de permitir que o trabalho deixe de ser *mero meio de vida* e se transforme na *primeira necessidade vital*, como dirá Marx posteriormente na *Crítica do Programa de Gotha*, aparecer como a condição para a abolição da propriedade privada, após a revolução democrática ela deve sofrer um ataque permanente por meio de impostos progressivos, da concorrência da propriedade com controle social e do próprio controle político sobre sua movimentação. É a política revolucionária alterando a base material que é sua premissa.

Nas *Reivindicações do Partido Comunista na Alemanha*, elaboradas por Marx e Engels logo depois da eclosão da revolução em Viena e Berlim, em março de 1848, assinadas pelo comitê da Liga dos Comunistas, esta orientação se desdobra em medidas específicas. Nelas defende-se a substituição dos bancos privados por um banco estatal que regule o crédito “no interesse de todo o povo”; a transformação em propriedade do Estado de todas as terras e propriedades feudais, assim como minas, jazidas e todos os meios de transportes, estes, por sua vez, “postos gratuitamente à disposição da classe privada de meios”; a restrição do direito de herança; a criação

de “altos impostos progressivos” e o fim dos impostos sobre o consumo e a criação de “oficinas nacionais”, a garantia da existência de todos os trabalhadores e provisão dos inaptos para o trabalho pelo Estado (MARX; ENGELS, 1987, p. 84-85).

Portanto, é com a condição de submeter à propriedade burguesa, e a propriedade privada em geral, ao controle popular por meio do Estado é que Marx e Engels compreendem o estabelecimento temporário e instável do domínio político burguês e da sociedade capitalista em revolução permanente, apesar de determinadas afirmações que parecem indicar uma perspectiva etapista. Certamente a propriedade burguesa será favorecida pela abolição das relações feudais e pelo avanço das forças produtivas derivado deste processo, mas é desde o início fustigada pela pressão popular, particularmente pela pressão proletária.

É fato que algumas afirmações de Marx e Engels sugerem uma compreensão etapista do processo da revolução permanente, levando autores como Löwy (1978) e Texier (2005), por exemplo, a considerarem-na um componente significativo em sua elaboração, a ponto de legitimar, mesmo que involuntariamente, determinadas interpretações reformistas e etapistas desenvolvidas posteriormente, principalmente aquelas de inspiração stalinista. Para citamos um entre diversos outros textos, Marx afirma de modo peremptório num dos artigos que publicou na Nova Gazeta Renana:

Certamente somos os últimos a querer a dominação da burguesia. Fomos os primeiros na Alemanha a levantar nossa voz contra ela, enquanto os atuais ‘homens de ação’ perdiam presunçosamente seu tempo em que-relas mesquinhas. Mas dizemos em alto e bom som aos trabalhadores e pequenos burgueses: é melhor sofrer na moderna sociedade burguesa que, com sua indústria, cria os meios materiais para a fundação de uma nova sociedade que vos libertará a todos, do que regredir a uma forma social passada que, sob o pretexto de salvar vossa classe, arremessa toda a nação de volta à barbárie medieval” (MARX, 2010, p. 395).

No entanto, consideramos que tal interpretação é improcedente à luz do conjunto das formulações e da prática política de Marx e Engels na conjuntura das revoluções de 1848 - particularmente quando se considera a *Mensagem* de 1850, texto em que a estratégia da revolução permanente ganha contornos definitivos, pois se baseia em fórmulas simplistas que não

expressam o conteúdo do conceito e nem a totalidade de seu significado. Como afirmamos anteriormente, a revolução democrática e o desenvolvimento das forças produtivas, que poderiam ser identificados com o apoio à dominação burguesa, só são considerados positivamente em função da transformação do proletariado em classe dirigente e dominante, não como condições historicamente necessárias por si mesmas. Como veremos, a revolução democrática não precisa se limitar à democracia burguesa, podendo ser radicalizada em favor da dualidade de poderes e a da autonomia militar proletária, e nem o avanço das forças produtivas precisa se dar necessariamente com base na propriedade privada burguesa.

De tal modo que na estratégia da revolução permanente o proletariado só deve apoiar a burguesia na condição de preservar a sua autonomia política e organizacional e de recusar todo e qualquer tipo de acomodação com a nova ordem, adotando um comportamento resolutamente revolucionário e buscando sua instabilização permanente. Comentando a postura dos comunistas na Alemanha dirá Engels em *Princípios básicos do comunismo*:

Na Alemanha, só agora está iminente a luta decisiva entre a burguesia e a monarquia absoluta. Como, porém, os comunistas não podem contar com uma luta decisiva entre eles próprios e a burguesia antes de que a burguesia domine, o interesse dos comunistas é ajudar a levar os burgueses ao poder tão depressa quanto o possível, para, por sua vez, os derrubar o mais depressa possível. Os comunistas têm, portanto, de continuamente tomar partido pelos burgueses liberais face aos governos e apenas de se precaver de partilhar as auto-ilusões dos burgueses ou de dar crédito às suas afirmações sedutoras sobre as conseqüências benéficas da vitória da burguesia para o proletariado. As únicas vantagens que a vitória da burguesia trará aos comunistas consistirão: 1. Em diversas concessões que facilitarão aos comunistas a defesa, discussão e propagação dos seus princípios e, com isso, a união do proletariado numa classe estreitamente coesa, preparada para a luta e organizada; 2. Na certeza de que no dia em que os governos absolutos caírem, chegará a hora da luta entre os burgueses e os proletários. Desse dia em diante, a política partidária dos comunistas será a mesma que naqueles países em que agora domina já a burguesia. (ENGELS, 1982, p. 94).

Nas próprias *Reivindicações*, onde a particularidade da revolução permanente alemã aparece em sua inteireza, as tarefas da revolução demo-

crática envolvem não só o estabelecimento da igualdade jurídica e política, mas a democratização efetiva do Estado burguês com o estabelecimento da república alemã una e indivisível, do sufrágio universal, da remuneração dos representantes políticos com vistas a favorecer o acesso popular ao parlamento; da separação entre Estado e igreja; da educação geral e gratuita; da gratuidade da justiça; da abolição dos privilégios da burocracia; mas também do armamento geral do povo (MARX; ENGELS, 1987, p. 83-85).

Não se chegou ainda à fórmula do “Estado-comuna”, elaborada por Marx em *A Guerra Civil na França*, de 1871, a partir da experiência da Comuna de Paris e tida por ele como “a forma política finalmente encontrada para a emancipação do trabalho” porque as funções administrativas e militares foram assumidas diretamente pelos trabalhadores, mas nesta perspectiva, o Estado burguês sofre estrangimentos democráticos e populares que favorecem a dualidade de poderes e sua própria subversão. Na *Mensagem da direção central à Liga dos Comunistas*, de março de 1850, esta formulação aparecerá de forma ainda mais nítida, apesar das condições para a revolução permanente terem se alterado.

De fato, o desenrolar da revolução alemã desmentiu algumas das expectativas alimentadas por Marx e Engels anteriormente. As vacilações da burguesia alemã em assumir uma postura francamente revolucionária contra a nobreza, os governos absolutistas e as estruturas feudais deram lugar a uma posição francamente conciliadora e contrarrevolucionária após a derrota da revolução operária na França, em junho de 1848. A “revolução *en miniature*” iniciada em março, conforme definição de Marx e Engels, que levou a burguesia temporariamente ao poder, foi muito mais motivada pela ação revolucionária da pequena burguesia e do proletariado do que pela ação de sua principal beneficiária. Conforme avaliação desenvolvida por Engels em *Revolução e contrarrevolução na Alemanha*, de 1851-52, a revolução de 1848 interrompeu temporariamente um longo processo de acomodação política por parte da burguesia alemã em relação aos poderes constituídos, principalmente a burguesia prussiana, em troca de conquistas econômicas e políticas parciais. Por isto, ao colocar as classes populares na cena política, principalmente o proletariado, a revolução de março colocou em risco esta estratégia. Não surpreende que uma vez no governo os burgueses liberais procurassem a todo custo interromper a revolução

e a mobilização popular, barrando medidas revolucionárias importantes, como a abolição prática dos privilégios feudais pelos camponeses e apelando para a repressão por diversas vezes.

Após o massacre da insurreição de Viena, em outubro, inicia-se uma ofensiva contrarrevolucionária que garante o retorno das forças feudal-absolutistas ao poder, fazendo a burguesia recuar e colocando-a numa situação ainda mais conciliadora em nome da preservação da propriedade e da ordem social. No famoso conjunto de artigos publicados em dezembro de 1848 por Marx na Nova Gazeta Renana sob o título “A burguesia e a contrarrevolução” (MARX, 2010, p. 318-342) o recuo burguês é denunciado vigorosamente como uma traição à revolução. Seguem-se a esta virada contrarrevolucionária a queda dos governos liberais, a restauração do absolutismo na Áustria, a outorga de uma constituição absolutista na Prússia, a repressão aos movimentos de independência nacional na Boêmia, na Itália e nos Bálcãs, enquanto a Assembleia Nacional Alemã tenta inutilmente fazer valer a Constituição imperial por ela elaborada e que propunha a unificação política por meio de uma Monarquia Imperial sob a coroa do rei da Prússia. Proposta por ele recusada, diga-se de passagem.

Nesta nova conjuntura a pequena burguesia assumirá a direção política da revolução com o apoio do proletariado e dos setores burgueses mais avançados, tentando “salvar” o processo revolucionário através da defesa da Assembleia Nacional e da constituição imperial. No entanto, tal programa estava muito aquém das perspectivas revolucionárias originais, pois a manutenção da monarquia supunha a preservação, mesmo que parcial, da força política dos príncipes e da nobreza em geral. Apesar disto, nova onda de insurreições ocorre a partir de abril de 1849, tendo o proletariado como principal força insurrecional, porém a repressão sai vitoriosa em todos os lugares, evidenciando a correlação de forças favorável aos governos absolutistas. A derrota da revolução húngara pelas tropas do czar, restaurando o poder dos Habsburgos no país, em agosto de 1849, encerra o processo revolucionário na Alemanha e na Europa Centro-oriental.

4 A MENSAGEM DE 1850 E A ESTRATÉGIA PARA RADICALIZAR A REVOLUÇÃO EM PERMANÊNCIA

Apesar da dispersão das forças revolucionárias e da repressão que se abate sobre os setores revolucionários mais consequentes, como a Liga dos Comunistas, por algum tempo Marx e Engels mantiveram esperanças numa retomada da luta revolucionária na Alemanha sob a liderança da pequena burguesia. É neste contexto que redigem a *Mensagem da direção central à Liga dos Comunistas*, em março de 1850, onde a estratégia da revolução permanente é atualizada à luz da nova situação e das novas perspectivas e a elaboração conceitual em torno dela ganha contornos definitivos. Dois anos depois da eclosão da revolução em Viena e em Berlim, os principais elementos da nova situação consistem no abandono definitivo do campo da revolução pela burguesia e na capacidade de resistência demonstrada pelas estruturas feudal-absolutistas durante a revolução.

A posição adotada pela burguesia consumou sua postura vacilante e conciliadora diante das estruturas feudal-absolutistas, postura que em certa medida já era prevista e que vinha sendo denunciada por Marx e Engels desde antes, mas que atingiu uma intensidade surpreendente. Diante disto, as novas perspectivas revolucionárias giravam em torno da possibilidade do proletariado viabilizar sua estratégia permanentista na nova revolução que se imaginava prestes a eclodir sob a liderança da pequena burguesia, o que implicava na radicalização do processo, barrando as tentativas de interrupção que iriam se impor, justamente por conta deste novo elemento. Assim,

Ao passo que os pequeno-burgueses democratas querem por fim à revolução o mais depressa possível, realizando, quando muito as exigências atrás referidas, o nosso interesse e a nossa tarefa são tornar permanente a revolução até que todas as classes mais ou menos possidentes estejam afastadas da dominação, até que o poder de Estado tenha sido conquistado pelo proletariado, que a associação dos proletários, não só num país, mas em todos os países dominantes do mundo inteiro, tenha avançado a tal ponto que tenha cessado a concorrência dos proletários nesses países e que, pelo menos, estejam concentradas nas mãos dos proletários as forças produtivas decisivas. Para nós, não pode tratar-se da transformação da propriedade privada, mas apenas do seu aniquilamento, não pode tratar-se de encobrir oposições de classe mas

de suprimir as classes, nem de aperfeiçoar a sociedade existente, mas de fundar uma nova. (MARX; ENGELS, 1982b, p. 182).

A partir desta constatação geral o documento vai desdobrando as diretrizes que devem orientar a ação dos militantes da Liga dos Comunistas e as tarefas a cumprir pelo proletariado. Em primeiro lugar, mesmo considerando o proletariado a única classe decididamente revolucionária, Marx e Engels constataam que naquele momento o partido democrático da pequena burguesia estava mais organizado, enquanto os membros da Liga se dispersaram, acreditando “que passara o tempo das sociedades secretas e que bastava a ação pública.” (MARX; ENGELS, 1982b, p. 178).

Diante da nova revolução que deveria eclodir motivada seja por um novo levantamento do proletariado francês, seja por uma invasão da “Santa Aliança” (leia-se a Inglaterra e as potências absolutistas, incluindo-se a Áustria e Prússia) sobre Paris o proletariado alemão deveria estar preparado para intervir politicamente, pois apesar da pequena-burguesia exercer agora a mesma posição de liderança que a burguesia liberal tinha exercido sobre o campo revolucionário antes de 1848, na atual situação esta se tornaria ainda mais traiçoeira e perigosa que aquela, usando o proletariado contra seus adversários, para depois virar-lhe as costas. Por isto, o proletariado deveria apoiar a ascensão da pequena burguesia ao poder contra a burguesia e as forças feudal-absolutistas e ao mesmo tempo fustigá-la com vistas à sua derrubada e à ascensão do próprio proletariado ao poder, ou seja, este “está com ela contra a fração cuja queda ele tem em vista; opõe-se-lhe em tudo que ela pretende para consolidar a si mesma.” (MARX; ENGELS, 1982b, p. 181).

Em segundo lugar, de acordo com a *Mensagem* o programa da pequena burguesia democrática (“as exigências atrás referidas”, segundo a citação acima) consistia em fortalecer a pequena propriedade tanto em relação à propriedade feudal, quanto em relação à grande propriedade burguesa, distribuindo as terras dos nobres aos camponeses, protegendo-se da sanha usurária do grande capital por meio do crédito estatal e substituindo a burocracia no controle da propriedade comunal. Na prática este programa não aboliria a “sociedade existente”, pois o fortalecimento de estruturas arcaicas, como o artesanato, o pequeno comércio e a pequena

propriedade rural não impediriam o avanço do capital e sua subordinação futura à burguesia, como já havia ocorrido com os camponeses franceses. Além disso, o programa pequeno-burguês pretendia manter os proletários na posição social de sempre, como vendedores de sua força de trabalho, apenas melhorando seus salários e suas condições de vida através de medidas de beneficência. Diante disto o proletariado deveria lutar vivamente pelo controle estatal e/ou coletivo da produção, fortalecendo a propriedade social em detrimento da propriedade privada, mesmo que pequena. De acordo com o documento:

O primeiro ponto em que os democratas burgueses entrarão em conflito com os operários será o da supressão do feudalismo; tal como na primeira Revolução Francesa, os pequeno-burgueses entregarão aos camponeses as terras feudais como propriedade livre, quer dizer, pretendem deixar subsistir o proletariado rural e criar uma classe camponesa pequeno-burguesa, que atravessará o mesmo ciclo do empobrecimento e endividamento em que está agora o camponês francês. No interesse do proletariado rural e no seu próprio interesse, os operários têm de opor-se a este plano. Tem de exigir que a propriedade feudal confiscada fique propriedade do Estado e seja transformada em colônias operárias, que o proletariado rural associado explore com todas as vantagens da grande exploração agrícola; deste modo, o princípio da propriedade comum obtêm logo uma base sólida, no meio das vacilantes relações de propriedade burguesas. Tal como os democratas com os camponeses, tem os operários de unir-se com o proletariado rural” (MARX; ENGELS, 1982b p. 185-186).

Por isto,

Os operários não podem, naturalmente, propor quaisquer medidas diretamente comunistas no começo do movimento. Mas podem: 1- Obrigar os democratas a intervir em tantos lados quanto possível da organização social até hoje existente, a perturbar o curso regular desta, a comprometerem-se a concentrar nas mãos do Estado o mais possível de forças produtivas, de meios de transporte, de fábricas, de caminhos de ferro, etc. 2- Têm de levar ao extremo as propostas democratas, os quais não se comportarão em todo caso como revolucionários mas como simples reformistas, e transformá-las em ataques diretos contra a propriedade privada. (MARX; ENGELS, 1982b, p. 187).

Outro problema agudo para o proletariado era sua proximidade com a pequena burguesia no campo revolucionário-popular, o que ameaçava sua autonomia política e ideológica e dificultava a conquista do apoio do campesinato e do proletariado rural, impedindo assim sua elevação à condição de classe dirigente e dominante. Para evitar a subordinação política e ideológica do proletariado à pequena burguesia durante a revolução democrática, atrair o apoio das outras classes populares e fustigar o domínio pequeno-burguês a *Mensagem* propõe nada menos que a dualidade de poderes e a organização militar. Manifesta tanto na criação de comitês e conselhos que administrem o processo social, quanto na criação de milícias operárias permanentes. De acordo com o documento, o proletariado,

Ao lado dos novos governos oficiais tem de constituir imediatamente governos operários revolucionários próprios, quer sob a forma de direções comunais, de conselhos comunais, quer através de clubes operários ou de comitês operários, de tal maneira que os governos democráticos burgueses não só percam imediatamente o suporte nos operários, mas se vejam desde logo vigiados e ameaçados por autoridades atrás das quais está toda a massa dos operários. [...] Mas para poderem opor-se enérgica e ameaçadoramente a este partido, cuja traição aos operários começará desde a primeira hora da vitória, tem os operários de estar armados e organizados. Tem de ser conseguido de imediato o armamento de todo o proletariado com espingardas, carabinas, canhões e munições, tem de ser contrariada a reanimação da velha milícia burguesa dirigida contra os operários. Onde não se consiga este último ponto, os operários tem de procurar organizar-se autonomamente como guarda proletária, com chefes eleitos e um estado-maior próprio, eleito, e pôr-se às ordens, não do poder do Estado, mas dos conselhos comunais revolucionários formados pelos operários. [...] sob nenhum pretexto podem as armas e munições sair-lhes das mãos, qualquer tentativa de desarmamento tem de ser frustrada, se necessário, pela força. (MARX; ENGELS, 1982b, p. 184).

Além destas medidas, deve o proletariado buscar sua participação autônoma no processo eleitoral, com o lançamento de candidatos operários que concorram diretamente com os candidatos democratas pequeno-burgueses. Isto porque,

mesmo onde não existe esperança de sucesso, devem os operários apresentar seus próprios candidatos, para manterem a sua democracia, para manterem a sua autonomia, contarem as suas forças, trazerem à

público a sua posição revolucionária e os pontos de vista do partido. [...] Os progressos que o partido proletário tem de fazer, surgindo assim como força independente, são infinitamente mais importantes do que o prejuízo que poderia trazer a presença de alguns reacionários na Representação. Surja a democracia, desde o princípio, decidida e terrorista contra a reação, e a influência desta nas eleições será antecipadamente aniquilada. (MARX; ENGELS, 1982b, p. 185).

Finalmente, nas circunstâncias de então, a *Mensagem* propõe a criação de uma organização centralizada, ao mesmo tempo pública e clandestina, daí o chamamento à rearticulação da Liga dos Comunistas como organização legal e secreta, ao mesmo tempo.

Para poder fazer frente, com força, aos pequeno-burgueses democratas, é necessário, antes de tudo, que os operários estejam autonomamente organizados e centralizados em clubes. Após a queda dos governos existentes, a Direção Central, dirigir-se-a logo que possível para a Alemanha, convocará imediatamente um congresso e nele fará as propostas necessárias para a centralização dos clubes operários sob uma direção estabelecida no centro principal do movimento. A rápida organização, pelo menos de uma união provincial de clubes operários, é um dos pontos mais importantes para o fortalecimento e desenvolvimento do partido operário. (MARX; ENGELS, 1982b, p. 185).

Concluindo sua conclamação, o documento sintetiza a estratégia da revolução permanente nos seguintes termos:

Se os operários alemães não podem chegar à dominação e realização de seus interesses de classe sem passar por todo um desenvolvimento revolucionário prolongado, pelo menos desta vez eles têm a certeza de que o primeiro ato deste drama revolucionário iminente coincide com a vitória direta da sua própria classe em França e é consideravelmente acelerado por aquela. Mas tem de ser eles próprios a fazer o máximo pela sua vitória final, esclarecendo-se sobre os seus interesses de classes, tomando quanto antes a sua posição de partido autônoma, não se deixando um só instante induzir em erro pelas frases hipócritas dos pequeno-burgueses democratas quanto à organização independente do partido do proletariado. O seu grito de batalha tem de ser: a revolução em permanência. (MARX; ENGELS, 1982b, p. 188).

5 NOTAS FINAIS

Como se sabe, a revolução esperada por Marx e Engels não ocorreu, pelo menos naquela conjuntura, nem na França, nem na Alemanha. Após 1848 inicia-se um processo de crescimento econômico e de avanço das relações capitalistas que consolida o poder burguês, mesmo que de modo indireto, através do bonapartismo. Na França, sob o governo de Napoleão III, a máquina estatal burguesa é aperfeiçoada e os interesses capitalistas franceses se expandem ainda mais; na Alemanha o governo de Bismarck viabiliza uma revolução burguesa “pelo alto”, conforme conceituação posterior de Engels, unificando os interesses da burguesia alemã e dos *junkers* e garantindo o acelerado desenvolvimento industrial do país. Se na França a revolução proletária esperaria duas décadas para eclodir (Comuna de Paris de 1871), na Alemanha esperaria três vezes mais (Revolução Alemã de 1918-23). A própria Liga dos Comunistas se dividiu e dissolveu logo depois, em 1852, indicando que a conjuntura havia mudado.

Na verdade, a experiência revolucionária de 1848 mostrou que a burguesia já não era uma classe revolucionária, mas tampouco a classe operária mostrou-se capaz de conduzir a revolução, quanto mais de forma vitoriosa. Esta situação histórica levou diversos analistas a considerarem voluntarista ou mesmo utópica a estratégia da revolução permanente desenvolvida por Marx e Engels naquela conjuntura. Particularmente a *Mensagem* de 1850 recebe esta caracterização, justamente por conta de seu radicalismo e das esperanças numa revolução iminente que acabou não ocorrendo. Porém, para além do pretense irrealismo da avaliação e da propositura de Marx e Engels diante das condições históricas concretas, consideradas *post festum*, o que se deve reter é o sentido de tal radicalização não só naquela conjuntura, mas na estratégia revolucionária elaborada por ambos.

Na contramão de uma perspectiva etapista e reformista as novas orientações emitidas pela *Mensagem* expressam uma radicalização da estratégia da revolução permanente e não a “estabilização” da revolução. De um ponto de vista pretensamente “realista”, tudo sugeriria o apoio do proletariado a uma espécie de capitalismo “beneficente”, baseado na pequena propriedade e relativamente imune às mazelas da grande indústria, onde os operários poderiam usufruir de melhores condições de trabalho e remuneração e submeter-se a relações de exploração menos intensas e opres-

sivas até que as forças produtivas pudessem se desenvolver e emergissem as condições para a abolição da propriedade privada e o estabelecimento da propriedade social. No entanto, não é esta a indicação geral de Marx e Engels nos textos do período e menos ainda na *Mensagem* de 1850! Muito ao contrário, diante do domínio político pequeno-burguês e da perspectiva de interrupção da revolução o proletariado deve radicalizar sua ofensiva revolucionária e acelerar ainda mais a revolução permanente.

Em nossa avaliação, a radicalização da revolução permanente diante do domínio revolucionário da pequena-burguesia visava justamente impedir a sua interrupção nos marcos de uma mera *revolução política*, que garantisse a igualdade civil e política e mesmo determinados direitos sociais, mas não fosse além disso, abolindo a propriedade privada e garantindo a *revolução social*. Em outras palavras, o chamamento à ofensiva revolucionária do proletariado contido na *Mensagem* de 1850 tinha por objetivo implícito evitar uma espécie de “repetição da história” em relação ao paradigma da Revolução Francesa. Ou seja, impedir a estabilização do predomínio da pequena burguesia significava evitar a vitória de uma dominação política incapaz de superar aquela que é sua premissa, a “sociedade civil burguesa”, tornando-se fadada a sucumbir mesmo entrando em “contradições violentas” com ela, conforme os termos de Marx.

Mais ainda, a radicalização da revolução permanente proposta por Marx e Engels carrega uma lição política e metodológica extremamente atual e que deve ser considerada. Esta é a de que uma vez tenha o proletariado se colocado revolucionariamente em movimento – particularmente no âmbito de uma revolução internacional, como foi a onde revolucionária de 1848 - e mesmo que o processo não tenha sido iniciado por ele, não há razão para não tentar subverter a ordem completamente até conquistar a emancipação social, pois seu antagonismo com a propriedade e a dominação social é um dado objetivo de sua própria condição social.

Portanto, no âmbito da luta de classes moderna e de uma revolução que levanta o proletariado em diversos lugares ao mesmo tempo, não há razão para sustar a revolução em determinado estágio e esperar que as condições econômicas, políticas, sociais e ideológicas amadureçam suficientemente até que nova explosão ocorra e a revolução social seja possível. Esta espera só pode fortalecer o domínio burguês, ou pequeno-burguês, e

a capacidade da burguesia de sustar a revolução e controlar o conflito político. Ao contrário, uma vez o proletariado colocado revolucionariamente em movimento a sua luta política e social é capaz de fazer avançar as condições para sua ascensão à condição de classe dirigente e dominante e para a emancipação social, pois mesmo que estas condições não estejam suficientemente desenvolvidas elas passam a ser impulsionadas pela própria luta de classes concreta. , não de qualquer determinismo histórico.

Neste sentido, o conceito de revolução permanente é metodologicamente estranho ao determinismo e politicamente nada tem a ver com qualquer perspectiva etapista ou reformista, por que, apesar das reformulações que sofreu à luz do processo histórico e da práxis política de seus elaboradores, desde o início tinha por fundamento a concatenação entre *emancipação política* e *emancipação social*. Sendo assim, as estratégias políticas, do passado e do presente, que concebem a luta por direitos políticos e sociais dissociadas da luta revolucionária, por conta da ausência ou da imaturidade das condições históricas necessárias para transformar o proletariado em classe dominante e dirigente, podem até servir para garantir o capitalismo de bem estar social e estabilizar a democracia burguesa, mas não para derrubá-los.

REFERÊNCIAS

- ENGELS, F. Princípios básicos do comunismo. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. Tomo I. Lisboa; Moscou: Avante; Progresso, 1982. p. 76-94.
- LÖWY, M. Revolução burguesa e revolução permanente em Marx e Engels. *Discurso*. n. 9, p. 129-151, 1978. Disponível em: <<http://revistas.usp.br/discurso/article/view/37849/40576>>. Acesso em: 19 dez. 2013.
- MACIEL, D. Marx e a revolução alemã de 1848-1849. *Antítese: Marxismo e Cultura Socialista*, Goiânia: CEPEC, n. 5, p. 42-77, 2008.
- _____. Engels e o problema da revolução burguesa na Alemanha. *Antítese: Marxismo e Cultura Socialista*, Goiânia: CEPEC, n. 9, p. 94-128, nov. 2010.
- MARX, K. *A questão judaica*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969.
- _____. Crítica da filosofia do direito de Hegel: Introdução. In: _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 145-156.
- _____. *Nova gazeta Renana*. São Paulo: Educ, 2010.

_____. Mensagem da direção central da liga dos comunistas. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras Escolhidas*. Tomo I. Lisboa; Moscou: Avante; Progresso, 1982b. p. 178-188.

_____. Reivindicações do partido comunista na Alemanha. In: MARX, K. *A burguesia e a contra-revolução*. São Paulo: Ensaio, 1987. p. 81-86.

_____.; ENGELS, F. *A sagrada família*. Lisboa: Presença; São Paulo: Martins Fontes, [19--].

_____.; _____. O manifesto do partido comunista. In: _____.; _____. *Obras escolhidas*. Tomo I. Lisboa; Moscou: Avante; Progresso, 1982a. p. 95-136.

TEXIER, J. *Revolução e democracia em Marx e Engels*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

PARTE IV
A DIALÉTICA DO CAPITAL

LER O CAPITAL: A PRIMEIRA FRASE OU O CAPITAL COMEÇA COM A RIQUEZA, NÃO COM A MERCADORIA¹

John Holloway

The wealth of those societies in which the capitalist mode of production prevails, presents itself as an “immense accumulation of commodities”, its unit being a single commodity. (Translation by Samuel Moore and Edward Aveling, supervised by Friedrich Engels (MARX 1867/1965, p. 35)

The wealth of societies in which the capitalist mode of production prevails appears as an “immense collection of commodities”; the individual commodity appears as its elementary form (Translation by Ben Fowkes (MARX 1867/1990, p. 125).

A riqueza das sociedades em que prevalece o modo de produção capitalista aparece como uma “imensa coleção de mercadorias” e a mercadoria individual com sua forma elementar

Der Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine “ungeheure Warensammlung”, die einzelne Ware als seine Elementarform² (MARX 1867/1985, p. 49).

¹ Tradução de Sávio Cavalcante e Murilo van der Laan.

² Notar também a primeira frase de *Contribuição à Crítica da Economia Política*, publicada pela primeira vez em 1859, oito anos antes da primeira edição de *O Capital*: “A riqueza da sociedade burguesa, à primeira vista, apresenta-se como uma imensa coleção de mercadorias, sua unidade sendo a mercadoria individual.” (MARX, 1859/1971, p. 27). No original: *Auf den ersten Blick erscheint der bürgerliche Reichtum als eine ungeheure Warensammlung, die einzelne Ware als sein elementarisches Dasein*” (MARX, 1859/1961, p. 15).

1 INTRODUÇÃO

Dos muitos comentários sobre *O Capital*, poucos chegam sequer a mencionar a primeira frase do livro³. Comumente afirma-se que o ponto de partida da discussão de Marx é a mercadoria. A primeira frase é então vista mais como uma mera sentença de abertura do que como tendo relevância por si mesma: ela simplesmente nos leva à questão importante, que é a análise da mercadoria. Porém, se lermos a primeira frase, vemos que Marx não a inicia com a mercadoria; que antes de mencionar a mercadoria, ele abre um mundo inteiro de questões cuja importância política e teórica são fundamentais.

No que se segue, eu examinarei o sujeito, o objeto e o predicado da primeira frase no intuito de explorar esse mundo de questões. Meu objetivo não é descobrir o “verdadeiro Marx”, mas analisar o texto e indagar o que ele oferece às lutas contemporâneas contra o capitalismo.

2 O SUJEITO

O sujeito da primeira frase não é a mercadoria. É a “riqueza” [*wealth*] – “a riqueza das sociedades em que prevalece o modo de produção capitalista”. Essa riqueza aparece como “uma imensa coleção de mercadorias”, mas primeiro temos que nos focar no sujeito, a riqueza.

É fácil ignorar a importância da primeira frase precisamente em razão daquilo que ela mesma afirma. É o próprio fato de a riqueza aparecer como uma coleção de mercadorias, para nós que vivemos numa sociedade capitalista, que nos faz tomar como certa sua aparência. Nós nos acostumamos a ver a riqueza dessa maneira. Quando pensamos em riqueza, comumente pensamos em riqueza material, em coisas que uma pessoa tem, provavelmente no dinheiro, o equivalente geral de mercadorias. Se nos referirmos a alguém como sendo rico, geralmente nós queremos dizer que ele ou ela possui muito dinheiro e pode, assim, dispor de uma imensa quantidade de mercadorias. Em outras palavras, a forma pela qual a riqueza aparece leva-nos a estabelecer uma identidade entre riqueza e

³ Para uma discussão de alguns dos comentários que fazem menção a ela, ver abaixo.

uma imensa coleção de mercadorias, a tratá-las como sendo idênticas. E se assim o fosse, então seria de fato correto tratar a primeira frase como uma mera sentença de abertura, como uma frase que tem importância apenas por nos levar à questão central, a mercadoria.

Entretanto, a riqueza [*wealth*] não tem que ser pensada dessa maneira. Para os que falam inglês, isso é talvez mais fácil de ver se voltarmos ao termo alemão original usado por Marx – *Reichtum* – que poderia facilmente ser traduzido como *richness*: na sociedade capitalista, a riqueza [*richness*] aparece como uma imensa coleção de mercadorias. Certamente não há diferença acentuada, em inglês, entre os conceitos de *richness* e *wealth*, mas *richness* nos soa como tendo um sentido mais amplo: uma rica tapeçaria, uma conversa enriquecedora, uma vida ou experiência ricas, uma rica diversidade de cores⁴.

A primeira frase, ao falar da “riqueza [*wealth*] das sociedades em que prevalece o modo de produção capitalista”, nos incita a perguntar: como se pareceria à riqueza [*richness or wealth*] em uma sociedade na qual o modo de produção capitalista não prevalece? Nos *Grundrisse*, escritos não muito antes, Marx dá uma resposta direta a nossa questão:

De fato, porém, se despojada da estreita forma burguesa, o que é a riqueza senão a universalidade das necessidades, capacidades, fruições, forças produtivas etc. dos indivíduos, gerada pela troca universal? [O que é senão] o pleno desenvolvimento do domínio humano sobre as forças naturais, sobre as forças da assim chamada natureza, bem como sobre as forças de sua própria natureza? [O que é senão] a elaboração absoluta de seus talentos criativos, sem qualquer outro pressuposto além do desenvolvimento histórico precedente, que faz dessa totalidade do movimento um fim em si mesmo, *i.e.*, do desenvolvimento de todas as forças humanas enquanto tais, sem que sejam medidas por um padrão *predeterminado*? [O que é senão um desenvolvimento] em que o ser humano não se reproduz em uma determinabilidade, mas produz sua totalidade? Em que não procura permanecer como alguma coisa que devesse, mas é no momento absoluto do devir? Na economia burguesa – e na época de produção que lhe corresponde –, essa exteriorização total do conteúdo humano aparece como completo esvaziamento; essa objetivação universal, como estranhamento total, e a desintegração

⁴ [N. T. todas as expressões, do fim desse parágrafo, são construídas com derivações de *rich* e não *wealth*].

de todas as finalidades unilaterais determinadas, como fim sacrifício do fim em si mesmo a um fim totalmente exterior. (MARX, 2012).⁵

Uma vez que lemos essa consideração de Marx sobre a riqueza nos *Grundrisse*⁶, a primeira frase de *O Capital* assume cores muito mais vivas. A riqueza é a “universalidade das necessidades, capacidades, fruições, forças produtivas, etc. dos indivíduos, gerada pela troca universal⁷”. Ela é coletiva, é social, produto da interação humana – a riqueza [*richness*] do que é regularmente referido como “o comum”⁸. Ela está em movimento: “a elaboração absoluta de seus talentos criativos”, “o movimento absoluto do devir”. Ela é diversa: “o desenvolvimento de todos os poderes humanos como um fim em si mesmo”. Riqueza [*richness*], a riqueza de uma rua cheia de diferentes tradições e modos de vida, a riqueza da mudança de estações do ano no campo, a riqueza de uma voz entoada em uma música, seja humana ou de um pássaro. A riqueza potencialmente ilimitada das riquezas: é o que aparece em nossa sociedade como uma imensa coleção de mercado-

⁵ [N. T: para evitar, nesse caso, a tradução indireta, reproduzimos a passagem da edição brasileira (*Grundrisse*, São Paulo, Boitempo, 2012)]. No original em alemão: “In fact aber, wenn die bornierte bürgerliche Form abgestreift wird, was ist der Reichtum anders, als die im universellen Austausch erzeugte Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Produktivkräfte etc. der Individuen? Die volle Entwicklung der menschlichen Herrschaft über die Naturkräfte, die der sog. Natur sowohl wie seiner eignen Natur? Das absolute Herausarbeiten seiner schöpferischen Anlagen, ohne andre Voraussetzung als die vorhergegangene historische Entwicklung, die diese Totalität der Entwicklung, d.h. der Entwicklung aller menschlichen Kräfte als solcher, nicht gemessen an einem vorhergegebenen Maßstab, zum Selbstzweck macht? Wo er sich nicht reproduziert in einer Bestimmtheit, sondern seine Totalität produziert? Nicht irgend etwas Gewordnes zu bleiben sucht, sondern in der absoluten Bewegung des Werdens ist? In der bürgerlichen Ökonomie – und der Produktionsepoche, der sie entspricht – erscheint diese völlige Herausarbeitung des menschlichen Innern als völlige Entleerung; diese universelle Vergegenständlichung als totale Entfremdung und die Niederreißung aller bestimmten einseitigen Zwecke als Aufopferung des Selbstzwecks unter einen ganz äußeren Zweck.” MARX, 1857/1953, p.387/8).

⁶ Meu entendimento dos *Grundrisse* é o de que, como rascunho de Marx, ele ajuda a jogar luz sobre a interpretação de *O Capital*. Sua publicação desempenhou um papel importante para pôr em questão a leitura tradicional de *O Capital*, mas eu certamente não vejo um contraste entre um *Grundrisse* mais revolucionário e um *Capital* menos revolucionário.

⁷ “Intercâmbio” [*interchange*] poderia ter sido uma melhor tradução do original “*Austausch*”. É claro que Marx não está pensando aqui de troca de mercadorias [*commodity exchange*]. Richard Gunn, em um comentário muito útil a uma versão anterior deste artigo, aponta que o original alemão dá um lugar mais central para a “troca universal” [*universal exchange*] (uma tradução literal seria: “o que seria a riqueza senão a universalidade criada-através-da-troca-universal das necessidades humanas, capacidades, fruições, forças produtivas, etc.”) e sugere que a “troca universal” deve ser entendida como reconhecimento mútuo e que, por conseguinte, “a riqueza É o reconhecimento mútuo.”

⁸ Na verdade, é uma riqueza comum. Isso coincide com o título do terceiro livro d a trilogia de Hardt e Negri (2009), mas o desenvolvimento que dão à ideia os leva a uma direção diferente: eles não focalizam a oposição posta na primeira frase de *O Capital*, aquela entre a riqueza comum e a forma-mercadoria.

rias⁹. A primeira frase não é uma mera sentença de abertura inócua. Marx está abrindo um mundo de tensões. Ele provoca nossa indignação, nosso senso de dignidade danificado.

Essa tensão manifesta-se não apenas na relação entre sujeito e predicado (riqueza e mercadorias), mas já no interior do sujeito da primeira frase, “a riqueza das sociedades em que prevalece o modo de produção capitalista”. Nós começamos a partir de onde estamos: a sociedade capitalista, uma sociedade em que prevalece o (ou em que domina¹⁰) modo de produção capitalista. Essa é a sociedade em que vivemos, a sociedade com a qual temos que lidar. O sujeito da frase é um sujeito historicamente particular, mas ele é um sujeito que se estende para além de sua própria especificidade histórica. A qualificação do sujeito (“das sociedades em que prevalece o modo de produção capitalista”) é uma limitação que sugere sua própria superação: a limitação da riqueza postula uma riqueza que não é tão limitada. Ao limitar o sujeito dessa forma, já estamos sugerindo que há algo além dos limites, uma riqueza que, ao menos potencialmente, não é a riqueza das sociedades em que prevalece o modo de produção capitalista. A riqueza não se ajusta: ela não se encerra no interior da limitação “das sociedades em que prevalece o modo de produção capitalista”, ela a transborda.

Como entender esse transbordamento, essa superação dos limites colocados à riqueza? Ao colocar a riqueza como o sujeito e não como objeto da frase, Marx está sugerindo que a riqueza em si mesma é a fonte do movimento para além de seus próprios limites. Ele anuncia que a história que ele está prestes a contar é a história da riqueza humana [*human richness*] (a humanidade no movimento absoluto de seu devir) se dirigindo contra e para além dos laços que a mantém prisioneira. Já nessas primeiras palavras, Marx deixa claro que esse livro não é uma teoria da dominação, mas uma teoria do que se move contra a dominação e, na verdade, contra todos os limites.

⁹ Na mesma linha, ver Vaneigem (2012, p. 14): “O melhor remédio contra essa falta de vida que é o mal da sobrevivência, é descobrir a sua própria riqueza, aquela da alegria, da criação, do amor, do desejo intoxicado por romper a opressão da mercadoria” (tradução do autor).

¹⁰ O original “*herrscht*” pode ser traduzido como “domina” em vez de “prevalece”. O termo “prevalece” abre a possibilidade de uma coexistência pacífica com outras formas de produção, ao passo que o termo “*herrscht*” sugere que qualquer outra forma de produção só pode existir em antagonismo com o modo capitalista. Esta última opção parece-me mais exata.

A riqueza, sujeito da primeira frase, não é uma categoria a-histórica ou trans-histórica, mas é uma categoria que se estende para além de sua própria especificidade histórica. Ela não se põe fora do predicado, não é externa à coleção de mercadorias, mas ela realmente se coloca dentro-contrá-e-paralém dele. Não é apenas uma alteridade que é anunciada nas palavras de abertura¹¹, mas um antagonismo, um antagonismo que se desloca para além de si mesmo. A riqueza à qual somos introduzidos nessas palavras de abertura não é a riqueza de um humanismo a-histórico, mas a riqueza que se coloca em uma revolta historicamente específica contra suas próprias limitações.

A riqueza [*wealth*], riqueza [*richness*] da criatividade humana, coloca-se, então, como sujeito, como um sujeito insatisfeito, inquieto, como sujeito orgulhoso, primeiras palavras desse primeiro capítulo. A riqueza atreve-se, a riqueza ruge. Com indignação, certamente; com poder, talvez. Isso inverte muito do pensamento de esquerda que toma a pobreza, e não a riqueza, como ponto de partida. A primeira frase de *O Capital* nos faz pensar de modo contrário: não é porque somos pobres que lutamos, mas porque somos ricos. Não é porque somos pobres que lutamos contra o capitalismo, mas porque “a elaboração absoluta de [nossas] potencialidades criativas” é frustrada, porque “o movimento absoluto de [nosso] devir” está atado. É a nossa riqueza [*richness*] que levanta a cabeça e ruge que irá romper suas amarras.

3 O PREDICADO

A riqueza [*wealth*, *richness*] aparece nas sociedades capitalistas como “uma imensa coleção de mercadorias”. A mercadoria, Marx nos conta no início do segundo parágrafo, “é, em primeiro lugar, um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de qualquer espécie”¹². A mercadoria é um objeto externo a nós, uma coisa produzida para a venda.

¹¹ Massimo De Angelis (2007) fala da importância de outros valores em contraste com o valor das mercadorias, mas ele atribui a esses valores uma externalidade vis-à-vis o valor capitalista. O meu entendimento é antes o de que a relação é inerentemente antagonista. A mercadoria não se limita a coexistir com outras formas de riqueza: ao contrário, é uma agressão constante, uma movimentação constante para absorver todas as outras formas de riqueza.

¹² A tradução de Fowkes (1867/1990, p. 125) é ligeiramente menos marcante: “A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que, em razão de suas qualidades, satisfaz necessidades humanas de qualquer

Marx está nos levando aos estreitos limites de um calabouço. Há uma transição dramática na primeira frase de um mundo de riqueza [*richness*] (humanidade “em seu movimento absoluto de devir”) para um mundo composto por uma imensa coleção de objetos externos a nós. Marx está nos pegando pela mão e nos conduzindo ao terrível mundo da economia política. Dramaticamente, somos lembrados do subtítulo do livro: Uma Crítica da Economia Política. É a tensão entre o sujeito e o predicado da primeira frase que está na base da crítica. Uma vez que atravessemos essa lúgubre passagem da riqueza para as mercadorias, então Marx pode dizer, como o faz na segunda frase, “nossa investigação começa, portanto, com a análise da mercadoria (MARX, 1867\1990, p. 125)¹³”. Mas isso não torna a mercadoria o ponto de partida da análise de Marx. É a riqueza [*wealth*] – aquela riqueza [*richness*] que se coloca dentro-contra-e-para-além do mundo das mercadorias – que é o ponto de partida. Apenas depois de termos descido ao mundo estreito e escuro da economia política, que a mercadoria se torna o ponto de partida. Se esquecermo-nos do mundo exterior, o mundo da riqueza [*richness*], então nos esquecemos de nós mesmos, nossa crítica, nossa oposição, o verdadeiro ponto de partida.

A passagem na primeira frase é um estreitamento, uma redução da riqueza do mundo ao mundo da economia política, das mercadorias. Marx é frequentemente acusado de ser culpado por esse estreitamento, por ter uma visão puramente econômica do mundo, por ter desconsiderado a riqueza da vida e a multiplicidade das formas de opressão. Está claro desde a primeira frase que nada poderia estar mais longe da verdade. Sua crítica da economia política não é apenas uma crítica das diferentes teorias dos economistas, é uma crítica da economia enquanto tal, uma crítica do mundo que reduz a riqueza humana à economia. Esse é precisamente o ponto destacado ao fim da passagem dos *Grundrisse* anteriormente citada: “Na economia burguesa – e na época de produção que lhe corresponde –, essa exteriorização total do conteúdo humano aparece como completo esvaziamento; essa objetivação universal, como estranhamento total, e a

tipo” [*“The commodity is, first of all, an external object, a thing which through its qualities, satisfies human needs of whatever kind”*]. No original alemão: “Die Ware ist zunächst ein äusserer Gegenstand, ein Ding, das durch seine Eigenschaften menschliche Bedürfnisse irgendeiner Art befriedigt.” (MARX, 1867/1985, p. 49).

¹³ Na tradução de Moore e Aveling: “Nossa investigação deve, portanto, começar pela análise de uma mercadoria” (MARX, 1867/1965, p. 35). “*Unsere Untersuchung beginnt daher mit der Ware*” (MARX, 1867/1985, p. 49).

desintegração de todas as finalidades unilaterais determinadas, como fim sacrifício do fim em si mesmo a um fim totalmente exterior”. Não é Marx, mas a redução do mundo de todas as coisas à economia que exclui aquilo que não se encaixa à lógica da mercadoria.

O movimento que vai da riqueza às mercadorias é um movimento para um mundo limitado por leis, um mundo de cerrada coesão social, um mundo que pode ser entendido como uma totalidade, um mundo de síntese. Não há nenhuma razão intrínseca para que a produção de riqueza deva seguir qualquer conjunto de leis. A elaboração absoluta de nossas potencialidades criativas pode ser perseguida em direções muito diferentes, por diferentes motivos, a ritmos diferentes. Isso não se aplica às mercadorias: elas são produzidas para a troca e a necessidade de trocá-las impõe a necessidade de produzi-las com trabalho que é socialmente necessário, e isso cria um mundo inteiro de necessidades funcionais, de determinações sociais que operam como leis independentes de qualquer controle consciente. Marx examina essas leis em *O Capital*, mas a partir de um ponto de vista privilegiado que está contra e para além dessa totalidade limitada por leis.

O movimento que vai da riqueza para as mercadorias é também um movimento para um mundo quantificável e quantificado. O pequeno adendo ao predicado – “sua unidade sendo a mercadoria individual” (ou na tradução de Fowkes: “a mercadoria individual aparece como sua forma elementar”) – adquire seu significado. Se a riqueza é pensada como “a elaboração absoluta das potencialidades criativas [humanas]”, então não faz sentido algum pensá-la como sendo subdividida em unidades ou peças individuais de riqueza. Apenas quando essa riqueza é reduzida a uma coleção de objetos externos a nós é que se torna possível falar de uma subdivisão em unidades: na verdade, não apenas é possível, mas a subdivisão dessa riqueza em unidades intercambiáveis ou mercadorias individuais é parte essencial da passagem do sujeito da frase ao seu predicado¹⁴.

¹⁴ Agradeço a Richard Gunn por destacar esse ponto para mim.

4 O VERBO

A riqueza *aparece como*¹⁵ uma imensa coleção de mercadorias. O que significa “aparece como”?

1. A aparência não é uma falsa aparência: Marx não diz “a riqueza parece ser uma imensa coleção de mercadorias, mas isso é um erro, na realidade ela é outra coisa”¹⁶. Tal interpretação separaria a aparência de seu substrato, isto é, daquilo que assim aparece e trataria a relação entre a última e a primeira como uma questão de acaso, enquanto para Marx a relação entre a aparência e o substrato é de importância central. A aparência é uma aparência real, uma aparência que tem uma validade geral, tem certa estabilidade. Não é uma aparência que desaparecerá uma vez que apontamos que ela é um equívoco. É uma aparência que é gerada por aquelas “sociedades em que prevalece o modo de produção capitalista”.

Podemos indicar a estabilidade ou a realidade dessa aparência ao dizer que a riqueza na sociedade capitalista existe *na forma de* uma imensa coleção de mercadorias. “Forma”, nesse contexto, pode ser entendida como um “modo de existência”¹⁷: o modo de existência da riqueza em sociedades capitalistas é uma imensa coleção de mercadorias.

2. A aparência, portanto, tem uma validade geral. Marx não está dizendo que “a riqueza dessas sociedades aparecem para Adam Smith ou David Ricardo como uma imensa coleção de mercadorias”. Ele também não está dizendo que “a riqueza aparece à burguesia como um monte de mercadorias, mas o proletariado sabe que não é assim”¹⁸ ou que “a riqueza é apresentada pela ideologia burguesa como uma imensa coleção de mercadorias”. Pelo contrário, a riqueza nessas sociedades aparece como ou existe sob a forma de mercadorias. Ela aparece como tal aos membros dessa sociedade e aparece enquanto tal porque assim ela é, a aparência é real, a riqueza realmente existe na forma de uma imensa coleção de mercadorias. Esse é, de fato, o modo pelo qual a riqueza é tratada pelas pessoas, essa é a força que molda como e qual riqueza é produzida. Já sugerimos que a

¹⁵ No original, “*erscheint als*”; “se apresenta como”, na tradução de Moore e Aveling.

¹⁶ Para uma discussão sobre a distinção entre “*erscheint*” e “*scheint*” nesse contexto, ver Heinrich (2008, p. 51).

¹⁷ Para o entendimento de forma como um modo de existência, ver Gunn (1992, p. 14).

¹⁸ Esse é o tema central do ainda belo, mas problemático livro de Lukács (1923/1988) *História e Consciência de Classe*.

força dessa aparência real é a chave para entender a pouca importância geralmente atribuída à primeira frase.

3. Isso nos coloca um problema que é central para ler *O Capital*. Se a riqueza aparece como tal, *o que torna possível a Marx escrever essa frase?* A frase não poderia ter sido escrita se Marx não tivesse sido capaz de transcender a aparência de alguma maneira. Como podemos explicar isso?

A explicação mais óbvia é uma explicação em termos pessoais. Marx era um homem muito inteligente, nós que agora compartilhamos de sua visão também somos muito inteligentes e é isso que nos permite quebrar as aparências. Há dois problemas nessa explicação. O primeiro é que ele vai contra o próprio método de Marx. Para ele, a aparência é a aparência real, aquela que tem um substrato real, que tem suas bases na atual organização da atividade humana. Os limites dos pensamentos de Smith e Ricardo, por exemplo, não são o resultado de erros ou falta de inteligência, mas o fato de que suas cabeças e seus pés estavam situados nas relações sociais do capitalismo. Não se trata apenas de eles terem optado por tomar o lado da burguesia, mas de que suas ideias foram possíveis e também limitadas por relações sociais das quais eles eram parte. O segundo problema com esse tipo de explicação é o de que ela conduz a uma separação pessoal entre aqueles que entendem que a riqueza é mais do que mercadorias e as massas que estão aprisionadas no mundo das aparências. Nesse caso, é de responsabilidade de alguns poucos iluminados esclarecer as (ou trazer consciência para) massas. As experiências do último século indicam que tal concepção pode ter consequências desastrosas.

Para que Marx pudesse escrever a frase, e para nós a compartilharmos, deve haver mais do que inteligência, mais do que uma explicação em termos pessoais. Para que Marx pudesse transcender a aparência e tomar posição para além dela (como ele faz na primeira frase), deve haver uma não aparência, um transbordamento, um desajuste, um resíduo que não está contido dentro da aparência. Para que Marx pudesse ir além da aparência em pensamento, deve haver uma ruptura da aparência na prática. É a real não aparência que nos dá o ponto de vista privilegiado a partir do qual podemos dizer que “a riqueza aparece como mercadorias”. Quando fazemos essa afirmação, estamos inevitavelmente dizendo ao mesmo tempo: “mas essa afirmação não é toda a verdade porque a única coisa que nos

permite fazer a afirmação é o fato de que também é verdade que a riqueza não aparece como mercadorias, que a riqueza existe dentro-contrá-e-para-além das mercadorias”. A frase necessariamente carrega uma corrente subterrânea não declarada, uma não aparência. A aparência tira de vista aquilo que não aparece, um substrato invisível ou latente, e é a existência real desse substrato, esse “que não aparece”, que nos permite entender nos apropriar daquela primeira frase. Poderíamos dizer que metade da primeira frase é escrita com tinta invisível.

Aí é onde nós, leitores de *O Capital*, vivemos e queremos viver: em um mundo que não caia na aparência de riqueza como mercadorias. Se nós pensarmos no movimento que vai da riqueza às mercadorias como a transição a um calabouço de coisas, então nós, leitores de *O capital*, estamos do lado da riqueza, fincando os pés no chão e gritando que não queremos ser arrastados ao calabouço, que não queremos cair no mundo enfeitado das aparências que ameaça nos engolir completamente. É óbvio: por que mais leríamos *O capital*?

Uma vez que fazemos a pergunta sobre como é possível fazer essa afirmação (e é difícil ver como ela poderia ser evitada), então o conjunto de *O capital* se altera. De uma narrativa sobre como as coisas se encaixam, ele se torna em uma narrativa de desajuste. E, então, nós percebemos que nosso prazer ao lê-lo vem do fato de que nós também estamos desajustados: vivemos dentro-contrá-e-para-além desse sistema que estamos tentando entender.

4. A redação da primeira frase é possível apenas porque a relação entre riqueza e mercadorias não é uma relação de identidade. A riqueza não se ajusta à mercadoria que algo sobre: é esse resíduo que faz a redação (e a leitura) da frase possível.

O verbo “aparece como” não indica uma identidade. Marx não está usando o termo “aparece como” livremente (como nós costumamos fazer) para querer dizer que “a riqueza das sociedades em que prevalece o modo de produção capitalista é uma imensa coleção de mercadorias”. No entanto, o verbo de fato expressa um processo de identificação. Nessa sociedade, a riqueza vem a ser identificada como uma coleção de mercadorias. Há um processo de identificação, mas o processo não está com-

pleto, pois ele é confrontado por um movimento na posição oposta, uma resistência. Em outras palavras, a relação entre aparência e não aparência é de antagonismo. Há um vivo antagonismo entre o arrastar da riqueza para forma mercadoria e entre as forças que empurram contra e para além do processo de mercadorização [*commodification*]. Por um lado, o movimento de “aparecer como”, de moldar-se, de identificação; por outro lado, o movimento de anti-identificação, de transbordamento, de desajuste. A aparência, a mercadoria, apresenta-se a si mesma como não-antagônica, mas isso oculta o antagonismo que é subjacente. A riqueza dessas sociedades aparece como uma imensa coleção de mercadorias: essa aparência é um aparecer ativo, um moldar-se ou um identificar ativos que ocultam aquela força antagonista que torna essa frase possível, a força que se origina do fato de que também é verdade que a riqueza não aparece como uma coleção de mercadorias, que ela transborda a aparência.

Aquilo que aparece como *fait accompli* (a existência de riqueza na forma-mercadoria) é um antagonismo vivo. Se pensarmos na transição do sujeito ao predicado da frase como o arrastar da riqueza para o calabouço da mercadoria, então o transbordamento nos diz que a porta do calabouço não se fechou, que o arrastar ainda continua.

A forma mercadoria, longe de ser um fato consumado, é um ataque constante ao seu substrato (a riqueza), uma luta constante para forçá-lo e para contê-lo dentro do interior da forma mercadoria e este ataque é confrontado por um impulso constante na direção contrária, porque a criação de riqueza humana resiste a essa limitação e impulsiona em direção a novas formas de socialização¹⁹. Para que a frase tenha sentido, temos que entender tanto “riqueza” quanto “mercadoria” como verbos em vez de substantivos. A mercadoria é, na realidade, um movimento de mercadorização e a riqueza é um movimento de criação de riqueza ou de enriquecimento, um movimento contra e para além da forma mercadoria, uma comunização [*communising*]. Mais precisamente, a transição do início ao fim da primeira frase é uma transição que parte de um enriquecimento ativo (“a elaboração... potencialidades criativas”) para um substantivo que oculta não apenas o enriquecimento que ele confina, mas também sua própria

¹⁹ A propriedade intelectual é um campo de batalha particularmente óbvio no momento. de forma mais geral, a mercadorização da riqueza (ou cercamento do comum, a que se tem frequentemente feito referência) é uma batalha terrivelmente sangrenta no centro da experiência humana de hoje.

dinâmica enquanto um movimento de mercadorização. A aparência a que se refere em “aparece como” está constantemente em questão.

“Aparece como” abre, portanto, um espaço de esperança. Vivemos num mundo em que nós somos confrontados com a riqueza como mercadorias, ou como dinheiro, o equivalente geral das mercadorias. A primeira frase de *O Capital*, ao nos dizer que isso é uma aparência, nos diz que isso é verdade, mas que também é falso, que há mais riqueza do que isso, que existe uma riqueza que se arrasta para além dessa forma. Se a existência da riqueza como mercadorias indica um mundo de determinação estranhada, um mundo no qual é o valor das mercadorias que determina o modo pelo qual a riqueza das capacidades humanas é desenvolvida, então o simples “aparece como” chama nossa atenção à realidade presente de um impulso em direção à autodeterminação²⁰ (a precondição para a redação da primeira frase).

A crise é posta como uma questão nessas palavras de abertura. O “aparece como” nos diz que a horrível existência da riqueza na forma de mercadorias não é (ou necessariamente não é) permanente. Há uma não aparência, uma instabilidade, na forma de existência da riqueza. O dobre fúnebre dos sinos do capitalismo, que é apenas mencionado explicitamente umas 700 páginas adiante²¹, já pode ser ouvido nessa primeira frase. Do ponto de vista do capital, “aparece como” é uma frase ameaçadora. “O que é esse ‘aparece como’?”, choram os capitalistas, “a riqueza é dinheiro e mercadorias e isso é tudo o que existe para ela”. Há uma ameaça nesse “aparecer como”, algo além da compreensão deles, para além do controle deles.

Aquilo que está além de do controle deles é aquilo que está latente, a riqueza que não “aparece como”, que não se enquadra ou não é completamente limitada ao interior da forma-mercadoria. Essa é a ameaça. É claro que não há uma teoria plenamente desenvolvida da crise nessa primeira frase, mas ela de fato nos indica certa direção. Ela nos coloca em direção a uma tendência de crise que se origina *daquilo que não aparece*, que nos dá um ponto de vista a partir do qual nós podemos pronunciar as palavras “aparece como”. A riqueza [*wealth*], a riqueza [*richness*] da criatividade humana, é a crise de seu próprio confinamento – aquela riqueza que ultrapassa seu confinamento, se recusa a ser limitada, se move para além,

²⁰ Agradeço a meu amigo Sergio Tischler por essa formulação.

²¹ Ver Marx (1965/1987, p. 763, 1967/1985, p. 929): “O dobre fúnebre da propriedade privada capitalista soa”.

para outra maneira de cooperação social, em direção à livre associação dos criadores²².

A crise que o “aparece como” anuncia é uma crise de transformação da riqueza em mercadorias. A riqueza agora aparece como uma imensa coleção de mercadorias, mas não será sempre assim. Não será sempre assim, porque a afirmação já carrega a sua própria falsidade. Já é verdade que no movimento de mercadorização/totalização/síntese/cercamento da riqueza há um movimento na direção oposta, uma destotalização [*detotalising*²³], desíntese [*desynthesising*], desmercadorização [*decommodifying*], enriquecimento [*enriching*], uma comunização [*communising*] que constitui a crise da forma-mercadoria. É esse último movimento que faz a sua aparição mais tarde em *O capital* como as “forças sociais de produção”.

5. “Aparece como” nos coloca no meio disso tudo, no meio do campo de batalha. Não há lugar para se esconder.

Nós lemos a primeira frase três vezes. A primeira vez que a lemos, é provável (como vimos) que apenas passemos sobre ela, que a tratemos como uma frase de pouca importância. Lemos que “a riqueza dessas sociedades aparece como uma imensa coleção de mercadorias”; pensamos com nós mesmos: “bem, é claro que sim” e seguimos em frente para ver as mercadorias. Em outras palavras, nós caímos nas aparências que pensamos estar criticando. Pior do que isso, por não atribuir importância à primeira frase, na verdade estamos participando da constituição da aparência de riqueza como mercadoria.

Quando lemos a frase pela segunda vez, nós gritamos de indignação. Nós entendemos o horror do que Marx está dizendo: que a riqueza ilimitada do devir humano é compelida à forma de uma imensa coleção de mercadorias.

Marx nos trouxe precisamente a noção de ciência enquanto crítica. Antes de dizer qualquer coisa sobre a mercadoria, ele a constituiu como objeto de crítica. Ao nos contar que a riqueza aparece com mercadorias, ele nos incita a criticar aquela aparência, a tentar entender de onde ela vem,

²² Isso é o que Marx também chama de “forças produtivas”, um termo que foi convertido, pela posterior tradição do marxismo, em uma expressão de insensibilidade, mas que pode ser mais bem entendida como a unidade da humanidade “no absoluto movimento do devir”.

²³ Sobre *detonalisation*, ver Tischler (2014).

qual é sua relação com as forças que a geram. Marx de fato nos diz: “A riqueza dessas sociedades aparece como uma imensa coleção de mercadorias; portanto nossa investigação deve começar com a crítica dessa aparência, isto é, com a crítica da mercadoria”. Simultaneamente, ele define a riqueza como o ponto de vista da crítica: aquela riqueza que aparece e que não aparece como uma coleção de mercadorias, aquela riqueza que se estende além de suas formas atuais de existência. A crítica é, então, a autodescoberta daquilo que está oculto pela aparência.

Quando lemos a frase por uma terceira vez, novamente gritamos: não apenas com indignação contra o mundo, mas pelo horror dirigido contra nós mesmos. Como pudemos ler a frase pela primeira vez sem gritar? Como pudemos dar como certo o horror da transformação de riquezas humanas em uma imensa coleção de mercadorias? Como pudemos ser tão insensíveis ao sofrimento a que essa frase diz respeito? Não podemos deixar de nos perguntar se foi esta mesma insensibilidade que fez possível existir Auschwitz²⁴, que permite com que Guantánamo continue a existir, e toda a fome e toda a destruição do mundo. E nós sabemos que a resposta é sim.

A crítica torna-se autocrítica. Mas isso não é apenas uma autocrítica pessoal, pois sabemos que essa leitura-sem-gritos tem sido o entendimento comum sobre a primeira frase de *O capital*. A expressão “aparece como”, precisamente porque não se refere a uma falsa aparência, mas a uma aparência real, é um desafio não apenas para a sociedade capitalista, mas a nós mesmos, pessoalmente. Uma vez que a aparência tem uma validade geral nessa sociedade, nós também vivemos dentro dela, por mais inteligentes ou revolucionários que gostemos de considerar a nós mesmos. É a nossa vida dentro da aparência que se expressa na nossa primeira leitura da frase.

A crítica, então, se volta não apenas contra a existência da riqueza na forma-mercadoria, mas também contra nossa própria maneira de pensar (e, na verdade, nosso próprio modo de existência). Dizer que o ponto de vista de nossa crítica é a riqueza que se move para além da forma-mercadoria não nos liberta das aparências geradas por essa forma. Para pensar cientificamente, devemos nos voltar contra a nós mesmos. Quando dizemos “a riqueza nessas sociedades aparece como mercadorias”, nós reconhecemos que

²⁴ Isso é uma simples repetição da posição de Adorno (1990, p. 362): “Auschwitz confirmou o filosofema da pura identidade como morte”.

vivemos dentro dessas aparências e, ao mesmo tempo, nos colocamos contra e para além das aparências, como críticos das aparências. Nós reconhecemos que nossa presença nessa sociedade nos constitui como auto antagonistas, como esquizofrênicos, no sentido popular de autodivididos. Qualquer noção de pureza revolucionária ou de correção teórica é, por essa razão, absurda.

Mas não se trata apenas de nós. Você também, Sr. Marx. Tem que ser assim. Marx também viveu nesse mundo de aparências no qual a existência da riqueza humana como uma coleção de mercadorias é simplesmente dada como certa. Ao mesmo tempo, enquanto ele assinala o horror do que está acontecendo, há momentos nos quais ele parece tomar isso como certo, momentos nos quais ele parece focar o mundo das formas (mercadoria-dinheiro-capital) esquecendo a posição-contra-e-para-além a qual, desde as primeiras palavras no livro, concede à sua análise sua vertente crítica. É impossível ler *O Capital* sem ser confrontado pela pergunta “qual Marx, qual leitura?”

As palavras de abertura (o “aparece como”) anuncia uma tensão que inevitavelmente atravessa tanto Marx quanto a todos nós. É claro que há dois de Marx, assim como há dois de nós todos, mas a tensão não é uma ruptura entre o jovem e o velho Marx (como Althusser alegou), mas é uma tensão que se origina do antagonismo entre a aparência e o seu substrato. Se Marx tivesse desenvolvido em detalhes sua primeira frase, ele poderia ter escrito: “a riqueza das sociedades nas quais prevalece o modo de produção capitalista aparece como uma ‘imensa coleção de mercadorias’ e uma vez que essa aparência não é um simples equívoco, mas é gerada pela natureza dessas sociedades, isso implica que, enquanto o capitalismo continuar existindo, é impossível escapar completamente dessas aparências.

Por conseguinte, quando criticamos essas aparências, o que fazemos ao simplesmente assinalá-las como aparências, estamos também assinalando uma tensão dentro de nós mesmos entre nossa existência no interior dessas aparências e nossa crítica das aparências enquanto aparências. Não espere encontrar, portanto, um Marx verdadeiro ou uma leitura correta quando você lê esse livro: em vez disso, tome o texto como um estímulo que pode se tornar parte de sua própria existência contraditória”. Ele poderia ter escrito isso, mas não o fez.

5 RESSONÂNCIAS

O argumento aqui é simples: *O capital* de Marx começa com a riqueza, não com mercadoria, e as implicações teóricas e políticas dessa distinção são enormes.

1. O argumento vai contra a corrente principal de comentários sobre *O Capital*. Relativamente poucos comentários fazem qualquer menção à primeira frase e, daqueles que o fazem, nenhum alcança as conclusões aqui propostas. Não é minha intenção criticar outros comentadores, mas uma breve observação de três dos mais influentes e distintos comentários ajudará a destacar as características específicas do argumento aqui apresentado.

Companion to Marx's Capital de David Harvey de fato cita a primeira frase na primeira página do primeiro capítulo e chama a atenção para a importância do termo “aparece como”, que “assinala que algo está acontecendo abaixo da superfície aparente”. Ele interpreta a primeira sentença considerando que “Marx está interessado exclusivamente no modo de produção capitalista” (HARVEY, 2010, p.15), o que é bem diferente da interpretação sugerida aqui, a saber, que o significado da primeira sentença deriva do fato de Marx não limitar seu olhar ao capitalismo, mas se movendo para além dele. Coerentemente, Harvey não concede a devida atenção à questão da riqueza e passa imediatamente para o fim da primeira sentença, a mercadoria. Ele sumariza sua perspectiva acerca do começo de *O Capital* dez páginas depois: “a história até aqui é, em termos simples, esta: Marx declara que seu objetivo é descobrir as regras de operação do modo capitalista de produção. Ele começa com o conceito de mercadoria [...]” (HARVEY, 2010, p.25).

A impressionantemente clara *Introduction to the Three volumes of Karl Marx's Capital* (2004/2012)²⁵ de Michael Heinrich cita a primeira sentença no começo do capítulo sobre “Valor, trabalho, dinheiro” (HEINRICH, 2004/2012, p.39) e passa, então, imediatamente à mercadoria, chamando atenção para o fato de que é apenas no capitalismo que a mercadoria é a forma típica de riqueza. Em outro livro (HEINRICH, 2008, p.50-54), o mesmo autor dedica uma seção inteira, de várias pági-

²⁵ O livro de Heinrich foi elogiado (em sua contracapa) pelo meu amigo Werner Bonefeld como “a melhor e mais abrangente introdução ao *Capital* de Marx que existe”. Eu não tenho razões para questionar essa descrição, em razão de *O Capital* ser extremamente claro, mas eu não compartilho a interpretação que Heinrich oferece.

nas, ao primeiro parágrafo de *O Capital*. Depois de destacar (como em boa parte o fizemos) que é fácil ignorar a primeira sentença como tendo pouco significado (HEINRICH, 2008, p.50), ele chama atenção para a importância da frase “aparece como”, distinguindo-a tanto de “ser” quanto de “parecer”. Heinrich (2008, p. 52) indica que há aqui uma crítica implícita ao livro *A Riqueza das nações* de Adam Smith e a falha desse em perceber que a riqueza assume formas diferentes em diferentes tipos de sociedade. Com isso, ele passa à discussão da mercadoria, efetivamente reduzindo a importância do primeiro parágrafo a uma introdução ao tema central: “basicamente o primeiro parágrafo diz apenas que Marx começa sua apresentação com a mercadoria e que ele pensa ter um bom motivo para o fazê-lo” (HEINRICH 2008, 53, tradução do autor). Não há nada aqui sobre a tensão entre riqueza e mercadoria que tem sido nosso principal tema, nem se levanta a questão do que permitiria Marx fazer tal afirmação. Heinrich decifra as implicações de seu entendimento acerca da mercadoria e da lei do valor: “com a teoria do valor, Marx busca revelar a estrutura social específica a qual os indivíduos devem se adequar, *independentemente do que eles pensem.*” (HEINRICH, 2004/2012, p.46, grifo do autor).

O importante *Reading Capital Politically* (1979), de Harry Cleaver, aproxima-se da interpretação aqui oferecida, uma vez que ele entende a lógica da forma mercadoria não como uma estrutura inescapável, mas como luta: “Há certamente regularidades, ou “leis”, da troca de mercadorias assim como há uma lógica da forma-mercadoria em-si, mas essa lógica e essas leis são apenas aquelas que o capital tem êxito em impor. O que Marx nos mostra em *O Capital* são as ‘regras do jogo’ estabelecidas pelo capital” (CLEAVER, 1979, p.66). Entretanto, a despeito do entendimento da forma-mercadoria como luta, Cleaver mantém a visão tradicional de que *O Capital* começa com a mercadoria. Ele cita a primeira e a segunda frase (CLEAVER, 1979, p.71) e continua: “ele [Marx] começa com a mercadoria porque é a forma elementar da riqueza na sociedade capitalista. Quando lemos o resto de *O Capital* descobrimos porque é que toda a riqueza assume a forma mercadoria na sociedade burguesa”.

Assim, embora Cleaver enfatize a importância de ver as categorias de valor, dinheiro, capital, etc. como categorias de luta, a luta contra essas formas permanece externa à análise de *O Capital*. A sugestão aqui, ao con-

trário, é que a luta anticapitalista já está anunciada nas palavras de abertura de *O Capital*: “a riqueza”. A luta não é produto da militância vinda de fora da dominação, mas está inscrita, ao contrário, na relação mesma de dominação e é inerente a nossa experiência cotidiana. As categorias mesmas contam sua história de revolta²⁶.

Adicionar mais autores à discussão não nos ajudaria a avançar nosso argumento. Outros comentadores de *O Capital* não aceitam a perspectiva defendida aqui. Até onde sei, ninguém levanta a questão sobre o que permitiu Marx romper com as aparências daquilo que ele estava analisando, e ninguém apresenta a relação entre riqueza e mercadoria como aquela de uma luta ativa. A posição quase universal é a de que Marx inicia com a mercadoria²⁷ e a visão geral parece ser aquela avançada por Harvey, que afirma que “seu objetivo é revelar as regras de operação do modo capitalista de produção”. Uma vez que essas regras operam independentemente da volição humana, parece, por conseguinte, que essas são as regras às quais, como Heinrich coloca, os “indivíduos devem conformar, independentemente do que eles pensem”.

2. O objetivo não é encontrar a interpretação *correta* de Marx, ou descobrir o que ele *realmente* quis dizer. Se Marx estava ou não consciente de todas as implicações do que ele escreveu é de interesse secundário. Mais importante é que nós estamos falando sobre um texto que tem tido enorme influência na formação da luta anticapitalista. Como as formas de luta mudam, nós devemos questionar constantemente a continuidade de sua relevância, e responder a esta questão é inseparável da interpretação do texto. Não há possibilidade de uma leitura a-histórica ou apolítica de *O Capital*.

Há uma relação simbiótica entre a leitura tradicional de *O Capital* (que supõe que Marx começa com a mercadoria e que o livro se ocupa da explicação das “regras de operação” do sistema) e o conceito de transformação revolucionária que localiza a revolução no futuro e associa a revolução

²⁶ Para uma discussão mais completa, ver meu comentário sobre a rejeição de Cleaver de tomar o trabalho concreto como uma categoria de luta, em Holloway (2010, p. 189-190).

²⁷ A exceção notável, a única que encontrei, é um capítulo de Leon Rozitchner (2003, p. 88, 98) sobre cooperação e o corpo produtivo em Marx e Freud, no qual ele salienta que Marx começa *O Capital* não com a mercadoria, mas com a riqueza; e explicitamente liga o conceito de riqueza com a passagem dos *Grundrisse* aqui citada. Entretanto, ele não desenvolve a relação antagônica entre a riqueza e a mercadoria que tem sido aqui enfatizada. Meus mais sinceros agradecimentos a Bruno Bosteels por chamar minha atenção à obra de Rozitchner.

com a tomada do poder estatal e a substituição de um sistema por outro. Esta visão da revolução tem sido amplamente desacreditada pelas experiências do século XX e pelas urgências do presente. Há, por acaso, em algum país há um Partido que tenha a mais remota perspectiva de liderar uma “futura revolução”?

A questão central aqui é o encerramento. Se começamos da mercadoria nós já nos colocamos *dentro* do sistema que estamos criticando. O que segue pode, então, ser visto como uma poderosa análise da prisão na qual somos mantidos. Essa prisão é constituída por uma cadeia de formas sociais hermeticamente texturizada. Começando pela forma mercadoria (a mercadoria como uma forma de relação social), Marx leva-nos a formas cada vez mais desenvolvidas da totalidade das relações sociais, derivando uma da outra: a forma-valor da forma-mercadoria, a forma-dinheiro da forma-valor, a forma-capital da forma-dinheiro e assim por diante²⁸. Marx esforça-se para enfatizar a interconexão entre as formas (especialmente em sua crítica a Proudhon), de maneira que faz pouco sentido sonhar com uma sociedade baseada na troca de mercadoria sem dinheiro, ou baseada em dinheiro, mas sem capital. As diferentes formas encaixam-se hermeticamente formando uma totalidade. Se pararmos aqui, teremos então uma análise que sugere que a única forma de romper com esta totalidade é fazê-lo como um todo, que tentar romper com aspectos particulares está fadado ao fracasso por conta do poder de integração do todo.

O entendimento de *O Capital* como uma análise rigorosa de um sistema fechado pode nos levar em duas direções. A primeira é a do partido que irá liderar a revolução futura: a única maneira de romper a totalidade como um todo é através da construção de um partido revolucionário unido e forte. A segunda, de forma alternativa, e penso que esta tem sido a tendência dominante nos últimos anos, a leitura de *O Capital* torna-se destacada de qualquer consideração sobre a revolução: uma vez que a revolução tem de ser total, mas não há perspectiva de nenhum partido que pode realizá-la, ler *O Capital* parece ser importante simplesmente para entender como o sistema funciona. A leitura rigorosa de *O Capital* pode facilmente ser combinada

²⁸ O desenvolvimento mais sofisticado desta abordagem é, provavelmente, a chamada “nova leitura” (neue Lektüre) de Marx, associada a autores como Reichelt, Backhaus, Postone e Heinrich. Para um relato e discussão da “nova leitura” ver Bonefeld (2014).

com um pessimismo apolítico muito distante da atual luta anticapitalista. Ler *O Capital* e a luta anti-apitalista simplesmente se afastam.

A objeção à visão tradicional de que Marx inicia pela mercadoria não é apenas política. É textual. Simplesmente não é verdade que Marx começa com a mercadoria: ele começa pela riqueza. Não é uma questão de forçá-lo a dizer o que gostaríamos que ele dissesse. Está lá em preto e branco. Marx começa pela riqueza.

Marx não começa nos colocando dentro do sistema que estamos criticando. Pelo contrário, ele começa pela riqueza [*wealth, richness*] que não se encaixa na forma mercadoria sem deixar um resíduo. Antes mesmo de nos levar ao entrelaçamento hermético das formas sociais capitalistas, ele nos introduz e se posiciona diante de uma categoria que não se ajusta. Isto não enfraquece a força da derivação das diferentes formas sociais, mas nos faz compreender essas formas como processos, como forma-processos, processos de formação²⁹.

A totalidade capitalista é, então, um processo de totalização, uma luta constante para sujeitar a absoluta inquietude da vida³⁰ à lógica do capital, para vincular toda a atividade humana a uma estreita coesão social. O que parece ser a prisão densamente entrelaçada da lógica do capital é mais bem entendido como uma poderosa e coerente dinâmica de ataque, mas um ataque que carrega dentro de si sua própria crise, um ataque que nós podemos entender apenas porque ele não é totalmente efetivo.

Todas as formas sociais são processos de formação de um conteúdo recalcitrante e estes conteúdos simplesmente não se encaixam em suas respectivas formas: riqueza [*wealth*] não se encaixa na forma-mercadoria, valor de uso não se encaixa na forma-valor, trabalho concreto não se encaixa no trabalho abstrato, a capacidade de trabalho não se encaixa na mercadoria força de trabalho, as forças produtivas não se encaixam na forma-capital e assim por diante³¹. Essas formas são muitas camas de Procusto, mas camas de Procusto são inerentemente defeituosas, incapazes que são

²⁹ Sobre as formas como processos-forma, ver Sohn-Rethel (1978), Holloway (1979/1991, 2002, 2010).

³⁰ Sobre a “absoluta inquietude da vida”, ver Hegel (1807/1977, p. 27).

³¹ E, pode-se acrescentar, “nossos sonhos não cabem em suas urnas eleitorais”.

de moldar totalmente seus conteúdos³². Em cada caso o conteúdo transborda sua forma, existe não apenas em seu interior, mas também contra e para além de sua forma.

O Capital, desde suas palavras iniciais, é uma história que arremessa as forças de desajuste contra as forças de uma coesão social opressora. Começa com a dignidade da rebelião, não com os horrores da dominação. Riqueza, criatividade humana, nosso movimento absoluto do devir: esse é o seu tema. Marx leva-nos a um mundo de desajuste, no qual nossa criatividade está cercada, mas nunca completamente cercada dentro das leis do desenvolvimento capitalista, em que as formas sociais que nos acorrentam carregam suas próprias crises dentro de si mesmas.

O livro abre uma exploração das possibilidades e dificuldades do pensar e fazer a revolução através das múltiplas revoltas do que não se ajusta às formas capitalistas, as múltiplas perfurações nessas formas. O partido acabou, a revolução futura está morta, quebrar o capital aqui e agora através de um milhão de rupturas é desesperadamente urgente e já está acontecendo. Por isso é tão importante ler *O Capital*. Começando por sua primeira sentença.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. (1966/1990) *Negative dialectics*. London: Routledge, 1990. (Original publicado em 1966)
- BONEFELD, W. *Critical theory and the critique of political economy*. London: Continuum, 2014.
- CLEAVER, H. *Reading capital politically*. London: Harvester Press, 1979.
- DE ANGELIS, M. *The beginning of history: value struggles and global capital*. London: Pluto, 2007.
- GUNN, R. (1992) Against historical materialism: marxism as a first-order discourse. in BONEFELD, W.; GUNN, R.; KOSMAS PSYCHOPEDIS (Ed.). *Open marxism: theory and practice*. London: Pluto, 1992. p. 1-45. V. 2

³² Observo que Michael Perelmann (2011) usa a metáfora do leito de Procusto para descrever as instituições e práticas econômicas que obrigam as pessoas a aceitar a disciplina do mercado. Crucial, no entanto, é que Marx nos introduz a cama de Procusto (a forma da mercadoria), através de sua própria crise (a riqueza que não se encaixa).

- HARDT, M.; NEGRI, A. *Commonwealth*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- HARVEY, D. *Companion to Marx's capital*. London: Verso, 2010.
- HEGEL, G. W. F. (1807/1977) *Phenomenology of spirit*. Tradução A.V. Miller. Findlay; Oxford: Oxford University Press.
- HEINRICH, M. *Introduction to the three volumes of Karl Marx's capital*. New York: Monthly Review Press, 2004/20012.
- HEINRICH, M. (2008) *Wie das Marxsche capital lessen?* Stuttgart: Schmetterling Verlag, 2008.
- HOLLOWAY, J. The state and everyday struggle. In: CLARKE, S. (Ed.). *The state debate*. London: Macmillan, 1991. p. 225-259.
- _____. *Change the world without taking power*. London: Pluto, 2010. (Original publicado em 2002).
- _____. *Crack capitalism*. London: Pluto, 2010.
- LUKÁCS, G. *History and class consciousness: studies in marxist dialectics*. Cambridge: MIT Press, 1988. (Original publicado em 1923).
- MARX, K. *Grundrisse*. London: Penguin, 1973. (Original publicado em 1875).
- _____. *Grundrisse*. Berlin: Dietz Verlag, 1953. (Original publicado em 1857).
- _____. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2012
- _____. *A contribution to the critique of political economy*. London: Lawrence & Wishart, 1971. (Original publicado em 1859).
- _____. *Zur kritik der politischen ökonomie: Karl Marx/Friedrich Engels – Werke, Band 13, 7*. Berlin: Dietz Verlag, 1961. (Original publicado em 1859).
- _____. *Capital*. Tradução de Samuel Moore e Edward Aveling. Moscow: Progress Publishers, 1965. V. 1. (Original publicado em 1867).
- _____. *Das kapital*, Bd. 1. Berlin: Dietz Verlag, 1985. (Original publicado em 1867).
- _____. *Capital*. Tradução de Ben Fowkes. London: Penguin Books, 1990. V.1. (Original publicado em 1867).
- PERELMANN, M. *The invisible handcuffs of capitalism*. New York: Monthly Review Press, 2011.
- ROZITCHER, L. *Freud y los problemas del poder*. Buenos Aires: Losada, 2003.
- SOHN-RETHEL, A. *Intellectual and manual labour*. London: Macmillan, 1978.

TISCHLER, S. Detotalization and subject: on zapatismo and critical theory. *South Atlantic Quarterly*, v. 113, n. 2, p. 327-338, 2014.

VANEIGEM, R. *Lettre à mes enfants et aux enfants du Monde à Venir*. Paris: Cherche Midi, 2012.

WRIGHT, S. *Storming heaven: class composition and struggle in Italian autonomist marxism*. London: Pluto, 2002.

MÉTODOS E REPRESENTAÇÃO: O DINHEIRO COMO EXPRESSÃO CONCEITUAL DA FORMA DE SER DO CAPITAL¹

Jesus Ranieri²

Em outras oportunidades³ manifestamos nossa compreensão a respeito da gama conceitual com a qual Karl Marx trabalhava e, no interior deste mesmo conteúdo teórico extraído de seus escritos, os desdobramentos que tal desenvolvimento surtia no interior do próprio esquema explicativo do autor. Como exemplo que não exclui outros, mas que dá a ideia do quão categorias, no caso, são mais importantes que conceitos, notamos já nos *Manuscritos econômico-filosóficos* que termos como “posse” (*Besitz*) e “propriedade” (*Eigentum*), assim como “carência” (*Bedürfnis*) e “necessidade” (*Notwendigkeit*) e “exteriorização” (*Entäußerung*) e “estranhamento” (*Entfremdung*) são cunhados tendo sempre como pressuposto a maneira

¹ Com modificações substantivas, este texto foi publicado originalmente em *Os contornos do trabalho e a educação no século XXI*, São Paulo: editora Xamã, 2013.

² Sociólogo. Professor do Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (IFCH-Unicamp).

³ Referimo-nos especialmente aos livros *A câmara escura. Alienação e estranhamento em Marx* (2001) e *Trabalho e dialética: Hegel, Marx e a teoria social do devir* (2011).

segundo a qual estavam inseridos no cotidiano das pessoas, mas principalmente como tal cotidiano tinha ressonância explicativa no âmbito da experiência coletiva e conceitual, ou seja, a forma sedimentada que dava garantias de continuidade de um dado conteúdo sem que este mesmo conteúdo tivesse a oportunidade de ser mudado ou refundido por opções individuais ou consciências singulares à revelia de vínculos exteriores. Enfim, aquilo que poderíamos chamar (não exclusivamente, mas também) de ideologia!

No texto de Marx o conceito ampliado (ou categoria) é o termo que mantém em pé a unidade interna do argumento e sem o qual não teríamos muita chance de compreender o intrincamento interior do fundamento expositivo. Então, o que à primeira vista parece semelhante ou unificado pela mesma identidade pode ser, ao contrário, muito distinto e merecedor de análise individual justamente pelo fato de que é a proximidade de condicionantes que qualifica o fenômeno. É por isso que somos obrigados a compreender a mediação jurídica na distinção conceitual entre posse e propriedade; da mesma forma, levar em conta que carências são o princípio sem o qual não é possível conceituar necessidade, pois aquela tem um vínculo mais forte com o processo antropológico do tornar-se humano no mundo; igualmente, exteriorização, apesar de sua ineliminabilidade como processo estruturante ancorado no trabalho humano, não pode ser compreendida sem o conteúdo do estranhamento, especialmente o processo atual de alheamento da força de trabalho que cria valor e atua na produção e reprodução do capital. E ainda mais: a forma de propriedade molda a exteriorização do ser humano, ou seja, formas de relações sociais impressas pela qualidade da propriedade privada determinam a forma de exteriorização (que sempre é também uma objetivação) do trabalho humano.

Não é à toa, portanto, que todos esses pares (posse-propriedade; carência-necessidade; exteriorização-estranhamento e, como veremos posteriormente, alienação (*Veräusserung*)-representação (*Vorstellung*) assumem um papel central na explicação de estruturas mais amplas: as categorias centrais servem de base para a exposição de articulações que não são imediatamente visíveis e o fazem porque no seu interior o próprio conteúdo aparece como exposição em processo do entrelaçamento das determinações (condicionamentos) responsáveis pela “verdade” do andamento do objeto. Essas deter-

minações-da-reflexão (*Reflexionsbestimmungen*)⁴ já apareciam em abundância na teoria científica hegeliana e em larga medida são retomadas por Marx para repor em bases terrenas o conteúdo dialético das relações estabelecidas pelos seres humanos, mas com o cuidado de marcar o lugar da cultura (no sentido de “formação”: *Bildung*) material na consecução destes parâmetros.

A economia aparece aqui como produção e reprodução da vida e não somente como fator determinante da vida no sentido de um condicionamento de mão única, que é a visão mais simplista referida ao controle da escassez: não é possível conciliar a reprodução da vida sem representações que auxiliem na legitimação abstrata, intelectual, desta reprodução. E em larga medida a percepção das distinções sociais, da forte desigualdade engendrada pela economia do capital, sobrevive não apenas como percepção direta das referidas distinções, mas como parâmetro que permeia valores e atos e, portanto, um universo a partir do qual grupos humanos orientam sua própria conduta – orientação que pode tanto identificar as condições diretamente materiais que moldam relações econômicas como, igualmente, identificar nas referidas relações a naturalização de um processo social que, aparentemente, se desdobra segundo uma lógica interna que foge ao controle dos agentes.

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* – que é momento teórico de um Marx ainda bastante distinto daquele que desenvolve a Crítica da Economia Política na maturidade, sem que isso implique, de forma alguma, qualquer tipo de ruptura epistemológica – o lugar dessa relação entre ação e pensamento e o resultado intrincado dela é posto de maneira bem clara a partir do conteúdo das representações:

Um *ser* se considera primeiramente como independente tão logo se sustente sobre os próprios pés, e só se sustenta primeiramente sobre os próprios pés tão logo deva a sua *existência* a si mesmo. Um homem que vive dos favores de outro se considera como um ser dependente. Mas eu vivo completamente dos favores de outro quando lhe devo

⁴ Ver especialmente Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830*. Primeira parte (livro I): Die Wissenschaft der Logik mit den mündlichen Zusätzen. A seção de interesse é a segunda, “A doutrina da essência”, e todo o item ‘A’ (A essência como fundamento da existência) é de grande importância para entendermos melhor a compreensão que o próprio Marx tinha do processo cognitivo. É bom que se registre que Marx dedicou, no conjunto da obra, pouquíssimas linhas ao tema – e talvez não seja gratuito que não somente a terminologia, mas em linhas gerais a própria compreensão hegeliana do fenômeno da razão e do entendimento, tenha permanecido como fundamento da teoria de Marx. A edição completa da *Enciclopédia das ciências filosóficas* saiu em português pela editora Loyola, com tradução de Paulo Meneses.

não apenas a manutenção da minha vida, mas quando ele, além disso, ainda *criou* a minha *vida*; quando ele é a *fonte* da minha vida, e minha vida tem necessariamente um tal fundamento fora de si quando ela não é a minha própria criação. A *criação* é, portanto, uma representação (*Vorstellung*) muito difícil de ser eliminada da consciência do povo. O ser-por-si-mesmo (*Durchsichselbstsein*) da natureza e do homem é *inconcebível* para ele porque contradiz todas as *palpabilidades* da vida prática. (MARX, 2004, p. 113, grifo do autor).

Pelo momento bem particular da escrita, aspecto no qual não poderemos nos deter neste texto, e bem mais do que aquilo que é revelado em *O capital*, os *Manuscritos* tem, sem dúvida, um conteúdo programático que dá total dimensão do direcionamento da crítica de Marx às teorias que pretendem encontrar fora do universo da atividade humana qualquer justificativa para aquilo que somos e criamos, incluindo a interpretação científica e abstrata da natureza, da arte, da filosofia ou das ciências naturais⁵. Em

⁵ Em *A ideologia alemã* esse argumento é retomado e levado às últimas consequências a partir daquilo que Marx compreende como sendo o lugar da história, do trabalho e da sociedade civil na realização da vida humana: “Essa concepção da história consiste [...] em desenvolver o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada, quer dizer, a sociedade civil em seus diferentes estágios, como o fundamento de toda a história, tanto a apresentando em sua ação como Estado como explicando a partir dela o conjunto das diferentes criações teóricas e formas da consciência – religião, filosofia, moral etc. etc. – e em seguir o seu processo de nascimento a partir dessas criações, o que então torna possível, naturalmente, que a coisa seja apresentada em sua totalidade (assim como a ação recíproca entre esses diferentes aspectos). Ela não tem necessidade, como na concepção idealista da história, de procurar uma categoria em cada período, mas sim de permanecer constantemente sobre o solo da história real; não de explicar a práxis partindo da ideia, mas de explicar as formações ideais a partir da práxis material e chegar, com isso, ao resultado de que todas as formas e [todos os] produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra da crítica espiritual, por sua dissolução na ‘autoconsciência’ ou sua transformação em ‘fantasma’, ‘espectro’, ‘visões’, etc., mas apenas pela demolição prática das relações sociais reais de onde provêm essas enganações idealistas; não é a crítica, mas a revolução a força motriz da história e também da religião, da filosofia e de toda forma de teoria. Essa concepção mostra que a história não termina por dissolver-se, como ‘espírito do espírito’, na ‘autoconsciência’, mas que em cada um dos seus estágios encontra-se um resultado material, uma soma de forças de produção, uma relação historicamente estabelecida com a natureza e que os indivíduos estabelecem uns com os outros; relação que cada geração recebe da geração passada, uma massa de forças produtivas, capitais e circunstâncias que embora seja, por um lado, modificada pela nova geração, por outro lado prescreve a esta última suas próprias condições de vida e lhe confere um desenvolvimento determinado, um caráter especial – que, portanto, as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias. Essa soma de forças de produção, capitais e formas sociais de intercâmbio, que cada indivíduo e cada geração encontram como algo dado, é o fundamento real daquilo que os filósofos representam como ‘substância’ e ‘essência do homem’, aquilo que eles apoteosaram e combateram; um fundamento real que, em seus efeitos e influências sobre o desenvolvimento dos homens, não é nem de longe atingido pelo fato de esses filósofos contra ele se rebelarem como ‘autoconsciência’ e como o ‘Único’. Essas condições de vida já encontradas pelas diferentes gerações decidem, também, se as agitações revolucionárias que periodicamente se repetem na história serão fortes o bastante para subverter as bases de todo o existente, e se os elementos materiais de uma subversão total, que são sobretudo, de um lado, as forças produtivas existentes e, de outro, a formação de uma massa revolucionária que revolucione não apenas as condições particulares da sociedade até então existente, como também a própria ‘produção da vida’ que ainda vigora – a ‘atividade total’ na qual a sociedade se baseia –, se

primeiro lugar, a forma geral da estrutura histórico-antropológica humana ancorada no trabalho, esta relação entre ser humano e natureza mediada pela atividade produtiva (posição intelectual orientada por uma consciência com finalidades, objetivos) e, em segundo, a percepção de que tudo o que é objeto de cultura (formação, *Bildung*) é também produto deste complexo, ou seja, que não há objeto natural ou social que não tenha surgido do trabalho ou tenha sido compreendido a partir dos seus desdobramentos, estes pressupostos dão a entender que não existe nenhuma entidade social que, mesmo tendo poder sobre o homem, é exclusivamente exterior a ele, pois não há entidade social que não seja produto da atividade humana. É possível dizer, talvez com alguma ousadia, que esse texto (esses *Manuscritos*) aparece como uma das primeiras obras teóricas que incorporam de maneira extremamente feliz as reflexões hegelianas acerca do devir, amplamente apoiada – e também isso em função dos escritos de Hegel – numa forte campanha, agora teórico-prática, anti-kantiana⁶.

É sempre notável em Marx a preocupação com as mediações, sendo que na maioria esmagadora das vezes o conteúdo da mediação é ao mesmo tempo o conteúdo explanatório de um problema, aquele que está sendo exposto. Conhecer mediações é o mesmo que conhecer as necessidades do objeto e conhecer aquilo que é *necessário* é o mesmo que conhecer aquilo que condiciona o referido objeto. E é por isso que não é possível pensar em subverter o conteúdo das forças que definem o capital ou em emancipação humana sem conhecer também o conteúdo daquelas forças que condicionam o nosso cotidiano. Não há emancipação sem conhecer todas as conexões da reprodução do capital enquanto processo social total. E a emancipação pode ter o seu primeiro passo no reconhecimento atual de que o trabalho concreto é ineliminável da vida humana, e de que não haverá vida humana emancipada sem a supressão do trabalho abstrato. Da mesma forma, e sem dúvida isso é egresso das reflexões presentes nos *Manuscritos de Paris*, não há justificativa ética para a manutenção da re-

tais elementos não existem, então é bastante indiferente, para o desenvolvimento prático, se a *ideia* dessa subversão já foi proclamada uma centena de vezes – como o demonstra a história do comunismo.” (MARX, 2007, p. 42-43).

⁶ Não somente nos *Manuscritos de Paris*, mas igualmente em outra obra já citada, *A ideologia alemã* (e nesse caso Kant é nominalmente apontado), a perspectiva da razoabilidade universal do objeto em si mesmo é ponto de partida para o desenvolvimento da teoria de Marx. O fundamento desta perspectiva é ampliado quando da redação de *O capital*, pois aí a preocupação do desvelamento do processo de produção do capital como processo social total tem na teoria do valor-trabalho o ponto crucial da “racionalidade” da sociedade moderna.

lação mando-obediência, uma vez que, em larga medida, essa relação se consolidou em virtude das manifestações diversas da forma propriedade privada – forma que contraditoriamente tem como seu criador objetivo a subjetividade do trabalho humano.

Talvez por isso a leitura de *O capital* seja tão árdua: aqui, a noção de propriedade privada é requalificada segundo suas novas acomodações e atribuições internas e o tempo todo o texto trata de relações não imediatamente compreensíveis pelos homens, porque há muito mais determinações do que é possível entrever nos confrontos habituais com problemas cotidianos e resoluções imediatas de conflitos. E o pior: o dito tratamento engendrado por Marx não se restringe às puras condições econômicas de reprodução do capital. É também isso, mas não só. É somente na aparência que *O capital* é um livro de economia. A base filosófica de Marx nos legou um trabalho que o tempo todo procura mostrar que o fundamento analítico é aquele que considera que não há esferas estanques, ainda que possam existir abstrações para compreender particularidades destas esferas. Da mesma forma, há uma visível insistência por parte de Marx em retratar as relações dialéticas a partir de confrontos de conteúdos que temos, necessariamente, de compreender para dar conta do complexo que está sendo investigado.

A categoria central da arquitetônica revelada em *O capital* é a categoria *valor* e sua percepção por Marx se relaciona com particularidades que só sobrevivem com a consolidação do próprio capital como processo social total que caracteriza toda a ação da reprodutibilidade da vida social como totalidade social. Por isso, é um erro teórico importante ignorar a distinção entre trabalho concreto e trabalho abstrato e seus necessários expoentes: valor de uso e valor. A concreção do trabalho é aquilo que nos torna humanos, do ponto de vista de nossa própria consolidação antropológica. A abstração do trabalho é a sua transformação em trabalho humano igual, cuja medida depende do tempo e não de sua qualidade, ainda que seja altamente qualitativa, do ponto de vista tanto histórico quanto socioeconômico, a nova forma de organização baseada na produção do valor-trabalho. Em outras palavras, aquilo que serve para compreendermos a espinha dorsal da sociedade moderna, a sociedade do capital, é a teoria do valor.

E não é que o valor seja somente um componente restrito ao ambiente monolítico da reprodução econômica propriamente dita; na verda-

de, a anatomia da sociedade do capital tem no valor aquilo que a distingue de qualquer outra formação socioeconômica justamente porque a consolidação da capacidade humana de trabalho como mercadoria que gera valor, mas não é valor, é o solo sobre o qual se erguerá o conjunto da identidade que condiciona a sociedade mundial do capital. A notável expropriação universal dos fundamentos da produção por meio da apropriação também universal da capacidade de trabalho (força de trabalho humana) e sua transformação em fator que cada vez mais depende da reprodução, alcance e reestruturação da divisão do trabalho, cria uma sociedade cujo alcance destas determinações não pode ser freado por fronteiras geográficas e nem pela boa vontade do humanismo voluntário.

Toda cadeia produtiva dependerá da lógica da expropriação da força de trabalho e pouco importa se há setores que não correspondem diretamente à necessidade da referida expropriação enquanto criação de valor: como a produção passa a depender, o tempo todo, da troca de grandezas de valor (parcelas de trabalho incorporadas a partir do tempo de trabalho socialmente necessário), mesmo a ausência imediata, em setores específicos do trabalho, da produção de valor se verá condicionada pela lógica da necessária troca universal. Mesmo setores não produtores de valor dependerão dele para se consolidar no interior da lógica de subordinação do trabalho ao capital. A essência (a permanência e preponderância de uma qualidade condicionadora) do modo de produção capitalista se apresenta como produção do valor.

Tudo isto posto, o que deduzimos é que o que deve prevalecer são as relações entre os diferentes trabalhos e, mais, que a troca não depende somente do trabalho específico representado em cada setor ou em cada artigo (ou o tempo de trabalho de produção de qualquer mercadoria representada em si mesma), mas a relação de produção entre as diferentes mercadorias é que dá o tom da própria sociabilidade do capital. Por isso, é tão importante prestar atenção na insistência de Marx em apresentar a troca enquanto realização do valor a partir do intercâmbio constante entre *grandezas de valor*.

A categoria *trabalho abstrato* é que representa a possibilidade de entendermos a relação de valor como uma relação de troca que decompõe todos os trabalhos ao que Marx chama de “gelatina de trabalho humano”,

ou seja, a decomposição daquilo que é complexo em trabalho mais simples, a ponto deles todos serem quantitativamente reduzidos a algo qualitativamente novo. O trabalho deixa de ser representado pela sua qualidade concreta (o que, em certo sentido, é reproduzido à insidência pela economia política ao tratar do trabalho como fenômeno estruturante da sociedade capitalista⁷) e passa a ser representado pela quantificação universal de sua produção na relação com o universo de todos os outros trabalhos.

Não é gratuito, portanto, que na visão de Marx esse processo totalizador e totalizante tenha ressonância em aspectos que estão sobrepostos à direta reprodução econômica. Se *produção e história* articulam o ponto de partida teórico para entender o conteúdo também do pensamento⁸, é bastante claro que a qualidade da organização do trabalho tem de ser levada em conta ao investigar-se produções de cunho intelectual ou abstrato.

Do ponto de vista das representações humanas condicionadas por esse processo social total, a noção atual de igualdade (que é um conceito histórico importantíssimo, inclusive do ponto de vista aqui exposto, o da sociedade do capital) não tem a ver, portanto, diretamente com a troca, mas com o fato de a troca não ser percebida qualitativamente a partir de suas diferenças e identidades internas. Já no item sobre “o caráter fetichista da mercadoria e seu segredo” é revelado, ao contrário do que se pode pensar à primeira vista a respeito do fetiche, que não se trata apenas de uma ‘fantasmagoria’ por parte de quem observa o fenômeno, mas que faz parte do próprio fenômeno a consolidação de uma combinação estruturada so-

⁷ A respeito, vide Marx (2001, p. 94), especialmente nota 31.

⁸ A esse respeito, e com muita propriedade no que tange ao nosso tema, Mézáros atenta para o fato da teoria social contemporânea aparecer fortemente condicionada pela estrutura da sociabilidade do capital: “A relação entre a estrutura social e as formas de consciência é seminalmente importante. Isso porque a estrutura social efetivamente dada constitui o quadro e o horizonte gerais nos quais os pensadores particulares, em todos os campos do estudo social e filosófico, estão situados e em relação aos quais têm de definir sua concepção de mundo [...] os parâmetros metodológicos e ideológicos das épocas históricas particulares, incluindo a era do capital, são firmemente circunscritos pelos *limites estruturais últimos* de sua força social dominante, em conformidade com o tipo prevalecente de atividade produtiva e a correspondente modalidade de distribuição. Qualquer tentativa teórica de escapar dessas determinações, na equivocada busca de ‘metateorias’ evasivas, pode apenas prejudicar o empreendimento filosófico. Com efeito, quanto mais abrangente e mediado for o assunto escolhido, mais óbvio deverá ser seu vínculo com as determinações estruturais ‘totalizadoras’ da época histórica relevante. Isso deve ser verdade, diante do fato de que uma concepção apropriada da *mediação* em qualquer campo de análise é impensável sem uma apreensão *abrangente* do campo de estudo em questão, quer pensemos na ‘metaética’ ou na metodologia em geral. A análise legítima dos diversos *discursos* – por exemplo, os discursos moral, político e estético – é inconcebível sem que esteja dialeticamente inserida no quadro estrutural apropriado no que se refere às determinações gerais. Pois os discursos particulares não são inteligíveis sem que sejam apreendidos como *formas específicas de consciência histórica*”. Vide: Mézáros (2009, p. 17, grifo do autor).

bre a impossibilidade de compreender-se de forma imediata o conjunto da relação diretamente produtora de mercadorias, uma vez que ela é embriologicamente dependente da forma dinheiro, justamente o elemento responsável por substituir a particularidade dos trabalhos concretos.

O conjunto da relação de produção do capital faz com que o dinheiro apareça como entidade que tem vida própria na medida em que a dimensão de sua produção a partir de trabalho humano não surge, de jeito nenhum, como prova empírica imediata – somente a partir da percepção marxiana de que o dinheiro aumenta na circulação e de que este aumento é maior do que a própria função do dinheiro no interior da circulação simples, é que se pode deduzir que, na verdade, sua origem está no próprio processo, ou na *esfera* (para ser mais preciso) da *produção* do capital, que é uma produção dependente da universalização social dos trabalhos privados, ou seja, o trabalho social total formado por um complexo de trabalhos privados (MARX, 2001, p. 87).

Na sociedade do capital, o que importa é que a vida dos possuidores de mercadorias (*Warenbesitzern*) dependa da existência da própria mercadoria como elemento generalizado para que se efetive como vida social ou a base social para a vida individual. E somente é vida social por reconhecer nos diferentes possuidores, enquanto proprietários privados, a possibilidade de usufruir da mercadoria do outro aquele que vende ou aliena (no sentido jurídico: *veräußert*) a sua própria (MARX, 2001, p. 99). Do ponto de vista do capital, estão no mesmo patamar: a força de trabalho, os meios de produção e o dinheiro enquanto equivalente geral, ainda que a qualidade de produção de valor não caiba, é claro, a todos eles.

Marx afirma que essa relação de reconhecimento jurídico (relação naturalizada da compra e venda universal) aparece sob a forma do contrato. Quer dizer, as relações se personalizam como portadoras da própria vontade da relação econômica – o momento em que aparece o objeto de uso como sendo a possibilidade (*Möglichkeit*) de converter-se em valor de troca é precisamente sua existência (*Dasein*) como não-valor de uso ou como quantum de valor de uso que ultrapassa as carências imediatas de seu possuidor. Coisas (mercadorias) são, em e para-si, externas ao homem e, portanto, alienáveis (MARX, 2001, p. 102) (*veräußerlich*). A fim de que a vendabilidade sob o seu aspecto jurídico (alienação enquanto *Veräußerung*)

aconteça como movimento de mão dupla, é preciso que os seres humanos se defrontem, de maneira tácita, como proprietários privados de cada uma daquelas coisas alienáveis (*veräußerlichen*) e, precisamente por causa disso, como pessoas independentes umas das outras (MARX, 2001, p. 102).

Semelhante estranhamento (*Fremdheit*), segundo Marx, é tão específico da forma atual da produção do capital, que não será encontrado em qualquer comunidade primitiva (MARX, 2001, p. 102), pois o intercâmbio, na sociedade de troca generalizada de mercadorias, está dado pela vontade da alienação (*Veräußerung*) recíproca dos possuidores de mercadorias, cujo aspecto qualitativo é aquela posse amparada pela produção já intencionalmente orientada para a troca – aqui, na troca imediata de produtos, cada mercadoria é imediatamente meio de troca para o seu possuidor e equivalente para o seu não possuidor, mas somente enquanto for, para este último, valor de uso (MARX, 2001, p. 103). Enfim, todos vão ao mercado trocar tempos de trabalho socialmente necessários por produtos que têm valor concreto enquanto valor de uso, mas esta ida ao mercado é corroborada pela presença do dinheiro que, como qualquer mercadoria, também tem por trás de sua produção tempo de trabalho socialmente necessário, só que traduzido no pagamento da força-de-trabalho dispendida ou traduzido no pagamento do montante de trabalho necessário para a reprodução da vida do próprio possuidor da mercadoria força-de-trabalho.

É justamente porque o dinheiro representa a concentração do conjunto das grandezas de valor socialmente expressas, que se pode desenvolver sinteticamente e no interior do próprio corpo social a anatomia da sociedade do capital do ponto de vista da possibilidade da reprodução específica dessa relação em termos abstratos, conceituais – a manifestação do processo social total da produção do capital na roupagem de sua auto interpretação. Não há forma econômica da organização do trabalho, seja em qual sociedade humana for, que não tenha uma estrutura interpretativa correspondente a tal forma, uma narrativa que procure entender ou consolidar o *hic et nunc* da referida sociedade ou comunidade. Como o dinheiro, como medida de valor, é a forma necessária de manifestação da medida imanente do valor das mercadorias, ou seja, é manifestação do tempo de trabalho (MARX, 2001, p. 109), é necessário que este princípio se coloque em formas de representação específicas ou mesmo diversas do complexo

societário, na medida em que a ordenação da produção e reprodução da vida através do trabalho só tem lugar se o referido princípio puder ser reproduzido do ponto de vista da atuação das subjetividades.

Em *O capital*, Marx recupera categorias com as quais já trabalhara em período anterior de produção teórica, mas, agora, a preocupação está menos voltada a considerações gerais a respeito do conteúdo antropológico e econômico das relações humanas⁹ e mais centrada na forma de ser desta relação do ponto de vista da categoria central do modo de produção do capital, o valor. Ainda que, à primeira vista, tenhamos a impressão de que o tratamento dispensado à economia em *O capital* seja unívoco, não é verdade que o conteúdo das representações não diga respeito, do mesmo jeito, à leitura que os seres humanos fazem de sua própria conduta – representar é deixar que os valores (abstrações humanas vinculadas à interpretação e hierarquia dos elementos que condicionam a vida) atuem sobre o próprio homem.

Nesse sentido, a retomada de expressões como *Entäußerung* (que tem o significado de transferência de posse, mas também o enfoque qualitativo na efetiva entificação do dinheiro) e *Veräußerung* (que é também alienação como transferência de posse, mas sob o ponto de vista da vendabilidade com suporte jurídico) nos ajuda a compreender o circuito do capital de maneira muito mais concentrada, pois a preocupação maior de Marx é a exposição adequada da lógica interna da formação do capital como elemento que sempre dependerá de força de trabalho. Quando Marx faz uso das referidas categorias *Veräußerung* (a alienação jurídica, voltada principalmente para a potencial venda e compra, notadamente da força de trabalho), *Entäußerung* (exteriorização, alienação, transcendência) e também, menos vezes, de *Entfremdung* ou variantes (pra falar da venda da força de trabalho como *alheamento* que atinge o ser humano) que, nestes capítulos iniciais (seções I e II), estão combinadas para salientar a diferença entre valor e preço – o direcionamento do argumento está na constatação

⁹ Sobre o caráter da cientificidade na obra de maturidade de Marx, diz Lukács (1979, p. 27): “É uma estrutura de caráter completamente novo: uma cientificidade que, no processo de generalização, nunca abandona esse nível, mas que, apesar disso, em toda verificação de fatos singulares, em toda reprodução ideal de uma conexão concreta, tem sempre em vista a totalidade do ser social e utiliza essa como metro para avaliar a realidade e o significado de cada fenômeno singular; uma consideração ontológico-filosófica da realidade em-si, que não se põe acima dos fenômenos considerados, coagulando-os em abstrações, mas se coloca, ao contrário – crítica e autocriticamente –, no máximo nível de consciência, como o único objetivo de poder captar todo ente na plena concreticidade da forma de ser que lhe é própria, que é específica precisamente dele.”

de que valor e preço não é a mesma coisa, ou seja, por um lado o preço aparece como realização direta do valor de troca na medida em que se configura como realização localizada das trocas constantes entre grandezas de valor e, em segundo lugar e por consequência, a defesa deste ponto de vista ancorada na necessidade da exteriorização do dinheiro aparecer também como relação naturalmente legítima na cabeça das pessoas enquanto *representação (Vorstellung)*.

Se optarmos, como é usual, por tratar as três palavras (*Veräußerung*, *Entäußerung* e *Entfremdung*) sempre como “alienação”, não teremos o entendimento descrito, pois a distinção nos obriga a compreender que a interpretação muda por completo quando se nota que a alienação do dinheiro na forma de sua exteriorização (entificação social) é fenômeno crucial para a circulação aparecer às pessoas como fenômeno natural com fundamento jurídico. Sem o concurso da moeda, não haveria legitimação subjetiva para a reprodução do capital e isso só é possível porque o dinheiro aparece para o trabalhador como ente material ou entificação total de qualquer troca possível.

A articulação do argumento de Marx tem a ver com o conteúdo da teoria do valor-trabalho associada ao fenômeno jurídico (*Veräußerung*) da representação, que são o solo a partir do qual se configura idealmente a reprodução universal do capital enquanto situação legítima entre pessoas por meio do contrato, na medida em que a consolidação da circulação simples se desdobra em entesouramento e meio de pagamento, ou seja, fenômenos que retiram do valor-de-uso imediato da mercadoria o seu lugar de produtor e reproduzidor da espécie humana, colocando no seu lugar a permanência constante do dinheiro como o responsável pela mesma função através da perenidade da troca. Para isso, Marx trabalha insistentemente com o dinheiro como exteriorização necessária para o referido processo, não deixando de lado, como já dito, o alheamento da força de trabalho por meio do estranhamento (*Entfremdung*). “O poder social se torna o poder privado da pessoa privada” (MARX, 2001, p. 146), pois o dinheiro se converte em propriedade privada de qualquer pessoa.

A transformação ou alienação do dinheiro, principalmente na forma de meio de pagamento (que é sua maneira de manifestação exteriorizada na circulação, mas já na qualidade de acumulação), dá a total dimensão

de sua entificação como elemento social importante para a consecução da circulação simples (MARX, 2001, p. 150-151). As formas mais avançadas ou sofisticadas de troca não necessitam do dinheiro como elemento imediato da relação, mas garantem sua realização justamente porque o dinheiro, ao ser (e por ser) entesourado, já aparece como algo que satura a própria esfera da circulação – o quantum de dinheiro (na argumentação de Marx, ouro e prata) existente num país tem de exceder o próprio quantum exercido pela função monetária, ou seja, a troca direta entre dinheiro e mercadoria (MARX, 2001, p. 148).

É claro que no texto de *O capital*, a intenção primeira de Marx é avaliar a complexificação da relação entre mercadoria e dinheiro e, neste sentido, o valor aparece como algo imaginário ou uma representação porque se apresenta como o vínculo entre diferentes grandezas de valor (quantum de trabalho humano): a mesma mercadoria pode ter um equivalente distinto em ouro, prata ou bronze ou qualquer outra mercadoria oriunda do modo-de-produção do capital. Portanto, valor não é diretamente quantificável, pois depende da relação entre diferentes grandezas de valor, que sempre serão expressas em quantidades possíveis de inúmeros outros produtos que também dependem de quantum de trabalho humano abstrato (então, imaginário ou representado pode ser expresso em: possibilidade). O preço, por sua vez, é a medida da grandeza de valor, pois mede a quantidade de dinheiro necessária em transações reais. Nas palavras de Marx, é um “peso fixado de metal”. Valor é relação e preço a fixação da correspondência entre grandezas de valor na forma-dinheiro. “O preço é o nome-dinheiro (denominação monetária: Geldname) do trabalho objetivado na mercadoria.” (MARX, 2001, p. 116). O preço como expoente da grandeza de valor da mercadoria é expoente da relação de troca com dinheiro, muito embora sua relação de troca com dinheiro não seja necessariamente expoente da grandeza de valor da mercadoria.

Os momentos da metamorfose da mercadoria são, ao mesmo tempo, transações do possuidor de mercadoria – venda, intercâmbio da mercadoria por dinheiro (no insistente exemplo do linho e do ouro, *Entäußerung*); compra, intercâmbio do dinheiro por mercadoria (no exemplo, ouro por bíblia, *Veräußerung*) e unidade de ambos os atos, vender para comprar. Do ponto de vista do vendedor de mercadoria, daquele que troca

a mercadoria por dinheiro e o dinheiro por outra mercadoria, “todo o processo somente media a troca de seu produto de trabalho por produto do trabalho alheio, o intercâmbio de produtos.” (MARX, 2001, p. 120). As pessoas veem o intercâmbio como naturalização exponencial da troca.

A ordem econômica da representação está no próprio possuidor – seu trabalho é unilateral e suas carências plurilaterais. É por isso que seu produto só vale como valor de troca. Por isso é uma afirmação verdadeira que o preço é somente a denominação monetária do tempo de trabalho socialmente necessário depositado na mercadoria. Mas quem vê preço não vê valor. Diz Marx (2001, p. 122):

Nossos possuidores de mercadorias descobrem [...] que a mesma divisão do trabalho que faz deles produtores privados independentes, torna independentes deles mesmos o processo social de produção e suas relações no interior desse processo e que a independência recíproca das pessoas se completa num sistema de dependência coisificada universal.

A polissemia que está por trás das categorias nos dá a dimensão da complexa estrutura argumentativa: *Entäusserung* é metamorfose que se realiza na compra e venda jurídica *Veräusserung*. Em português, o vocábulo “exteriorização” não é suficiente para designar o complexo, mas não é possível dizer que *Entäusserung* e *Veräusserung* sejam, ambas, *alienação*, sem qualquer contrapartida que as identifique ou atribua a cada uma delas especificidade. A entificação social do dinheiro é um momento de exteriorização (permanência material) da mercadoria no ato da troca. Podemos até dizer: “A transcendência (*Entäusserung*) de sua forma original de mercadoria se realiza pela alienação (*Veräusserung*) da mercadoria”. E também não é gratuito que esse conjunto de representações esteja dominado pela exposição do significado da circulação produtora de mercadorias, em que o dinheiro é “somente” elemento mediador. A exposição do dinheiro como primeiro passo para a produção do capital (autoreprodução do valor) não se coloca aos olhos como movimento verdadeiro, já que dinheiro, para o possuidor comum de mercadorias, é sempre qualitativamente o que compra, independentemente de seu engendramento por intermédio da força-de-trabalho.

A contribuição fundante de todo o aparato descrito é a constatação, por Marx, de que a força-de-trabalho humana tem no seu valor de uso a criação do valor-trabalho, o engendramento necessário daquilo que ela não é. E isso só pode ser compreendido porque não é possível decifrar Marx sem acompanhar as incursões feitas por ele na articulação entre a atividade econômica propriamente dita e a forma como ela se repõe em necessários aspectos da vida cotidiana, que fazem com que esta mesma atividade não seja, no limite, meramente econômica (por isso, é tão importante, no desenvolvimento do argumento, a combinação das categorias *Entäußerung*, *Veräußerung*, *Entfremdung*), na medida em que a totalidade do engendramento da vida é o que importa para determinar o seu elo presente mais forte: o valor-trabalho, aquele elemento que é o mais importante na estrutura do ser social, aquele que qualifica o caráter social da produção (LUKÁCS, 1979, p. 46).

REFERÊNCIAS

- HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830*. Primeira parte (livro I): Die Wissenschaft der logik mit den mündlichen Zusätzen. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970.
- LUKÁCS, G. *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.
- MARX, K. *A ideologia alemã*, São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Das kapital*. Livro I. Berlim: Dietz Verlag, 2001.
- MÉSZÁROS, I. *Estrutura social e formas de consciência: a determinação social do método*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- RANIERI, J. *Trabalho e dialética: Hegel, Marx e a teoria social do devir*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *A câmara escura: alienação e estranhamento em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2001.

CAPITAL: SUBJETIVIDADE E RELAÇÃO

Hélio Ázara de Oliveira

1 APRESENTAÇÃO

O presente capítulo trata de dois elementos essenciais do conceito marxiano de “capital como tal” ou “capital em geral”: 1) O primeiro desses elementos diz respeito ao modo pelo qual o capital chega a ser *sujeito* de seu processo de constituição e autovalorização. Veremos que para que o capital seja elevado a sujeito ele deve, como valor, “diferenciar-se de si mesmo” e “suspender esta diferenciação”, tornando-se um processo (G. p. 206)¹. É seu caráter processual aliado à condição de ser ele mesmo o que *põe* as determinações que o constituem como tal que faz do capital um sujeito. 2) O segundo elemento a ser destacado é a uso por parte de

¹ As referências ao texto dos *Grundrisse* se abreviam com a letra G, seguida da paginação da *Marx e Engels Werke, Band 13, Dietz Verlag Berlin, 1969*. As citações de *O Capital* serão feitas pelas abreviações: K, seguido da numeração romana para o Livro, e da paginação em arábicos da *Marx e Engels Werk XXIII, Berlin: Dietz Verlag, 1962*. A edição brasileira da Abril Cultural será abreviada por C, seguido do Livro em numeração romana e da paginação em arábicos.

Marx da *lógica hegeliana da relação* para estruturar o seu conceito de capital como tal. Procuraremos demonstrar em que consiste a *relação determinada* que o capital deve estabelecer com *o seu outro*, o trabalho ou a força de trabalho, único modo pelo qual pode o capital se valorizar. Neste intuito analisaremos a segunda seção de *O capital*, sempre confrontando-a com a linguagem mais especulativa utilizada por Marx nos *Grundrisse* e que nos remete às fontes filosóficas nas quais Marx banha o núcleo de sua teoria do capital. Partimos, portanto, da definição de capital como valor que produz mais-valor, ou que se autovaloriza².

O que capacita o potencial em dinheiro a tornar-se capital é a disponibilidade, de um lado, dos trabalhadores livres; em segundo lugar, a disponibilidade dos meios de subsistência e matérias etc. como igualmente livres e vendáveis, que antes eram d'une manière ou d'une autre propriedade das massas que agora se tornaram desobjetivadas. (G, p. 404).

2 O SUJEITO-CAPITAL

A seção II de *O capital – A transformação do Dinheiro em Capital* – composta de um único capítulo, inicia-se já pela fórmula geral do capital (D-M-D) que traz consigo os pressupostos históricos da produção e circulação desenvolvidas de mercadorias³. Marx distingue com extremo cuidado o circuito próprio do capital (D-M-D) daquele circuito da circulação simples (M-D-M), mostrando sempre a diferença específica da circulação capitalista. A primeira e mais evidente diferença seria aquela formal e que diz respeito ao movimento que percorre o dinheiro em cada ciclo. O “vender para comprar” (M-D venda, D-M compra) e o comprar para vender (D-M, M-D) têm em comum as fases opostas percorridas por ambos, mas se diferenciam pelos extremos de que partem e a que chegam.

Se for a mercadoria, como valor de uso, ponto de partida e de chegada da circulação M-D-M, é o dinheiro, por seu lado, o ponto de partida e de chegada da circulação do dinheiro como capital. Na circula-

² Este artigo expõe resultados obtidos em nossa tese de doutoramento, intitulada “*O conceito marxiano de ‘capital como tal’: um estudo a partir do Livro I de O Capital*”, ressentimo-nos aqui de uma derivação das categorias que nos conduziu da mercadoria ao capital, conforme o traçado de *O Capital*, e o leitor é colocado, por assim dizer, *in media res* já no âmbito do valor que a si mesmo se valoriza.

³ “Cada novo capital pisa em primeira instância o palco, isto é, o mercado, mercado de mercadorias, mercado de trabalho ou mercado de dinheiro, sempre ainda como dinheiro, dinheiro que deve transforma-se em capital por meio de determinados processos.” (K, I, p.161; C, I, p. 125).

ção simples é o valor de uso, a satisfação de necessidades o objetivo final (*Endzweck*) de toda a circulação; o circuito do capital, ao contrário, parte do valor de troca na forma (K, I, p.164; C, I, p.127) do dinheiro e a este retorna, ou seja, “seu motivo indutor e sua finalidade determinante” não estão no valor de uso ou na determinação qualitativa da satisfação de necessidades, antes deve ser buscado em uma alteração quantitativa, tornando “insosso e sem conteúdo” o processo que não implique em acréscimo de valor ao final⁴. Por isso sua fórmula característica é D-M-D”. Assim o processo que constitui o capital como sujeito, que o faz senhor dos movimentos que o constituem e o fazem crescer, e, nesta medida, o faz *pôr*, a partir de si mesmo, as condições de sua própria autonomia, este processo tem seu motivo indutor e finalidade no movimento sem fim do aumento quantitativo ou da valorização. Assim conclui Marx: “a circulação do dinheiro como capital é [...] uma finalidade em si mesma, pois a valorização do valor só existe dentro desse movimento sempre renovado. Por isso o movimento do capital é desmedido (*Maßlos*).” (K, I, p. 167; C, I, p. 129).

Retornemos à noção inicial do capital como valor que se valoriza. Agora sabemos que este processo tende ao automatismo, uma vez que a finalidade determinante do valor é a sua valorização, e, mais ainda, caso o dinheiro se subtraia deste processo, este passa imediatamente a tesouro ou é gasto como dinheiro, mas deixa, por esta subtração do processo, de ser capital. Capital é, portanto, valor que a si mesmo se valoriza. Ainda não nos ocupou o modo determinado desta valorização, isto é, ainda não descobrimos o segredo do mais-valor, esse “a mais” que o capital desmesuradamente busca como finalidade sua. Vejamos ainda por um momento a valorização como movimento interno ao capital, ainda sem se referir ao *seu* outro, a força de trabalho, substância do valor.

Tomando o capital ainda apenas sob a determinação inicial de ser “valor que se valoriza”, Marx estiliza a “relação privada consigo mesmo” do valor que produz mais-valor utilizando-se metaforicamente da controvérsia que dividiu a cristandade em inícios do século terceiro depois de cristo. Lá e então, o que preocupava aos teólogos era como conciliar duas *personas* coexistindo no interior da mesma “substância divina”, sem que isso rom-

⁴ “Esse incremento, ou o excedente sobre o valor original, chamo de mais-valor (*Surplus value*). O valor originalmente adiantado não só se mantém na circulação, mas altera nela a sua grandeza de valor, acrescenta mais-valor ou se valoriza. Esse movimento transforma-o em capital.” (K, I, p.165; C, I, p. 128).

pesse a unidade e imutabilidade do conceito judaico-cristão de deus. Para isso foi preciso estabelecer a relação do pai com o filho como de “eterna geração” de um pelo outro. Na irônica referência de Marx à fórmula do concílio de Nicéia, o valor que se torna capital é como deus pai, é uma substância original, valor original que sem romper com sua unidade substancial se distingue de si mesmo, como o filho se distingue do pai e forma outra *persona*, e se torna mais-valor, o qual, tal como deus filho, é produto de uma alteração de forma dentro da substância que o compõe, é um novo valor, um “a mais” consubstancial com o valor original⁵.

O valor deve assumir as formas dinheiro e mercadoria para se tornar capital. Ele deve passar por estas formas como por fases de seu *autovolvimento* e no final se alterar quantitativamente. Só assim, aumentando seu valor inicial, chega a ser capital. Por isso Marx subverte a fórmula cristológica. Pois na fórmula conciliar é a geração do filho apenas o que está em questão, e o pai não é gerado pelo filho, como na herética proposição de Marx. *O Capital* subverte a metáfora para ser fiel ao conceito, diferente de deus pai, congelado em sua unidade e imutabilidade, o valor original apenas chega a ser capital por meio do mais-valor, que é seu filho, consubstancial com ele, mas é este que o faz capital. O pai é gerado pelo filho, ou ainda melhor, o valor apenas chega a ser capital por meio do movimento incessante e sempre renovado da criação de mais-valor. Na herética cristologia de Marx, o pai apenas chega a ser si mesmo por meio do filho, ou por meio do movimento incessante de *posição* do filho. O valor fora deste movimento reiterado de produção de mais-valor é qualquer outra coisa, menos capital. Capital é valor em processo.

Neste processo, as formas que o valor assume, como dinheiro e mercadoria, “funcionam apenas como modos diferentes de existência do próprio valor.” (K, I, p. 168; C, I, p.130). Se na circulação mercantil simples as metamorfoses do valor tinham como finalidade última a satisfação de necessidades ou o valor de uso, agora o valor como processo inicia a partir de si mesmo e *põe* ele mesmo as condições de sua própria metamorfose, ou nas palavras de Marx: “ele passa continuamente de uma forma para outra, sem perder-se neste movimento, e assim se transforma num

⁵ “A formação de mais-valor e daí a transformação de dinheiro em capital não pode ser, portanto, explicada por venderem os vendedores as mercadorias acima do seu valor, nem por os compradores as comprarem abaixo de seu valor.” (K, I, p. 175; C, I, p.135).

sujeito automático.” (K, I, p.169; C, I, p.130). Ser sujeito aqui significa antes de tudo *por* a partir de si mesmo o movimento de sua mudança de grandeza, sua passagem de mercadoria e desta retornar a dinheiro acrescido de mais-valor, ser sujeito é ser senhor de seu processo de constituição e perpetuação, é, por assim dizer, pôr-se de pé a partir de si mesmo, se auto constituir como autônomo. A valorização do valor como processo compõe uma finalidade em si mesma, e constitui a autonomia deste sujeito, e completa Marx:

De fato, porém, o valor se torna aqui o sujeito de um processo em que ele, por meio de uma mudança constante das formas de dinheiro e mercadoria, modifica a sua própria grandeza, enquanto mais-valor se repele de si mesmo enquanto valor original, se autovaloriza. Pois o movimento, pelo qual ele adiciona mais-valor, é seu próprio movimento, sua valorização, portanto autovalorização. (K, I, p. 169; C, I, p. 130).

Partimos da definição inicial do capital como valor que se valoriza e chegamos ao capital como sujeito de seu processo de constituição e multiplicação. Mas o capital não é apenas sujeito automático, ele é igualmente *sujeito usurpador* (*übergreifende Subjekt*) do processo de sua produção e valorização. O qualificativo “usurpador” já nos remete a outra determinação do capital, a saber, a sua determinação como *relação*, isto é, entender o capital como *usurpador* implica diretamente estudar sua relação determinada de produção e valorização. Ao passar a estudar o capital como relação, necessitamos determinar de saída qual é o outro relato, ou, mais precisamente, qual é o *outro do capital*.

3 A RELAÇÃO-CAPITAL

Valor que por meio de sua ação, a saber, de sua autovalorização, se torna “uma substância em processo e semovente” é capital. Na fórmula geral do capital (D-M-D’) o valor que é sujeito segue seu passar de uma forma a outra, assume a forma de dinheiro, de um lado, e de mercadoria, de outro. Mas agora o conteúdo deste movimento é dado pela autovalorização do valor. O dinheiro que reflui ao final deve ser uma grandeza superior ao que inicia o processo, ou o valor inicial deve ter se autovalorizado. O esforço

de Marx no decorrer da breve *Seção II* de *O Capital* visa afastar a hipótese de o comércio ou a circulação de mercadorias serem entendidos como fonte de valor e afastar a noção de que o “a mais” que resulta da autovalorização seja entendido como quebra da lei de equivalência entre as mercadorias. O mais-valor, em sua pureza, não pode advir de uma venda acima do preço ou de qualquer não equivalência restrita ao comércio⁶.

Marx se esforça por enfatizar o aspecto real e necessário da troca de equivalentes, não atribuindo à circulação a produção do valor que transforma o dinheiro em capital. Não é a circulação como metamorfose de mercadorias, ou o engodo mútuo a fonte do mais-valor. Contudo o mais-valor não pode advir de outra fonte, pois tudo o que conhecemos nesta esfera de que parte *O Capital* são possuidores e trocadores de mercadorias. Ainda não nos foi apresentada nenhuma outra esfera além daquela da circulação, fora dela o que há é o valor de uso, ligação de produtores com suas próprias mercadorias. Fora da circulação o valor das mercadorias não pode se realizar e menos ainda gerar um “a mais”, um mais-valor⁷. É preciso manter-se na esfera da circulação, desenvolver o princípio de equivalência, pois o dinheiro para se tornar capital deve assumir a forma de mercadoria para se retransformar em dinheiro acrescido de mais-valor. É preciso que o valor passe pelas fases opostas de compra e venda, para que o valor se valorize. Isto deve ocorrer na esfera da circulação, mas nestas mudanças de forma “algo deve ocorrer por trás de suas costas e que nela mesma (circulação) é invisível.” (K, I, p.179; C, I, p.137).

Retomemos o fio da meada da valorização do valor. Para se tornar capital o dinheiro, forma autônoma do valor⁸, ou “forma por meio da qual sua identidade consigo mesmo é constatada”, o dinheiro deve para se tornar capital encontrar no mercado capitalista uma mercadoria especial, ou como diz Marx: seu possuidor (de dinheiro) deve “ter a sorte de descobrir dentro da esfera da circulação, no mercado, uma mercadoria cujo próprio valor de uso tivesse a característica peculiar de ser fonte do valor.” (K, I,

⁶ “Capital, não pode, portanto, originar-se da circulação e, tampouco, pode não originar-se da circulação. Deve, ao mesmo tempo, originar-se e não se originar dela.” (K, I, p.170; C, I, p.138).

⁷ “É um fato histórico que o dinheiro é a primeira forma na qual o valor de troca adota a característica de capital.” (G, p. 171).

⁸ “Por força de trabalho ou capacidade de trabalho entendemos o conjunto das faculdades físicas e espirituais que existem na corporalidade, na personalidade viva de um homem e que ele põe em movimento toda vez que produz valores de uso de qualquer espécie.” (K, I, p.181; C, I, p. 139).

p.181; C, I, p.139). É preciso que no primeiro ato de seu processo interno de valorização D-M que o proprietário do dinheiro compre o direito ao uso desta mercadoria especial que é a força de trabalho⁹.

É, portanto, por meio da compra desta mercadoria específica, que para ser ofertada no mercado encobre atrás de si “uma História Mundial” (*Weltgeschichte*), que o capital estabelece a si mesmo como relação, ou é por meio desta incorporação que ele fixa o seu outro e se torna *sujeito usurpador*. Essa incorporação Marx a chama, utilizando-se da linguagem da *Lógica do Conceito* hegeliana, *subsunção*, primeiro formal e depois real do trabalho sob o capital. A estes dois modos da subsunção correspondem a seções III e IV de *O capital*, que não analisaremos aqui. Por ora apenas destacamos o caráter relacional do próprio capital. Capital é relação e como diz Marx:

A Natureza não produz de um lado possuidores de dinheiro e de mercadorias e, de outro, meros possuidores das próprias forças de trabalho. Essa relação não faz parte da história natural nem tampouco é social, comum a todos os períodos históricos. Ela mesma é evidentemente o resultado de um desenvolvimento histórico anterior, o produto de muitas revoluções econômicas, da decadência de toda uma série de formações mais antigas da produção social. (K, I, p.183; C, I, p. 140).

O capital apenas chega a ser si mesmo por meio de sua *relação* com o trabalho assalariado. Mas esta relação é uma especificidade do mundo moderno e encerra uma relação de *poder* e dominação sob a face pacífica da coação “apenas” econômica ao trabalho. Antes de analisar a subordinação do trabalho ao capital é preciso que recorramos aos *Grundrisse* a fim de elucidarmos o ponto de vista de Marx sobre esta *relação* que determina a *subjetividade* do capital.

Vimos que o valor, como capital, chega a ser *sujeito* porque na circulação do dinheiro como capital é este que *põe* a partir de si as condições de sua própria constituição e de sua ampliação. Na seção correspondente nos *Grundrisse* a este tema, a primeira determinação do capital que aparece é a sua autoconservação ou a de ser “valor de troca que se conserva e se perpetua na circulação e mediante ela.” (G, p. 173). Diferente da circulação simples

⁹ “O valor de troca como sujeito se põe ora como mercadoria, ora como dinheiro, e que justamente o movimento consiste em se pôr nesta dupla determinação, e que conserva-se em cada uma das formas como sua contrária, na mercadoria como dinheiro, no dinheiro como mercadoria.” (G, p.177).

que é uma mera metamorfose de mercadorias que se esvai ao seu termo no consumo, o capital em sua circulação, que é seu automovimento de produção de si, “não perde sua substância, antes se transforma sempre em outras substâncias, se realiza em uma totalidade das mesmas.” (G, p. 172).

A substância do capital não se perde ao mudar da forma do dinheiro para aquela da mercadoria, antes em cada forma o que se esconde é a própria substância de valor, ser trabalho objetivado. O primeiro movimento da circulação D-M não gasta o capital, antes o faz passar a forma de mercadoria, matéria prima, força de trabalho, meios de produção, etc., mas o capital “não perde tampouco sua determinação formal senão que a mantém em cada uma das diferentes substâncias seu identidade consigo mesmo. Permanece sempre como dinheiro e como mercadoria.” (G, p. 172). O capital não se confunde com suas formas, mas passa por elas como modos unilaterais de sua existência, se torna mercadoria, se torna dinheiro, mas *sem se esquecer* neste movimento que ele não é este ou aquele momento, é antes o todo dessa relação determinada por ele entre dinheiro e mercadoria. “Em cada momento ele representa os dois momentos que na circulação desaparecem um no outro.” (G, p. 172).

Conforme avançamos na reconstituição das categorias que compõe o conceito marxiano de capital deverá ficar patente que o capital é *relação*. Capital não é nem apenas dinheiro, nem apenas mercadoria, é antes sua relação determinada, e nesta relação a cada vez que se apresenta uma de suas formas, dinheiro ou mercadoria, ele mesmo é a *relação ideal* à sua outra forma ou faz sempre dinheiro se referir a mercadoria e mercadoria a dinheiro¹⁰. Pois só como ciclo¹¹ ininterrupto de trocas que se renovam estão dadas as condições da relação-capital.

Mas o valor que se tornou autônomo não pode apenas se conservar em seu automovimento, ele precisa, como uma condição para ser capital, ser acrescido de um mais-valor ou se valorizar. E sua valorização, seu acréscimo de valor apenas pode provir do resultado obtido na primeira compra D-M, e mais especificamente do valor de uso da mercadoria com-

¹⁰ Melhor dizendo: “É uma linha em espiral, uma curva que se amplia, não um círculo.” (G, p. 177).

¹¹ “O valor de troca apenas se põe a si mesmo como valor de troca enquanto se valoriza, vale dizer, aumenta seu valor. *O dinheiro* (enquanto saído da circulação e tornado a si mesmo) *perdeu como capital sua rigidez e se transformou de coisa palpável em um processo.*” (G, p. 174, grifo do autor).

prada no mercado. É preciso analisar este ponto de partida¹². Por meio dele o valor inicial não apenas se conserva em sua identidade consigo, antes se reproduz a si mesmo como um processo.

Dissemos que capital é relação. Vejamos a partir dos *Grundrisse* as determinações simples contidas na relação entre capital e trabalho. Veremos como esta relação se determina como *oposição*, ou usando uma linguagem da *Ciência da Lógica* hegeliana que está na base destas determinações reflexivas, trata-se de uma relação na qual “o diferente não tem frente a si o **Outro em geral**, mas **seu** Outro, isto é, cada um tem sua própria determinação só na sua relação ao outro; só é refletido sobre si enquanto é refletido no Outro, e o Outro, do mesmo modo, cada um é assim **seu** Outro do Outro.” (HEGEL, 2005, §119, grifo do autor). É como *oposição* que fixa os polos ou os relatos como positivo e negativo específicos um do outro que o capital deve ser entendido, é neste sentido que se define como relação-capital, que determina *seu* outro como especificamente diverso, como trabalho assalariado. Este é o sentido desta passagem dos *Grundrisse*:

A primeira pressuposição consiste em que de um lado esteja o capital e de outro o trabalho, ambos como figuras autônomas e contrapostas, ambos, pois, também como reciprocamente alheios. O trabalho que se contrapõe ao capital é o trabalho alheio, e o capital que se contrapõe ao trabalho é capital alheio. Os extremos aqui confrontados são especificamente diversos (*Verschieden*). (G, p. 177).

O capital se opõe como valor de troca ao trabalho como valor de uso, mas o valor de uso aqui não está materializado ainda em uma coisa, ou como diz Marx: “não existe realmente, senão apenas como possibilidade, como capacidade desse trabalhador.” (G, p. 178). É, como sabemos, sua “força de trabalho” e não seu “trabalho” o que é vendido ao capital. Na relação-capital estes polos estão em relação recíproca, de um lado capital, como valor de troca, de outro, o trabalho como valor de uso. Como mostram as teses de Theunissen e Grespan todo esse movimento argumentativo de Marx está amplamente ancorado na linguagem da *Ciência da*

¹² Trata-se do texto seminal de Theunissen: *Krise der Macht – Thesen zur Theorie des dialektischen Widerspruchs* -, publicado no Hegel Jahrbuch em 1974. Embora não sejam exatamente coincidentes os pontos de vista de Theunissen e de Grespan, podemos dizer que parte destas teses se acham incorporadas, em estado prático, na tese de Grespan – publicada como livro sobre o Título *O Negativo do Capital* – e criticamente avaliadas no já célebre artigo “A dialética do avesso” de 2002.

Lógica, mais especificamente no capítulo segundo do Livro II, *A Lógica da Essência*, intitulado “*As Essencialidades ou Determinações da Reflexão*”.

Apropriamos-nos aqui das teses referidas¹³. E de fato, Marx contrasta a relação entre capital e trabalho com a circulação simples neste momento de sua exposição para determinar o trabalho com “o diferente” do capital. Se na circulação simples a alternância de formas faz deste movimento evanescente e que tem na satisfação de necessidades seu termo, ela também impede que sejam fixados os polos valor de uso e valor de troca, pois em ambos os polos o que se tem é no fim e ao cabo meras mercadorias, por isso, “a diferença só existe como distinção superficial, como diferenciação puramente formal.” (G, p. 179). A questão então passa a ser definida como necessidade de estabelecer qual é *o diferente* do valor tornado autônomo.

O valor de troca, como lado da relação, deve se contrapor não ao valor de uso em geral, mas a “um valor de uso determinado por ele mesmo”, isto é, não outro qualquer mas *seu* outro. Ele é capital por ter o *poder*¹⁴ de determinar o *seu* outro. Se o capital é valor que se valoriza, a utilidade que este determina deve se relacionar com esta sua capacidade de se reproduzir, assim “a única utilidade que um objeto em geral pode ter para o capital, é conservar ou aumentar este.” (G, p. 181). Conhecemos de antemão a solução do enigma: “o único diferente do trabalho objetivado é o não objetivado, que ainda está se objetivando, trabalho como subjetividade.” (G, p. 183)¹⁵. Ou ainda mais claramente: “o único valor de uso, pois, que pode constituir uma oposição ao capital é o trabalho produtivo.”¹⁶ (G, p. 183).

O capital apenas se opõe a *seu* outro como outro determinado, posto pelo capital com o objetivo de se autoconstituir ou se autovalorizar, uma vez que o capital apenas chega a ser o que é por uma característica essencial: o capital não conhece *limites*. Antes ele mesmo como quantidade limitada está sempre em contradição com sua qualidade de superar

¹³ O capital tem o *poder de subordinar* a si o *seu* outro, subordinação formal e real, e que faz de *seu* outro um elemento interno, um momento da totalidade em que se constitui o capital.

¹⁴ Completa Marx: “Ou também, *o trabalho objetivado, vale dizer, como trabalho existente no espaço, se pode contrapor enquanto trabalho passado ao existente no tempo*. Porquanto deve existir como algo temporal, como algo vivo, só pode existir como *sujeito vivo*, no que existe como faculdade, como possibilidade, por isso como trabalhador.” (G, p. 183, grifo do autor).

¹⁵ “Trabalho produtivo é unicamente aquele que produz capital.” (G, p. 212, nota).

¹⁶ Aqui vemos o próprio Hegel fazendo o *operador lógico* da “dialética da finitude” operar na determinação da subjetividade moderna como tendo na *infinitude da vontade* seu princípio motor.

limites, ou mais precisamente, em tornar seus *limites* em *barreiras* e assim os superar. “Conforme a sua natureza, pois, tende a superar sua própria barreira.” (G, p. 181). Este é o traço característico da subjetividade do capital. Em nossa tese de doutorado procuramos mostrar que Marx se utiliza da caracterização hegeliana da infinitude da vontade, entendida como princípio determinante da subjetividade moderna, para estilizar a subjetividade própria do capital (ÁZARA, 2012). Assim Marx faz com que “esta possibilidade absoluta de poder abstrair de toda determinação na qual eu me encontro ou que pus em mim, a fuga de todo conteúdo como de uma barreira” (HEGEL, 2004, § 5)¹⁷ seja entendida como um movimento próprio do sujeito-capital.

Nas seções III e IV do Livro primeiro de *O capital* Marx faz um uso heurístico das noções de *Limite* e *Barreira* para estruturar o núcleo de seu próprio conceito de capital, pois este tem em sua constante alteração quantitativa uma condição vital, uma vez que apenas seu impulso constante a superar seus limites o torna um processo sem fim.

Por isso, para o valor que se conserva como valor em si, seu aumento coincide com sua conservação, já que tende continuamente a superar sua barreira quantitativa, a qual contradiz sua determinação formal, sua universalidade intrínseca. O enriquecimento se converte assim em finalidade em si. (G, p. 181).

O capital apenas pode se constituir como sujeito de seu processo de autoconstituição caso ele, ainda na instância do mercado, consiga ter o poder de fixar o *seu* outro como outro determinado, especificamente oposto a ele. E este outro ele encontra no trabalho. “O valor de uso oposto ao capital enquanto valor de troca posto, é o trabalho. O capital se troca, ou, neste caráter determinado, só está em relação com o *não capital*, com a negação do capital, com respeito a qual apenas é capital; o verdadeiro não capital é o *trabalho*.” (G, p. 185). Vemos aqui expressa em linguagem filosófica as determinações da oposição histórica e radical entre capital e

¹⁷ Há, como sabemos, um suposto originário oculto nesta relação, aqui pensada apenas em termos lógicos. A *Acumulação Originária* é um suposto fundamental no tempo, mas que, no entanto, é recorrentemente reposta pela aplicação da Lei Geral da acumulação capitalista, que repõe de novo as condições de acumulação, isto é, os polos em oposição, riqueza de um lado, pobreza de outro.

trabalho, que desenvolvidas em suas determinações econômicas e extra econômicas, estão na base da Lei geral da acumulação capitalista.

Para atuar como capital o dinheiro, o valor de troca posto, deve comprar o trabalho, mas esta relação não é fortuita, como se ao invés do trabalho se lhe pudesse substituir por uma mercadoria qualquer. O capital, antes, apenas chega a ser capital por esta sua relação determinada com o não capital. Nesta medida, apenas pode se fixar como um polo de riqueza pelo seu poder de fixar *o outro* polo simetricamente oposto como negação do capital, e por isso, como polo de miséria. Tudo se passa como se em sua relação determinada, o capital por este seu poder de fixar, ou de dar a si o *seu* outro, se fixa como o positivo frente à riqueza, e o trabalho como o negativo desta¹⁸.

Mas vejamos, ainda seguindo o traçado dos *Grundrisse*, alguns determinantes essenciais da relação capital-trabalho que serão fundamentais para a correta compreensão da relação moderna de produção que subordina a si todos os demais elementos da sociedade. Aqui também se expressa o caráter *bifronte* da relação-capital, expressando a um só tempo seu aspecto “civilizatório”, de um lado, e de outro se revelando como poder usurpador do trabalho.

Do ponto de vista do trabalho, o intercâmbio entre capital e trabalho é um movimento de circulação simples, o possuidor da força de trabalho a vende por um valor em dinheiro com o objetivo de novamente transformar este dinheiro em mercadorias que satisfaçam necessidades. Há determinantes históricos e morais na fixação do valor ou preço desta mercadoria específica, a força de trabalho, que não serão analisados aqui, contudo por este meio vemos o trabalhador assalariado *aparecer* como incluído na riqueza universal. Pois, como diz os *Grundrisse*:

Como o trabalhador troca seu valor de uso pela forma universal da riqueza, se converte em coparticipante do desfrute da riqueza universal, até o limite de seu equivalente [...]. O trabalhador, sem dúvida, não está ligado a objetos particulares, nem a um modo particular de satisfação. Não está excluído qualitativamente da esfera dos desfrutes, só quantitativamente. Isto o diferencia do escravo, do servo da gleba, etc. (G, p. 194).

¹⁸ Há, como sabemos, um suposto originário oculto nesta relação, aqui pensada apenas em termos lógicos. A Acumulação Originária é um suposto fundamental no tempo, mas que, no entanto, é recorrentemente reposta pela aplicação da Lei Geral da acumulação capitalista, que repõe de novo as condições de acumulação, isto é, os polos em oposição, riqueza de um lado, pobreza de outro.

O consumo do trabalhador aparece como forma de sua participação no processo civilizatório do capital. É por meio do “fio invisível” do consumo que a população que trabalha é incorporada como membro igual da sociedade capitalista, mesmo que sua participação seja quantitativamente limitada, esta “lhe concede também como consumidores uma importância completamente diferente, enquanto agentes da produção, à que tinham, por exemplo, na Antiguidade, a Idade Média ou na Ásia.” (G, p. 194). O problema do capitalismo talvez seja o caráter enfeitado e não transparente de suas relações, mas não está em questão para Marx sua superioridade frente a todos os demais modos de organizar a produção e a vida.

Mas a sociedade do capital não é apenas mais desenvolvida por permitir o consumo de víveres ou meios de subsistência. Marx considera no consumo inclusive “desfrutes espirituais”, “a agitação em favor de seus próprios interesses, o assinar periódicos, assistir conferências, educar os filhos, formar seus gostos, etc. A única participação sua na civilização, participação que o distingue do escravo.” (G, p. 198). Marx certamente pensa nestas possibilidades de participação na civilização como tendo lugar na fase de expansão do ciclo de vida do capital, que coincide justamente com sua dimensão civilizatória, mas em todo caso, do ponto de vista da população atada ao trabalho, a superioridade do capitalismo é formal e realmente perceptível, embora não seja livre de contradições¹⁹. Devido a isso diz Marx: “precisamente por este aspecto da relação entre o capital e o trabalho constituir um elemento fundamental de civilização, sobre ele se baseia a justificação histórica, porém também o poder atual do capital.” (G, p.198).

O consumo liberta da necessidade constringente, mas é igualmente representante do *poder do capital*, o qual tendo atado *seu* outro no polo oposto, impede-o de ter outro modo de vida senão aquele do trabalho assalariado. A liberdade de consumir, mesmo esta está em suspenso ao se analisar a Lei geral que preside o sistema. A aparente²⁰ igualdade na esfera do consumo es-

¹⁹ Certamente este processo civilizatório é possível na fase expansiva do ciclo, onde o nível médio de vida sobe, mas é negado reiteradamente na fase regressiva ou autodestrutiva do valor, na qual a população retorna à sua determinação de “máquinas de trabalho” (G, p. 197), e nesta fase do ciclo, a bestialização de uma vida inteiramente para a reprodução da sociedade fica nitidamente perceptível, pois como diz Marx, aqueles desfrutes espirituais da população trabalhadora apenas são possíveis “durante épocas de bons negócios.” (G, p.198).

²⁰Essa aparência (*Schein*) existe porém como ilusão (*Illusion*) por parte do trabalhador, e em certa medida pela outra parte, e por isso modifica essencialmente a relação com relação aos trabalhadores em outros modos de produção social.” (G, p. 195).

conde os “fios invisíveis” que atam a população ao trabalho *como as correntes de Heféstos agrilhoam Prometeu ao rochedo*, na bela metáfora utilizada por Marx na formulação de sua Lei geral da acumulação capitalista.

Marx, nos *Grundrisse*, faz toda uma análise do consumo do trabalhador e o mostra como mera satisfação de necessidades. O trabalhador recebe o dinheiro, mas o que se esconde por trás desta forma do valor é “meios de subsistência”, valores de uso. Marx crítica veementemente o palavrorio de certa Economia Política, que prega que o trabalhador deve ser diligente e econômico, como se tais atitudes o pudessem tirar de sua situação de despossessão. Toda a argumentação segue a direção de fixar os polos antitéticos nos quais um é polo positivo da riqueza, enquanto o outro tem a forma áurea da riqueza apenas como modo de esconder a mera subsistência e repetição do processo que o cria como um polo de pobreza. Salário – e mesmo sua economia – não cria capital, antes o capital só chega a ser si mesmo se negar a possibilidade da riqueza do lado do trabalho. É sobretudo isso o que se precisa mostrar aqui.

Tudo a que pode levar a “economia” e a “parcimônia” do trabalhador é para a constituição de um fundo para os tempos de crise e isto ao custo deste subtrair-se à satisfação de suas necessidades, se subtrair de sua participação no processo civilizatório do capital. Daí ser tão importante nos *Grundrisse* a determinação de que, do ponto de vista do trabalho, a relação entre capital e trabalho seja uma relação de circulação simples. Isto é, uma relação na qual o operário apenas retira dela o que nela lançou, ou seja, um equivalente.

Assim, na relação entre capital e trabalho, o segundo tem como objetivo e como resultado da relação o desfrute de seu consumo, satisfação de necessidades. Pois, caso seu objetivo “não fosse o valor de uso, os meios de subsistência, a satisfação de necessidades diretas, o retirar da circulação o equivalente que se introduziu nela, para eliminá-lo mediante o consumo, o trabalho se apresentaria ante ao capital não como trabalho, não como não capital, senão como capital.” (G, p.199). Na opositiva relação-capital, cada relato é o contrário direto de *seu* outro, o capital é o não trabalho, o trabalho é o não capital²¹. Porém o capital para se constituir em totalidade

²¹ Na relação que o constitui como tal “o capital [não pode] defronta-se ao capital, se o capital não se defronta com o trabalho, já que o capital só é capital como não-trabalho, nesta relação antitética. Em tal caso o conceito

desta relação deve *pôr e subordinar* a si *seu* outro, de um lado, e de outro deve impedir que o trabalho faça o mesmo, isto é, se constitua de seu lado como *totalidade posta*.

Certamente o trabalho como não capital, como oposto ao não trabalho inclui o capital como “momento” constitutivo, pois seu “ser-si-mesmo” se define em oposição a *seu* outro. Ele poderia, por isso, constituir-se como um todo que poderia abarcar seu negativo. Mas para Marx, não se tratando de uma mera dialética de conceitos, antes como movimento sistemático do capital que inclui a especificidade histórica deste modo de produção, esta possibilidade é negada ao trabalho justamente pelo caráter *usurpador*, vampiresco do capital. Devido a este seu caráter usurpador, apenas o capital subordina o trabalho como seu *momento* e forma apenas de seu lado uma totalidade.

A contradição em *O Capital* é, como explicitam as teses de Theunissen e Grespan, a contradição “em si” e não a contradição “posta”, uma vez que é condição para que haja este segundo modo da contradição (W. L., II, p. 65, trad. p. 379) duas totalidades em oposição e ambas deveriam incluir o seu outro como momento e o excluir como uma totalidade²². Na dialética de Marx apenas o trabalho é incluído como momento do capital, como “capital variável”, e assim o capital como *todo* se rebaixa a momento ideal da totalidade que ele mesmo compõe e se opõe a seu outro, assumindo a forma de capital constante.

Como formula Grespan (2002, p. 39), o capital,

enquanto momento, corporificado nos meios de produção, [...] exclui de si o outro momento, o trabalho vivo, por outro lado, enquanto totalidade, ele inclui em si seu outro como capital variável. É a mesma estrutura lógica da oposição contraditória de Hegel, vista pelo ângulo de um dos termos, o capital.

É evidente que o mesmo não pode ocorrer do lado do trabalho, dada a separação original entre propriedade e trabalho e dado o poder

mesmo e a relação do capital ficariam destruídos” (G, p. 199). Seu *ser-si-mesmo* depende da determinação de *seu* outro como um outro da riqueza, como não-riqueza, não-propriedade, por isso não é possível na relação capital constituir-se um polo oposto de acumulação de riqueza, antes apenas o capital existe por *pôr* determinadamente *seu* outro.

²² C.F. Theunissen, especialmente a *tese 8* da parte I do artigo (GRESPLAN, 2002, p. 35ss).

usurpador real do capital. Devido a isso o trabalho não pode rebaixar o capital a *seu momento*, e não compõe de seu lado uma totalidade. Capital e trabalho assim determinados formam uma *oposição contraditória*²³.

O capital, portanto, para se constituir como sujeito de seu processo de formação e expansão, pressupõe que o trabalho esteja contraposto a ele como não capital, na linguagem dos *Grundrisse*. Há um duplo aspecto nesta relação, uma vez que o capital deve tanto *afirmar* o trabalho como parte sua, pois sem *seu* outro ele não chega a ser o que é, valor que a si mesmo valoriza, mas, de outro lado, o capital deve *negar* o trabalho como totalidade a ele oposta, subordinando-o a si, formal e realmente.

Mas este trabalho que forma o outro do capital não é qualquer trabalho, nem o trabalho em geral, é antes o trabalho assalariado e que tem em seu portador, o trabalhador livre ou assalariado, uma existência temporalmente determinada. O trabalhador, e, de modo mais profundo, a população é condição e resultado do sistema. Ele e apenas ele forma o polo oposto ao capital, um polo de pobreza, como diz Marx, pois “sua carência de valor (*Wertlosigkeit*) e sua desvalorização constituem a premissa do capital e a condição do trabalho livre em geral.” (G, p. 199).

Assim o trabalhador duplamente livre é uma condição dada pela acumulação original, mas é igualmente seu resultado, pois o que o sistema reiteradamente cria é a si mesmo, isto é, a separação original é reposta pelo próprio processo e se torna seu resultado. A relação que pressupõe para seu início um extremo de riqueza e outro de não riqueza, tem como resultado mais direto a reposição da condição original, o não trabalho de um lado como polo de riqueza, o não capital como polo oposto de pobreza. São estes os termos da contradição viva. “Cada elemento posto é ao mesmo tempo suposto, tal é o caso com todo sistema orgânico” (G, p. 199), assim o sistema tem a figura *do vivo*, mas, como a sua relação com a sua substância é contraditória, Marx o estiliza como morto-vivo, na famosa metáfora vampírica²⁴.

²³ Para o leitor interessado em saber os detalhes do “por que [...] a estrutura lógica da contradição materialista não pode passar de uma a outra formar, isto é, de “em-si” a “para-si”, remetemos o leitor ao artigo de Grespan e as *Teses* referidas acima. Nossa dívida para com essas *Teses* desses autores na estruturação do trabalho é clara e manifesta.

²⁴ O capital é sujeito, mas um sujeito cego e automático, uma vez que a totalidade que o capital constitui é apenas uma totalidade formal, em oposição à totalidade substancial que apenas o trabalho poderia compor, pois,

Vejamos ainda mais de perto algumas determinações particulares do trabalho assalariado ou do trabalho que aparece como um dos extremos de uma relação de produção historicamente determinada, a capitalista. Já sabemos que no *devoir* do dinheiro a capital o único valor de uso que se opõe diretamente ao capital é o trabalho. Ele não apenas é um algo que se encontra em relação com o dinheiro que funciona como capital, ele é o *outro* determinado do capital, ou como diz o texto dos *Grundrisse*: “o trabalho não se contrapõe ao capital como **um** valor de uso, senão como o valor de uso por antonomásia.” (G, p. 202, grifo autor).

O intercâmbio que se estabelece a partir da relação que opõe capital e trabalho é um intercâmbio especial, nele se ocultando diversos mistérios, como, por exemplo, os motivos que conduziram o trabalhador a vender sua utilidade como mercadoria, o porquê de o capitalista já estar de posse de dinheiro e meios de produção desde o início do processo, etc. Mas há algo que salta à vista neste intercâmbio, uma vez que há um duplo movimento que parte de um e de outro extremo e que os fazem percorrer fases opostas. Do lado do trabalho, que nos interessa diretamente agora, há um movimento no qual “o trabalhador que troca sua mercadoria passa pela forma M-D – D-M”, e nele o trabalhador só recebe um valor de uso, meios de subsistência, e que são consumidos, isto é, desaparece o resultado de sua troca na manutenção de sua própria vida e de sua *race*²⁵. Este movimento, embora intermediado pelo dinheiro, não cria valor, nem permite que deste reste algo ao final. Ao contrário do ciclo do capital (D-M – M-D’) no qual temos ao final o dinheiro e certamente mais dinheiro do que a princípio se lançou na circulação. Como se sabe esse “a mais”, esse mais-valor é obtido pelo gasto ou utilização da mercadoria força de trabalho, a única fonte viva de valor na teoria de Marx.

Esse duplo movimento não é natural, como sabemos, e nem é mero acaso, como sabemos. É fruto da assimetria original instituída pela

apenas o trabalho abstrato é fonte viva do valor. Ele é sujeito usurpador por subordinar a si o verdadeiro sujeito, o trabalho assalariado. Por isso a subjetividade do capital é contraditória ou vampírica e impede que a verdadeira substância seja sujeito. De seu lado, a subjetividade do trabalho refere-se, neste contexto, apenas como oposição à objetividade do trabalho passado, morto e que suga para reviver e permanecer no ser a sua vitalidade. Sua subjetividade corresponde à sua despossessão.

²⁵ “É claro que o trabalhador não pode enriquecer mediante este intercâmbio, posto que, assim como Esaú vendeu sua primogenitura por um prato de lentilhas, ele cede sua *força criadora* pela capacidade de trabalho como magnitude existente. Melhor antes tem que empobrecer-se, como veremos mais adiante, já que a força criadora de seu trabalho se estabelece frente a ele como *poder alheio*” (*als fremde Macht*) (G, p. 214, grifo do autor).

acumulação originária e reposta constantemente pela própria relação moderna de produção da vida e da sociedade. O trabalhador, ou o polo do trabalho, não retira riqueza deste processo, pois está privado dos meios de produção, matéria prima, etc. Estes elementos já no momento de sua “estreia” no palco do mercado de trabalho, se encontram em propriedade do não trabalho. Essa expropriação originária explica a despossessão que constitui “o trabalho negativamente concebido”, nas palavras de Marx. Vejamos com se concebe o trabalho nesta relação de oposição. Trata-se aqui do “trabalho como miséria absoluta: a miséria não como carência, senão como exclusão plena da riqueza objetiva.” (G. p. 203).

O trabalho como o outro do capital, como não capital, se opõe aos momentos internos do próprio capital. Aqui se trata do trabalho “vivo” ou “no presente”, que embora oposto, entra em relação com o trabalho no passado ou morto e o vivifica ou lhe acrescenta a substância de sua própria vitalidade perdida. Este trabalho abstrato, não este ou aquele trabalho determinado, mas o trabalho como valor de uso por antonomásia, irá vivificar cada elemento com o qual entra em relação, matéria prima, instrumento de trabalho, produto em bruto, etc. Acrescentará a todos mais-valor ou mais-trabalho e assim os valorizará. Mas o trabalho ele mesmo, nesta relação, é um não valor, é “miséria absoluta”. Mas nesta sua relação determinada com o capital, o trabalho é também, “positivamente apreendido”, fonte viva da riqueza, ainda que esta riqueza lhe seja alheia e contraposta. Então completa Marx:

O trabalho não como objeto, senão como atividade; não como auto-valor, senão como a *fonte viva* do valor. A riqueza universal, com respeito ao capital, no qual existe objetivamente, como realidade, como *possibilidade universal* do mesmo, possibilidade que se preserva na ação enquanto tal. Não é em absoluto uma contradição afirmar, pois, que o trabalho por um lado é a miséria absoluta como objeto, e por outro que é a possibilidade universal da riqueza como sujeito e como atividade; o melhor que ambos os lados da tese absolutamente contraditória se condicionam reciprocamente e derivam da natureza do trabalho, já que este, como oposição, como existência contraditória do capital, está pressuposto pelo capital, e, por outra parte, pressupõe por sua vez ao capital. (G, p.203, grifo do autor).

Trabalho concebido inicialmente como atividade livre de determinação e livre da propriedade de seu ato é o trabalho não objetivado. É

ação que põe valor, mas não um valor para si, mas apenas para *seu* outro. Daí que não seja contraditória a afirmação da “miséria absoluta do trabalho como objeto” e de outro lado, a afirmação de que este seja a um só tempo a “possibilidade universal da riqueza”. Na primeira afirmação o trabalho assalariado, fruto de uma longa marcha histórica, aparece como negatividade autorreferente, como ação pura e não objetivada e que apenas existe na subjetividade do trabalhador, que este vende ao seu outro, como Esaú vende sua primogenitura.

Na segunda afirmação o trabalho assalariado aparece como possibilidade da riqueza, uma possibilidade que, no capitalismo, apenas se torna efetiva com a dominação ou com o *poder* do capital de comandar o trabalho. O importante a salientar é a determinação recíproca entre os dois relatos da oposição. Não se trata mais do trabalho genérico, como tal, antes só se trata aqui do trabalho especificamente apreendido como *o* outro do capital, como trabalho assalariado, existente unicamente na modernidade. É o trabalho como “oposição existente ao capital”, que o pressupõe tanto quanto é por este pressuposto, formando assim ambos os extremos de uma relação de produção específica e determinada.

A análise detalhada e específica da produção do mais-valor apenas tem lugar a partir da *Seção III de O Capital*, onde descobrimos o segredo do mais-valor e os modos de sua extração por parte do capital. Contudo, há ainda aspectos da relação entre capital e trabalho que nos interessam destacar. A este ponto o trabalho já foi demonstrado *o outro* do capital, e mais especificamente, é *seu* valor de uso por antonomásia, pois ele é o único valor de uso que possui a faculdade que interessa de modo vital ao capital, a saber, apenas o trabalho cria valor, valoriza. Assim entendido, o trabalho é o “ser ideal” dos valores, é a “possibilidade dos valores, e como atividade, o que põe os valores frente ao capital, o trabalho é a mera forma abstrata, a mera possibilidade da atividade que põe valores, a qual só existe como capacidade, como faculdade, na constituição corporal do trabalhador.” (G, p. 205).

Marx é certamente nesta formulação muito menos “econômico” com o jargão hegeliano do que é em *O Capital*, mas o resultado é o mesmo: o trabalho é a substância do valor, é faculdade de pôr valores. Mas a sua potencialidade apenas se atualiza, no mundo moderno e capitalista, pela mediação do trabalho morto, do capital em sua figura de meios de

produção, matéria prima, etc. O trabalho morto se apropria do vivo com o intuito de se perpetuar e aumentar sua valorização. Assim, “mediante o intercâmbio com o operário, o capital se apropriou do trabalho mesmo; este se converteu em *um de seus elementos* e opera agora como utilidade frutífera sobre a objetividade do capital, meramente existente e morta” (*Idem* – grifo nosso). É, portanto, o trabalho o “fermento” que faz crescer o capital, é a ação do trabalho vivo que elabora e vivifica a objetividade morta do trabalho já realizado no passado, dando-lhe, como produto a ser realizado na venda futura, um novo valor.

Portanto é apenas depois de o trabalho passar de “potência” a “ato” de produção é que o capital chega a ser substância semovente, um processo. Há dois passos aqui, o primeiro, já concluído no mercado, a apropriação (*Aneignung*) e incorporação (*Einverlabung*) do trabalho no capital. O segundo, que se passa depois e fora da esfera ruidosa do mercado, é quando o trabalho deixa de ser “possibilidade” e passa a “ser-objetivo” dos valores, ou valoriza o valor existente, o faz crescer. E é por incorporar em si o trabalho e o fazer operar sob seu poder e comando que o capital chega a ser *o todo* de sua relação com o trabalho, é como “processo de produção, no qual o capital, como totalidade plena, como trabalho vivo, se relaciona consigo mesmo não só como trabalho objetivado, senão, por ser objetivado, como mero objeto de trabalho.” (G, p. 208).

A compra da mercadoria força de trabalho é o meio para originar este processo, mas o processo mesmo é o *rebaixamento* do outro do capital a um seu *momento ideal*, subordinado ao capital como “capital variável”, que se opõe ao próprio capital em sua figura interna de “capital constante”. O capital está, por assim dizer, junto a si mesmo em cada uma destas suas partes, mas ele mesmo é o *todo* do processo de sua autoconstituição. Mas ele apenas chega a ser o que é, substância em processo, por sua relação de subordinação do trabalho. O que nos interessa no momento é enfatizar que por meio desta incorporação do trabalho vivo como seu elemento, o processo de produção do capital passa ser entendido como “relação substancial” de um dos elementos do capital, o trabalho vivo ou capital variável, com seu outro elemento, o trabalho morto²⁶. O capital é, portanto, “como

²⁶ “Sua própria existência objetiva se divide em objeto e trabalho; a relação entre ambos constitui o processo de produção ou mais exatamente, o processo de trabalho” (G, p. 211-2).

relação social existente para si”, um todo, um processo que corresponde ao processo simples de produção.

REFERÊNCIAS

- ÁZARA, H. *O conceito marxiano de capital como tal: um estudo a partir do livro I de o capital*. 2012. 206f. Tese (Doutorado em Filosofia)- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2012.
- GRESPLAN, J. L. *O negativo do capital: o conceito de crise na crítica de Marx à economia política*. São Paulo: Hucitec ; FAPESP, 1999.
- _____. A dialética do avesso. *Crítica Marxista*, São Paulo: Boitempo, n. 14, p. 26-47, 2002.
- HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*, I- II. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. V. 5-6.
- _____. *Ciencia de la logica*. Tradução de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Bueno Aires: Solar Hachette, 1976.
- _____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado no traçado fundamental*. Tradução, apresentação e notas por Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH, Unicamp, 2004. (Coleção Clássicos da Filosofia)
- _____. *Enciclopédia das ciências filosóficas: a ciência da lógica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2005. V. 1.
- MARX, K. *O capital*. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1984. V. 1-3.
- _____. *Das capital: Marx-Engels Werke*. Berlim: Dietz Verlag, 1962.
- _____. *Ökonomische manuskripte 1863-1867: MEGA*, II, 4.1. Berlim: Dietz Verlag, 1988.
- _____. *Grundrisse der kritik der politischen ökonomie: Marx-Engels Werke*. Berlim: Dietz Verlag, 1974.
- _____. O método da economia política Part.3: introdução [à crítica da economia política]. Tradução de Fausto Castilho. *Crítica Marxista*, São Paulo: Editora da UNESP, n. 30, p. 103-125, 2010.
- MÜLLER, M. L. Exposição e método dialético em O Capital. *Boletim SEAF*, Belo Horizonte, n. 2, p. 17-41, 1982.
- THEUNISSEN, M. *Krise der Macht: these zur theorie des dialektischen Widerspruchs*, in Hegel-Jahrbuch. Köln: Paul-Rugenstein Verlag, 1974.

PARTE V
O FIM DO ESTADO

MARX DIANTE DA ACUSAÇÃO DE SER UM DEFENSOR DO ESTADO

Paulo Douglas Barsotti

“Estado e escravidão são inseparáveis”.
(Karl Marx, *Glosas de 1844*)

O caso é recorrente. Há quase um século e meio que Karl Marx (1818-1883) é acusado de ser defensor do estado e, conseqüentemente, é visto como um eternizador da política e de todas as suas instituições burocráticas. Por esta trilha, Marx poderia ser facilmente enquadrado no que o politicólogo italiano Norberto Bobbio (1909-2004) considera *concepção positiva da política* a tendência constante do pensamento político moderno de Hobbes a Hegel – ainda que com fórmulas distintas – em considerar o “Estado ou a sociedade política” como “momento supremo e definitivo da vida comum e coletiva do homem”, entendido como ser naturalmente racional. Assim, afirmando a sua perenidade, o Estado é concebido como “produto da razão, ou como sociedade racional”, espaço único onde o homem “pode ter uma vida conforme a razão, isto é, conforme a sua natureza” (BOBBIO, 1982, p. 23). Dentro desta ótica, tudo gira em torno do aperfeiçoamento das instituições políticas e de um Estado, ideal, racional e universal, em suma, da “república ótima”.

O mais recente capítulo desta cruzada anti-Marx se dá a partir de 1989, no contexto da derrocada do socialismo estalinista, identificado como a materialização das ideias marxianas. A cantilena é retomada e soa pela boca liberal em sua versão pós-moderna neoliberal. Festejava-se o que seria a comprovação empírica do fracasso de Marx e, mais uma vez, realizava-se seu sepultamento sob os escombros do Muro de Berlim e da desintegração do “autoproclamado socialismo real”. Comemorava-se o episódio como a vitória definitiva de Friedrich August Von Hayek (1899-1992) sobre o comunista alemão, e vozes apoloéticas por toda a mídia planetária serviam pratos requentados como o fim da história, das ideologias e das utopias.

Neste festim liberal destacava-se o fracasso do Estado estalino- czarista e de sua portentosa máquina burocrático-militar-partidária, louvava-se a superioridade do estado minimalista e dos benefícios do livre-mercado – “mecanismo racional e objetivo” – como sendo as formas definitivas da sociabilidade humana que permitiriam a liberdade e as igualdades econômicas para compradores e vendedores, proprietários e não proprietários.

Porém, a primeira imputação de um Marx estatista e autoritário não vem da boca liberal, mas da boca anarquista. Ela tem a sua estreia nos debates travados entre Marx e o anarquista revolucionário Mikhail Alexandrovicht Bakunin (1814-1876). Seu palco é a Associação Internacional dos Trabalhadores (1864-1876), e as discussões se iniciam – logo após o ingresso do anarquista russo na organização – no Congresso da Basileia (5 e 6 de setembro de 1869) que tinha como pontos da polemica teórica: a propriedade coletiva da terra e o direito à herança.

Bakunin defende a abolição do direito à herança como prioritário para a revolução social e impedimento ao desenvolvimento do capital. Por sua vez, Marx entende que a legislação sobre a herança bem como toda a legislação burguesa não era a causa, mas sim subproduto da ordem econômica da propriedade privada que, suprimida pela revolução social, colocaria por terra toda e qualquer legislação dela resultante. O momento para o seu enfrentamento seria o período de transição revolucionária, quando a classe trabalhadora tivesse reunido força suficiente para iniciar a transformação da ordem econômica. Neste debate, a divergência de concepção de cada um dos oponentes aparece com clareza.

Desde a sua “revisão crítica” ao estado racional de Hegel, iniciada em 1843, Marx considerava o estado e o direito como manifestações da superestrutura social, possuindo um caráter dependente e subordinado à sociedade civil, sem que isto jamais significasse uma posição economicista e determinista. Suas análises, sempre da perspectiva de totalidade social, buscam dar conta de todas as suas instâncias, considerando-as em determinação reflexiva. Já o anarquista russo, guardando resquícios politicistas de sua convivência com os idealistas neo-hegelianos dos anos 1840, entende o processo de maneira inversa: considera a jurisprudência e o estado como a base do sistema econômico.

Em outra oportunidade, com o debate acirrado em torno do processo revolucionário, Marx, demarcando sua diferença essencial com Bakunin, afirma que o “Maomé sem Alcorão” entende que

o estado criou o capital, que o capitalista é dono do capital por *graça* do estado. Consequentemente, como o mal principal para ele é o estado, suprimindo este e o capital, os dois irão ao inferno. Num sentido oposto, dizemos: abolis o capital, a apropriação do conjunto dos meios de produção das mãos de alguns, o estado se extinguirá. A diferença é essencial: a abolição do estado sem uma revolução social anterior é um absurdo, *a abolição do capital constitui precisamente a revolução social* e traz, em si, uma transformação do conjunto dos meios de produção (TRAGTENBERG apud MARX, 1987, p. 200-201).

Apesar do acima afirmado ter sido repetido por Marx em várias oportunidades, e ser do conhecimento do tradutor do *Manifesto do partido comunista* para o russo, Bakunin insiste, referindo-se ao oponente: “a finalidade suprema de todos os seus esforços, como nos anuncia o estatuto de seu partido, é o estabelecimento do grande estado popular” (TRAGTENBERG apud BAKUNIN, 1987, p. 199). E ainda que Marx,

é o chefe e inspirador, senão o principal organizador, do partido dos comunistas alemães – em geral é pouco organizador, tendo desenvolvido mais o talento da divisão pela intriga do que a capacidade de organização *é um comunista autoritário e partidário da emancipação e da organização nova do proletariado pelo estado consequentemente de cima para baixo*” (BAKUNIN, 1987, p. 197, grifo nosso).

Marx seria, assim, um defensor do “comunismo de estado”.

Anos mais tarde, no centenário de seu nascimento (1983), Marx novamente é colocado no banco dos réus e julgado pelos anarquistas franceses. A sua condenação como estatista e autoritário aparece nos textos do número especial *Marx: No future!* da *Revista Cultural e Literária de Expressão Anarquista La Rue*, publicada em 1983, pelo Grupo Libertário Louise Michel, da Federação Anarquista da França. Assim, anarquistas e liberais se abraçam na condenação de Marx e manifestam o seu anticomunismo.

Mas, deixando de lado estas imputações, seria mesmo Marx um estatista autoritário e eternizador da política? Teria sido a trágica experiência estalinista, o socialismo hegemônico do século XX – que substituiu o mecanismo “invisível” do mercado pela expropriação política do trabalho – a aplicação prática da teoria marxiana? Seria o estado leviatânico do autoproclamado socialismo real o meio e instrumento de alavanca da emancipação do trabalho, o que pretendia Marx?

A finalidade deste trabalho é refutar a imputação a Marx como defensor do estado e perpetuador da política, o que será feito a partir do que realmente foi *dito e escrito* pelo comunista alemão.

Estamos diante de uma constelação de problemas que merecem algumas considerações preliminares. Como é bem sabido o que caracteriza a produção intelectual marxiana é o seu caráter *inacabado* afirmado pelo próprio Marx dois anos antes de sua morte. Consultado por Karl Kautsky (1854-1938) a propósito da possibilidade de publicação de suas “obras completas”, Marx contesta seu interlocutor, reconhecendo que estas obras deveriam, antes de tudo serem escritas “em sua inteireza” (BOTTOMORE; RUBEL, 1964, p. 28).

A incompletude da obra marxiana – aliadas às dificuldades da publicação do que fora escrito, e da pouca repercussão do publicado – acabaram por gerar, a partir da morte de Marx, tentativas de completar o corpo teórico marxiano que, independentemente das intenções, nem sempre correspondiam ao espírito, sentido e significado originais. O desconhecimento de textos altamente elucidativos de Marx, por parte dos pioneiros deste empreendimento, abriu espaço objetivo às mais diversas distorções de seu pensamento, tanto de cunho politicista, economicista e epistemologista.

No que se refere às concepções do comunista alemão sobre o estado e a política esta situação se agrava mais e ganha magnitude.

Marx jamais escreveu um estudo sistemático e específico sobre o tema ainda que tenha projetado realizá-lo em algumas oportunidades. Em 1844, na introdução dos *Manuscritos econômico-filosóficos* como parte da crítica a especulação, ele diz “publicarei a minha crítica do direito, moral e política etc... em várias brochuras independentes” e, na sequência em 1845, fecha contrato com um editor alemão para a publicação de uma obra *Crítica da política e crítica da economia política*, jamais realizado (MARX, 1989, p. 97).

Doze anos depois, em 1857, quando retoma os seus estudos econômicos e, projeta um novo plano de estudos que incluem cinco itens, onde no terceiro temos o seguinte enunciado: “Cristalização da sociedade burguesa sob a forma do estado”, aquilo que seria o capítulo de *O capital – crítica da economia política* – sobre o estado também não realizado (BOTTOMORE; RUBEL, 1964, p. 28). Isto propiciou campo aberto para que, durante décadas, não fossem poucas as tentativas de preencher esta “lacuna” com a elaboração de teorias do estado e da política marxista.

Mas se é verdade que Marx não realizou os estudos sistemáticos sobre o Estado e a política, não é menos verdadeiro que o tema foi tratado ao longo de sua vida através de anotações, cartas, artigos, manifestos, e em obras que analisam a luta de classes na Europa, em especial a sua trilogia dedicada à história francesa.

Torna-se difícil pensar em sua *crítica* à economia política e em sua *prática política direta* no movimento internacional dos trabalhadores, sem a execução de um acerto de contas e uma posição clara sobre a questão, sem que não tivesse formulado uma *crítica negativa e ativa da política* onde o seu *imperativo central* é a necessidade da *destruição do estado e de suas instituições*.

Assim, parece claro que se quisermos descobrir a tematização de Marx sobre o estado e a política teremos que rastrear todos os seus escritos aludidos acima, na busca dos elementos constitutivos de sua *crítica à política*.

A produção intelectual de Marx se inicia como jornalista da *Gazeta Renana* (de abril de 1842 a março de 1843), periódico da burguesia liberal prussiana que propugnava a modernização política da Alemanha.

Como jornalista, Marx se apresenta como democrata radical, defensor das liberdades democráticas, em especial a de imprensa e crítico do estado prussiano monárquico, absolutista e teológico. Somente neste momento é que vamos encontrar um Marx defensor do “estado racional segundo a razão humana” que seria a superação do *status quo* alemão. Aqui e apenas aqui é que podemos considerar um Marx caudatário de uma *concepção positiva da política*.

A superação deste momento começa exatamente com o seu contato com as “questões materiais”, digo, com a *descoberta da luta de classes*, onde suas convicções sobre o papel do estado racional começam a ser abaladas. Trata-se dos artigos que escreve para a *Gazeta Renana* (GR) sobre os conflitos sociais envolvendo os proprietários dos bosques e dos coletores de lenha e da situação dos vinhateiros, trabalhadores dos Vale da Mosela: “Debates a propósito da lei que penaliza o roubo da lenha”, publicados em outubro e novembro de 1842. Nestes artigos, o editor da GR toma partido da “massa pobre politicamente e sem posses” e inicia um processo de questionamento da suposta racionalidade, autonomia e independência do estado. Temos então, o início de seu processo de rompimento com a *concepção afirmativa da politicidade*.

Seu momento *germinal* encontra-se na “revisão crítica” de Hegel, em seus *Manuscritos de Kreuznach* (1843), onde Marx opera a *inversão* das relações entre a sociedade civil e a sociedade política, mostrando que o Estado não é o demiurgo da sociedade, mas o inverso. Importante ainda destacar os seguintes pontos:

1. a *propriedade privada* é o que constitui, estabelece e cria o estado e a política. Desta forma, não existe nem estado e política sem a propriedade privada e, assim desnudado o suprassumo da filosofia política de Hegel – o Estado como expressão da universalidade humana – longe de ser a “realidade da ideia moral” nada mais é que “a religião da propriedade privada.” (MARX, 1987, p. 414).

2. Marx denuncia o parasitismo e o despotismo da *burocracia*, ao contrário de Hegel que a enaltece e a vê como instrumento inseparável do Estado a quem compete o exercício da administração estatal.
3. na proposta de Marx de *democracia verdadeira* quanto ao Estado e a política o que pretende não é uma nova forma política democrática ou uma república burguesa, mas sim o *desaparecimento* de toda a forma política e de uma transformação radical que implicaria a “supressão do Estado político alienado da sociedade civil ‘privatizada’”. Esta concepção de democracia verdadeira, neste momento significa a “abolição da separação entre o social e o político”, sacramentado pela sociabilidade burguesa (MARX apud LÖWY, 2002, p. 80-81).

Para Marx não se trata de encontrar uma forma política perfeita e eterna, mas da ampliação do horizonte para *além do político*, no sentido de transformação do “conteúdo social” como pensaram os comunistas franceses – Babeuf e Buonarroti – a quem se refere textualmente. Na verdadeira democracia o que se tem é a *auto representação do povo*, a participação direta nos assuntos que lhe dizem respeito e que não são, nem podem ser estranhos aos indivíduos. Nada a ver com democracia participativa e coisa a fim, mas tudo a ver com a democracia direta da Comuna de Paris de 1871.

Estas considerações indicam que o jovem Marx não pretendia construir uma nova filosofia e, muito menos, uma teoria afirmativa do estado. Elas podem nos dizer, que longe disso, Marx estava no limite e em transito para uma concepção negativa e destrutiva do Estado e da política.

O que vem a seguir são os *Anais Franco-Alemães* (AFA), onde no seu projeto descarta todo e qualquer o espírito utopista e, estabelece um programa revolucionário de aliança entre “a humanidade sofredora que pensa e da humanidade pensante sofredora”.

O novo posicionamento teórico – expresso em carta a Arnold Ruge de maio de 1843 – seria marcado pela “crítica implacável de todo o existente”, sem a pretensão de “antecipar dogmaticamente o novo mundo”, mas encontra-lo por meio da crítica ao “velho mundo”. Esta será a marca, o verdadeiro *leitmotiv*, o motivo recorrente de todo o processo de desenvolvimento teórico e político de Marx.

Os dois textos que escreve nos AFA, *A questão judaica* (QJ) e *Introdução à crítica a Filosofia do Direito de Hegel* (ICFH), podem ser considerados como subprodutos desdobrados e aprofundados do escrito em 1843. Mas, o seu objetivo é de realizar o seu segundo acerto de contas, agora com os neohegelianos. Marx queria demonstrar publicamente que rompia com o seu breve passado de defensor do “estado racional” e também demonstrar que estava distante dos neohegelianos, os “prisioneiros da política” – principalmente Bruno Bauer e seus consortes – e a sua adesão ao comunismo.

Destaco aqui alguns pontos destes textos: a concepção de política como uma forma de alienação, explicitamente na ICFDH, a alienação profana que uma vez superada a crítica alienação religiosa deve agora ser desmascarada: “A crítica do céu se transforma assim na crítica da terra, a crítica da religião na crítica do direito, a crítica da teologia na crítica da política.” (MARX, 1991, p.107).

Segue-se a oposição entre emancipação política e emancipação humana, emancipação parcial e emancipação universal, revolução política e revolução social, a defesa da unidade entre teoria e prática como sustentáculo de uma nova ação social revolucionária, o proletariado como agente da realização da comunidade humana, a crítica ao dinheiro a “essência alienada do homem” (influenciado por Moses Hess) e, e a eleição do comunismo como a adequação das condições históricas ao metabolismo humano.

Pode-se dizer que estes textos representaram a *antessala* de uma definição clara de uma posição crítica de Marx frente ao estado/política. Ideias como a de auto emancipação do proletariado, da propriedade privada como produtora do pauperismo, da “miséria artificial” produzida pelo capitalismo, centrais para o futuro desenvolvimento do pensamento marxiano, aparecem aqui como uma posição assumida publicamente, mas, ainda sem o tempo necessário para sua maturação e desdobramentos. Ficam circunscritas nos limites de um comunismo filosófico ou como uma “espécie de manifesto humanista a serviço da superação social da auto alienação” (FREDERICO, 1995, p. 102), ou ainda como considera Hyppolite, como o primeiro texto político de Marx e como tal o “germe do *Manifesto Comunista*” (HYPOLITE, 1996, p. 150).

Superada esta *fase de transição pré-marxiana*, e iniciada a *fase marxiana* – a construção de um pensamento e posição frente ao estado a partir de 1844-1848 – não iremos encontrar em seus textos nada em defesa do estado e da política. Nesta *fase de afirmação e desenvolvimento* de um novo entendimento da política e do estado, a posição de Marx será sempre de condenação da servidão política, da subserviência burocrática e escravidão econômica. Sua perspectiva será pautada pela autodeterminação do trabalho e pelo horizonte da emancipação humana.

Em agosto de 1844 aparece nos textos de Marx pela primeira vez – quando analisa a greve dos trabalhadores da Silésia, *Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano”*, publicado no *Vorwärts!* (GMRP), – a *convicção* de que “estado e escravidão inseparáveis”. Estamos diante de uma *nova posição revolucionária* que tem a clareza de que a política *é meio e não fim* e que afirma a necessidade da revolução social para a constituição do socialismo. Portanto, a ação revolucionária visa – na primeira etapa da revolução social – à *destruição* das instituições políticas, e no sua segunda etapa construtiva “ali onde começa sua *atividade organizadora*, ali onde se manifesta seu *fim em si*, sua *alma*, o socialismo se despoja de seu revestimento político.” (MARX, 1987, p. 520, grifo do autor).

Parece que aqui, momento também de seu encontro com Engels onde se põem de acordo quanto à nova concepção materialista da história, ambos já tinham executado no fundamental a crítica à política, argumento que reforço com o projeto de publicação de Marx de *Crítica à política e a crítica a economia política de 1845*. Não podemos esquecer que nas cadernetas de Bruxelas de 1844-1847, onde se encontra as *Teses sobre Feuerbach*, aparece também o esboço do que seria aquela obra prometida em onze itens sob o título *A sociedade burguesa e a revolução comunista*. Todos grifos e os asteriscos são de Marx:

1. *A história da origem do Estado moderno*, ou a Revolução Francesa. A auto exaltação da essência política – confusão com o estado antigo. A atitude dos revolucionários frente à sociedade burguesa. Duplicação de todos os elementos na sociedade civil e no Estado.
2. *proclamação dos direitos humanos* e a *constituição do Estado*. A liberdade individual e o poder público. *Liberdade, igualdade* e unidade. A soberania do povo.

3. O *Estado* e a *sociedade burguesa*.
4. O *Estado representativo* e a *constituição*. O Estado representativo constitucional e o Estado representativo democrático.
5. A *divisão de poderes*. Poder executivo e poder legislativo.
6. O *poder legislativo* e os corpos legislativos. Clubes políticos.
7. O *poder executivo*. Centralização e hierarquia. Centralização e civilização política. Regime federativo e industrialismo. A *administração* do Estado e a *administração* municipal.
8. * O *poder judiciário* e o direito.
- 8**. A *nacionalidade* e o povo.
- 9*. Os *partidos políticos*.
- 9**. O *direito ao sufrágio*, a luta pela *abolição* do Estado e da sociedade burguesa.

Em 1847, Marx publica, a *Miséria da Filosofia*, sob forte impacto e influência do cartismo o primeiro movimento social e político da era moderna. Aí no anti-Proudhon vemos, a repetição da ideia presente nas GMRP, que após a revolução proletária ter concluída as suas *tarefas destrutivas* e iniciada as *tarefas construtivas* com vistas à edificação da “sociedade humana ou humanidade social” (Tese 10 de *Ad Feuerbach*), a “antiga sociedade civil” será substituída por uma “associação que excluía as classes e seus antagonismos e não haverá mais poder político propriamente dito, já que o poder político é o resumo oficial do antagonismo de classe.” (MARX, 1982, p. 160).

Esta ideia quanto à etapa posterior da revolução proletária também é repetida no *Manifesto Comunista* de 1848, desta forma:

[...] no curso do seu desenvolvimento, desaparecerão as distinções de classe e toda a produção concentrar-se-á nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perderá seu caráter político. O poder político propriamente dito é o poder organizado de uma classe para a opressão da outra. (MARX, 1977, p. 104).

Nos textos políticos a partir de 1848 – momento em que tem a sua participação política mais intensa – Marx desdobra e enriquece suas posições firmadas em 1844. Deve-se notar que sua construção de crítica ao estado e à política foi feita à luz da luta de classes de seu tempo e que seus olhos não eram passivos. Considerando os escritos de 1848-1851 – onde realiza o balanço da Primavera dos Povos e analisa o golpe de Luis Bonaparte em

1851 – Marx extrai conclusões definitivas, principalmente quanto ao objetivo da *nova* revolução social. No último capítulo do *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte* após executar uma retrospectiva histórica da gênese do estado moderno desde a Monarquia Absoluta, passando pela Revolução de 1789, pelo primeiro bonapartismo, pela restauração, pela Monarquia de Julho, pela república parlamentar de 1848 até o golpe de 1851, observa e destaca que todas as revoluções francesas independentes de suas formas políticas, não só deixavam intacto como aperfeiçoavam o poder executivo num processo contínuo de seu fortalecimento, crescimento e centralização. Contra esta linha tendencial de desenvolvimento do Estado moderno, sua conclusão é decisiva e indica claramente a tarefa da futura revolução social: “Todas as revoluções aperfeiçoaram essa máquina, ao invés de destruí-la.” (MARX; ENGELS, [198-?], p.276). Podemos considerar esta fase como de *afirmação de sua crítica-ativa* ao estado e à política.

Depois do momento *germinal*, do momento de *desenvolvimento*, seguido pelo de *afirmação*, entendemos que virá o momento de *plenitude* de sua *crítica* ao estado e à política, através dos dois rascunhos e da versão final do *Manifesto da Associação Internacional dos Trabalhadores* (AIT) sobre a Comuna de Paris: *A guerra Civil na França de 1871*.

Para Maximilien Rubel (1905-1996), nesta época Marx, ciente de sua precária, “sabia que não escreveria o ‘Livro’ sobre o estado, e foi esta certeza que o iniciou a servir-se da Comuna como pretexto para desvelar o que teria sido a tese central da obra prometida.” (RUBEL, 1980, p. 68). Isto nos leva a pensar que os aspectos ali desenvolvidos por Marx – à luz da experiência concreta da Comuna – são altamente significativos de sua concepção da necessidade da destruição da máquina do estado.

Em carta dirigida a Kugelmann, de 12 de abril de 1871, em meio ao desenvolvimento da Comuna, Marx chama sua atenção para a passagem acima referida:

Se você olhar o último capítulo de meu *O Dezoito Brumário*, poderá ver que digo que a próxima tentativa da revolução francesa não será como foi até agora, a transferência da máquina burocrática militar de uma mão para outra, mas sim a de *destruí-la*, e isto é o essencial para a verdadeira revolução popular no continente. E isto é o que estão tentando os nossos heroicos camaradas do partido em Paris. (MARX; ENGELS, 1972, p. 393).

Poucos dias depois desta carta, em 30 de maio, Marx faz a sua leitura no Conselho Geral da AIT de seu texto sobre a *Guerra Civil na França* que é aprovado sem discussão e publicado imediatamente.

Mas o que é dito de essencial sobre o estado e a revolução em *A Guerra Civil*:

O principal legado da Comuna, para Marx, é que as revoluções proletárias devem *destruir* o “poder estatal centralizado” como necessidade vital para “levar a cabo a emancipação do trabalho” e “extirpar os fundamentos econômicos sobre os quais se apoia a existência das classes e, por conseguinte, a dominação de classe”. Sua importância pode ser observada pelo Prefácio que os autores do *Manifesto do partido comunista* escrevem em 1872, à segunda edição alemã, e que Engels repete no Prefácio à edição inglesa de 1888. Depois de reconhecerem que o programa do *Manifesto* tornara-se, após a Comuna, “envelhecido em alguns pontos”, acrescentam: “A Comuna demonstrou, principalmente, que ‘a classe operária não pode se contentar em apoderar-se da máquina do estado tal como se apresenta e fazê-la funcionar para seus próprios fins.’” (MARX, 1975, p. 196).

A destruição do aparato estatal burguês como condição *sine qua non* para o êxito das revoluções proletárias e a realização de seu objetivo final – a emancipação dos trabalhadores – não se constituía em novidade para Marx.

Quase duas décadas depois de *O Dezoito Brumário de Luis Bonaparte*, repete aquela retrospectiva histórica da gênese e desenvolvimento da máquina do Estado moderno, agora desdobrada e ampliada tendo em vista o exercício do poder do II Império. Marx insiste na identificação neste processo contínuo de aperfeiçoamento, fortalecimento, crescimento e centralização que tem como ápice no II Império. O bonapartismo é entendido como “a última expressão daquele poder estatal”, “última forma possível de domínio de classe” e “último triunfo de um estado separado e independente da sociedade”, podemos dizer, como forma superior, mais acabada e hipertrofiada da *tendência à autonomização do estado burguês*, situação de franca oposição entre o estado e a sociedade.

A Comuna de Paris de 1871 foi saudada por Marx como a negação do bonapartismo, a sua “antítese direta” e onde ocorre o início da

reapropriação do Estado pelos trabalhadores. Marchando contra a corrente do movimento histórico impresso por todas as revoluções políticas burguesas desde 1789, que fortaleciam o executivo e aprimoravam o seu aparato repressivo, a Comuna – enfrentando os despojos do Estado bonapartista – busca em seus primeiros atos quebrar e destruir seus fundamentos materiais e espirituais. A Comuna esboça nos seus setenta e dois dias de existência, um processo de reversão, de *desestatização* e *despolitização* da vida social, reduzindo as funções públicas a um caráter estritamente administrativo, colocadas no *controle comunal e social* o que já fora posto por Marx na MF e com Engels no *Manifesto*.

A Comuna, com a abolição do exército permanente e do serviço militar obrigatório, substituídos pelo povo em armas, e com a exclusão de todo e qualquer aspecto político e repressivo da polícia, inaugura a *desmilitarização* social. Pretendendo eliminar os vícios da burocracia, “o reino da incompetência” e elemento vital do poder político, a Comuna estabelece a equivalência dos salários públicos com a média dos salários dos trabalhadores. Para garantir-se contra seus próprios mandatários e funcionários, os comunardos impõem a todos a revogabilidade – golpeando a democracia representativa burguesa – dão novo conteúdo ao sufrágio universal e estabelecem o controle popular contínuo e permanente dos possuidores de mandatos públicos:

Em lugar de decidir uma vez, cada três anos ou seis anos, que membros da classe dominante devem representar mal e esmagar o povo no Parlamento, o sufrágio universal deveria servir ao povo organizado em comunas, do mesmo modo que o sufrágio individual serve aos patrões que procuram operários e administradores para seus negócios [...]. Por outro lado, nada podia ser mais alheio ao espírito da Comuna do que substituir o sufrágio universal por uma investidura hierárquica. (MARX; ENGELS, 1975, p. 198).

Esta dinâmica de *destruição* e *construção* é a originalidade histórica da Comuna de Paris de 1871, a “nova Comuna, que vem destruir o poder estatal moderno”, que substitui a velha máquina estatal estruturando um organismo de trabalho, ao mesmo tempo executivo e legislativo. Desta forma, se tivesse tido tempo, “O regime comunal teria devolvido ao organismo social todas as forças que até então vinham sendo absorvidas

pelo estado parasitário, que se nutre à custa da sociedade e freia seu livre desenvolvimento.” (MARX; ENGELS, 1975, p. 198-199).

Depois dos escritos sobre a Comuna de Paris, Marx escreve pouca coisa sobre o estado e a política. Ele estará até 1874 – quando abandona a vida pública – envolvido nas disputas internas da AIT, contra os anarquistas de Bakunin, que acaba praticamente decretando o fim da organização.

Em 1875, chega a fazer anotações do texto de Bakunin, *Estatismo e anarquia*. Ainda neste ano, Marx escreve a A. W. Bracke – suas *Glosas Críticas Marginais ao Programa de Gotha* onde, combatendo a ideia de “estado livre” insiste na tese: “A liberdade consiste em converter o estado de órgão que está acima da sociedade num órgão completamente subordinado a ela.” (MARX; ENGELS, [198-?], p. 220).

Em 1881, escreve suas últimas anotações sobre o estado, a propósito do livro de L. H. Morgan, *A sociedade antiga*, que serão aproveitadas por Friedrich Engels (1820-1895), ao escrever a *Origem da família, da propriedade privada e do estado*.

Finalmente uma palavra sobre o que foi escrito em *O capital* sobre o estado. Sua presença é reduzida, mas aparece de forma decisiva quando trata da sessão dos salários, onde o estado aparece como poder legislativo – o apêndice do executivo – que controla e garante as relações entre capital e trabalho. E mais, tratando do processo de acumulação primitiva do capital, Marx demonstra historicamente como o estado é uma *alavanca indispensável* para a formação do sistema colonial, como agente econômico e força concentrada e organizada da sociedade.

Para encerrar defendo que a *crítica ao estado e a política* foi elaborada a quatro mãos: Marx e Engels. Não só pela militância comum de décadas de ambos, mas, pela elaboração de manifestos, artigos e pelas centenas de correspondências trocadas. Na reflexão que culmina em aquilo que se tornou o paradigma de sua análise política de Marx, o *18 Brumário*, encontramos Engels como seu “parceiro invisível”, como coloca Riazanov, e que trabalhei no meu artigo *Engels e o bonapartismo*. Como reforço a esta defesa, recorro a Gustav Mayer que chama a atenção para o fato de que Engels não só chega primeiro que Marx ao comunismo, mas como o seu “desengano sofrido nas suas esperanças acerca do Estado” também era an-

terior ao de Marx. Tudo isto o leva também, a “uma crítica da política” e de que com o socialismo “triunfara um princípio supra político.” (MAYER, 1979, p. 182-185).

Ainda de Engels vale o registro da carta a dirigida a August Bebel entre 18 e 28 de março de 1875, que reflete a sua comunhão com Marx sobre o tema:

O estado popular livre se converteu no estado livre. Gramaticalmente falando, estado livre é livre em relação a seus cidadãos, isto é, um governo despótico. Teria-se que abandonar toda esta impostura sobre o estado, sobretudo depois da Comuna, que não era um estado no verdadeiro sentido da palavra. Os anarquistas nos responsabilizaram mais do que a conta disto do ‘estado popular’ apesar da obra de Marx contra Proudhon e depois o *Manifesto Comunista* que dizem claramente que com a implantação do regime socialista, o estado se dissolve por si mesmo e desaparece. Sendo o estado uma instituição meramente transitória, que se utiliza na luta, na revolução, para liquidar pela violência os adversários, é um absurdo falar de estado popular livre: embora o proletariado *ainda* necessite do estado não o necessitará no interesse da liberdade, mas para submeter a seus adversários, e logo que se possa falar de liberdade, o estado como tal deixará de existir. Por isso nós poderíamos dizer sempre, em vez da palavra *Estado*, a palavra ‘comunidade’ (*gemeinwesen*), uma boa e antiga palavra alemã que equivale à palavra francesa “*commune*”. (MARX; ENGELS, 1976, p 139).

Pelo exposto, creio ter refutado o estereótipo de um Marx estatista criado pelo anarquismo e recriado recentemente pela avalanche neoliberal.

REFERÊNCIAS

- BOBBIO, N. *O conceito de sociedade civil*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- BOTTOMORE, T. B.; RUBEL, M. *Sociologia e filosofia social de Karl Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.
- FREDERICO, C. *O jovem Marx – 1843-44: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Cortez, 1995,
- GUÉRIN, D. et al. *Os anarquistas julgam Marx*. Brasília: Novos Tempos, 1986.

HYPPOLITE, J. La conception hégélienne d'État et sa critique par Karl Marx. Paris. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Série 2, v. 101, p. 267-284, jul/dec.,1996.

LÖWY, M. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Petrópolis: Vozes, 2002.

MAYER, G. *Friedrich Engels: uma biografia*. México; Madrid; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1979.

MARX, K. *Marx escritos de juventude*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

_____. *Miséria da filosofia*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1982.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *Cartas filosóficas e outros escritos*. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977.

_____. A guerra civil na França. In: _____.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. São Paulo: Edições Sociais, 1975. V. 1.

MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. V. 2. São Paulo: Alfa-Omega, [198-?]

_____.; _____. *Textos*. São Paulo: Alfa-Omega, [198-?] V. 3.

_____.; _____. *Correspondencia*. México: Ediciones de Cultura Popular, 1972.

RUBEL, M. El Estado visto por Marx. *Críticas de la Economía Política*, México: Fondo, n. 16/17, 1980.

A QUESTÃO DA TRANSIÇÃO E DO FIM DO ESTADO NAS OBRAS DO MARX TARDIO

*Pedro Leão da Costa Neto**

Como é sabido, a questão da transição e do fim do Estado ocupa um importante lugar na reflexão de Karl Marx e na tradição marxista. A sua importância e a extensão dos problemas envolvidos, desde as suas fontes, passando por questões filológicas, até os problemas associados a experiências da transição socialista no século XX¹, nos obriga, nos limites de um capítulo, a estabelecer um recorte no interior desta problemática. O objetivo deste texto será então o de chamar a atenção, em particular, ao tratamento dado por Marx a estas questões, no período entre 1871 e 1883 – ou seja, o período aberto pela experiência da Comuna de Paris e concluído com a sua morte, período que podemos nomear como do Marx tardio.

¹ Para uma análise sistemática dos inúmeros problemas associados a questão do fim do Estado, consultar: Zolo (1974). Igualmente importante, no referente as questões filológicas (o vocabulário marxista não é uniforme, utiliza, muitas vezes sem a devida distinção, as palavras destruição, desaparecimento, abolição do Estado), a nota de Daniel Bensaïd, sobre a referida questão. (BENSAÏD, 2008, p.39).

A escolha desse recorte está associada a duas ordens de questões. Em primeiro lugar, ao nosso pressuposto teórico-metodológico, que o desenvolvimento e a sistematização da problemática teórica sobre a Ditadura do Proletariado e do fim do Estado, no interior da tradição marxista clássica, estão indissociavelmente ligada às grandes experiências revolucionárias do século XIX e XX: o primeiro momento, corresponde às sistematizações de Marx baseado nas revoluções de 1848 (*A Luta de Classes na França de 1848 a 1850, 18 Brumário de Luis Bonaparte* e Carta de Karl Marx a J. Weydemeyer de 5 de março de 1852); o segundo, às reflexões de Marx (*A Guerra Civil na França* e os diferentes Rascunhos que a antecederam, *Crítica ao Programa de Gotha*) e Engels (*Anti Dühring*) sucessivas à Comuna de Paris de 1871, e o terceiro, aos escritos de Lenin contemporâneos a Revolução Russa de 1917 (*O Estado e a Revolução*, a conferência *O Estado*). Em segundo lugar, remete ao lugar que a problemática do fim do Estado assumiu no período do nomeado Marx tardio e da sua relação com o conjunto da reflexão de Marx neste referido momento.

Entretanto, antes de nos ocuparmos do nosso objeto, inicialmente faremos algumas observações sobre o surgimento da temática da Ditadura do Proletariado e do fim do Estado no final da década de 1840 e início dos anos 1850 – período correspondente as suas primeiras elaborações sobre estas temáticas - e também pela razão de que Marx, em suas obras sucessivas, não raramente retornava as suas elaborações anteriores.

As primeiras observações, sobre a Ditadura do Proletariado e o fim do Estado, como questões centrais para a emancipação política do proletariado, são um claro resultado das reflexões e do balanço sobre a experiência revolucionária de 1848 e de seu desenlace. Por exemplo, para nos limitarmos apenas a algumas passagens, Marx na parte VII do *Dezoito Brumário de Luis Bonaparte*, após nos oferecer uma análise da formação e desenvolvimento do Poder Executivo na França, desde a monarquia absoluta até a República saída das jornadas de fevereiro de 1848, observa: “Todas as revoluções somente aperfeiçoaram a máquina em vez de quebra-la.” (MARX, 2011, p. 141).²

² Em sua Carta a Kugelmann de 12 de abril de 1871, referindo-se aos acontecimentos de Paris Marx nos remete claramente a essa passagem: “Se você olhar o último capítulo de meu *Dezoito Brumário* verá que digo que a próxima tentativa da revolução francesa não será mais, como antes, de transferir a máquina burocrática militar de uma mão para outra, e sim de *esmagá-la*, e isto é essencial para qualquer revolução popular no Continente. E isto é o que nossos heroicos camaradas do Partido estão tentando em Paris.” (MARX, 1969, p. 291).

Por sua vez, a ideia da Ditadura do Proletariado, como instrumento para a emancipação política do proletariado, foi desenvolvida, em uma passagem de *A Luta de Classes na França de 1848 a 1850*. Marx referindo-se ao socialismo revolucionário, ao comunismo, afirma:

Este socialismo é a declaração da revolução permanente, da ditadura de classe do proletariado como ponto necessário de transição para a supressão das diferenças de classe em geral, para a supressão de todas as relações de produção sobre as quais essas descansam, para a supressão de todas as relações sociais que correspondem a essas relações de produção, para a subversão de todas as ideias que brota destas relações sociais. (MARX, 1980, p. 288, grifo do autor).

E em sua célebre carta a Joseph Weydemeier de 5 de março de 1852, escreve de forma assertiva e sintética:

No que se refere a mim, não me cabe o mérito de ter descoberto a existência das classes na sociedade moderna nem a luta entre elas. Muito antes de mim, alguns historiadores burgueses haviam já exposto o desenvolvimento histórico desta luta de classes e alguns economistas burgueses a anatomia econômica das classes. O que eu contribuí de novo foi demonstrar: 1) que a *existência das classes só está associada a determinadas fases históricas do desenvolvimento da produção*; 2) que a luta de classes conduz, necessariamente, a *ditadura do proletariado*; 3) que esta mesma ditadura não é, por si só, mais que uma transição em direção à *abolição de todas as classes* e no sentido de uma *sociedade sem classes*. (MARX, 1980, p. 542, grifo do autor).

Será, entretanto, a partir da experiência da Comuna de Paris e da reflexão sucessiva de Marx sobre as lutas e as organizações políticas do proletariado, na última década de sua vida, que as questões relacionadas à Ditadura do Proletariado e ao fim do Estado assumiram contornos definitivos. Estamos convencidos, igualmente, que estas análises encontram clara correspondência na totalidade das reflexões desenvolvidas por Marx no referido período, reflexões estas, que possuem um importante alcance teórico-metodológico.

É importante lembrar que inúmeros autores já destacaram a centralidade deste período no interior da obra de Marx, citaremos aqui dois que sublinharam de forma enfática a sua grande importância. O primeiro deles,

o filósofo italiano Cesare Luporini caracteriza, da seguinte maneira, este período : “[O] momento de máxima maturação da metodologia de Marx e de máxima flexibilidade de sua concepção histórica, momento no qual ele dissolve definitivamente qualquer equívoco desta concepção, com uma filosofia da história ou teoria histórico-filosófica.” (LUPORINI, 1981, p. 85).

Talvez, ainda de forma mais assertiva, a importância deste período é destacada pelo marxista espanhol Manuel Sacristán: “Em certo sentido, esta é a época mais teórica de Marx.” (SACRISTÁN LUZON, [1983?], § 4.4).³

Marx desenvolve, neste período, um intenso trabalho teórico materializado em diferentes escritos, que estão em estreita relação com a trágica experiência da Comuna de Paris e de importantes episódios sucessivos da história do movimento operário. Cobre esse cenário as lutas políticas e ideológicas no interior da Associação Internacional dos Trabalhadores, que culminaram com a transferência do seu Conselho Geral para Nova Iorque (1872) e a sua sucessiva dissolução em 1876, e o combate contra diferentes correntes ideológicas no interior do movimento operário (Proudhon, Lassalle e Bakunin, entre outros). A documentação pertinente é a que se segue:

1871: *A Guerra Civil na França* (e seus diferentes rascunhos);

1872: Discurso de Marx sobre o Congresso de Haia.

1874-1875: *Notas sobre o livro de Bakunin*: “Estatismo e Anarquia”;

1875: *Crítica ao Programa de Gotha*;

1879-1880: *Notas marginais ao “Tratado de Economia Política” de Adolph Wagner*;

1877-1881: Escritos sobre a Rússia, em particular: *Carta a Redação de “Otietchestviennie Zapiski”* e *Rascunhos e Carta a Vera Zaslitch*;

1881: Entrevista de K. Marx ao representante do Jornal “The World” de 18 de julho de 1881;

³Esta afirmação de Sacristán Luzon ([1983?]) se justificaria, tanto, “pelas tentativas de formalização matemática de aspectos de sua teoria” § 4.4.1; como também, “[...] a prática científica deste velho Marx mostra claramente um ganho de espírito científico em união com as motivações políticas”. § 10.4. Este documento reproduz um conjunto de notas de leitura do marxista espanhol depositados no Arquivo Manuel Sacristán.

1880-1882: *Notas etnográficas de Karl Marx* (em particular as notas de leitura ao livro de Lewis Henry Morgan, “*A Sociedade Antiga*”, que foram posteriormente utilizadas por F. Engels para a redação de “*A Origem da Família da Propriedade Privada e do Estado*”).

E entre sua extensa correspondência:

Carta a Kugelmann de 12 de abril de 1871;

Carta a Kugelmann de 17 de abril de 1871;

Carta de Marx a Bolte de 23 de novembro de 1871;

Carta de Marx a Liebknecht de 11 de fevereiro de 1877;

Carta de Marx a Sorge de 19 de outubro de 1877;

Carta de Marx e Engels a Bebel, Liebknecht, Bracke e outros de setembro de 1879, em particular a parte III. Manifesto dos três de Zurich;

Carta a Sorge de 19 de setembro de 1879;

Carta de Marx a Hyndman de 8 de dezembro de 1880;

Carta de Marx a Domela Nieuwenhuis de 22 de fevereiro de 1881.

Nestes manuscritos (que em grande parte foram publicados apenas postumamente) se destaca, com diferentes aspectos, um conjunto de temas associados à questão do Estado: a formação e desenvolvimento do Estado moderno, a Ditadura do Proletariado, a questão do fim do Estado, da possibilidade de diferentes vias de transição ao Comunismo e a possibilidade de uma eventual passagem pacífica ao socialismo. Marx se ocupa, igualmente, de um conjunto de questões associadas às organizações políticas e a estratégia do movimento revolucionário do proletariado: a necessidade da organização política independente do proletariado e da elaboração de uma política clas-sista; a luta contra o indiferentismo político (em particular contra os bakuninistas e proudhonianos), o combate ao crescente oportunismo entre as organizações operárias europeias, entre outras observações críticas. Por fim, este período é, como já destacamos, igualmente relevante, pelas consequências teórico-metodológicas implícitas nestes escritos.

Nunca é demais repetir que as análises de Marx desenvolvidas, neste período, sobre a Ditadura do Proletariado e o fim do Estado, estão indissociavelmente ligadas, tanto aos acontecimentos históricos enumera-

dos acima, quanto às lutas políticas no interior das organizações do movimento operário. Ocupemo-nos mais de perto de algumas destas passagens de Marx.

O primeiro importante escrito que devemos destacar, no tocante a questão do Estado, são os diferentes rascunhos de *A Guerra Civil na França*, em particular o Primeiro Rascunho⁴ (LUPORINI, 1981, p. 85). Marx inicia com uma conhecida análise da máquina estatal:

A máquina estatal centralizada, que com seus onipresentes e complicados órgãos militares, burocráticos, clericais e judiciários, constringe (estrangula) a sociedade viva tal qual uma jiboia, foi primeiramente forjada nos dias da monarquia absoluta como uma arma da nascente sociedade moderna em sua luta para emancipar-se do feudalismo. (LUPORINI, 1981, p. 85, 125).

Após fazer uma exposição da formação e do desenvolvimento do Estado na França, desde a sua origem durante a monarquia absoluta, analisa em seguida a sua modernização durante a Revolução Francesa e a intensificação de seu caráter de dominação de classe, resultante do aguçamento do conflito entre burguesia e proletariado, conclui afirmando:

Todas as revoluções, [...] apenas aperfeiçoaram a maquinaria estatal, em vez de se livrar desse pesadelo sufocante. As frações e partidos das classes dominantes, que lutavam alternadamente pela supremacia, consideravam a ocupação (controle) (conquista) e a direção dessa imensa máquina de governo como o principal butim do vencedor. (LUPORINI, 1981, p. 126).

Em sentido contrário a esta experiência histórica, Marx afirma:

A verdadeira antítese do *próprio Império* – isto é, do poder estatal, do Executivo centralizado do qual o Segundo Império fora somente a fórmula exaustiva – foi a *Comuna*. [...] Todas as reações e todas as revoluções serviram tão somente para transferir esse poder organizado – essa força organizada da escravização do trabalho – de uma mão para outra, de uma fração das classes para outra. [...] Foi, portanto, uma revolução

⁴ Luporini (1981, p. 85, 125), em particular o Parágrafo “O Caráter da Comuna pertencente à A Guerra Civil na França (Primeiro Rascunho)”, p. 125-132. Uma rápida comparação seria suficiente para mostrar a estreita semelhança existente entre os parágrafos iniciais do referido escrito com a passagem, referida anteriormente, de *O 18 de Brumário de Luis Bonaparte*.

não contra essa ou aquela forma do poder estatal, seja ela legítima, constitucional, republicana ou imperial. Foi uma revolução contra o Estado mesmo, este aborto sobrenatural da sociedade, uma reassunção, pelo povo e para o povo, de sua própria vida social. A Comuna foi sua direta negação (do Segundo Império) e, assim, o início da Revolução Social do século XIX. (LUPORINI, 1981, p. 127).⁵

Marx retornará, ainda, ao problema da destruição do Estado burguês, no Parágrafo 5. “A Comuna” do Segundo Rascunho:

Mas o proletariado não pode, como o fizeram as classes dominantes e suas diferentes frações rivais nos sucessivos momentos de seu triunfo, simplesmente se apossar desse corpo estatal existente e empregar esse aparato pronto para seu próprio objetivo. A primeira condição para a manutenção do poder político é transformar [a] maquinaria estatal e destruí-la – um instrumento de domínio de classe.

[...] Mas a classe operária não pode simplesmente se apossar da maquinaria estatal tal como ela se apresenta e dela servir-se para seus próprios objetivos. O instrumento político de sua escravização não pode servir como o instrumento político da sua emancipação. MARX, 2011, p. 169, 172).

Enfim, estas análises, desenvolvidas nos referidos Rascunhos, serão retomadas no parágrafo III de *A Guerra Civil na França Mensagem do Conselho Geral da Associação Internacional dos Trabalhadores*. (MARX, 2011, p. 54ss)

Marx retomará igualmente estas questões em seus escritos posteriores, quando aparecerá indissociavelmente ligada a uma dupla polêmica, por um lado, contra os bakuninistas e, por outro lado, contra os lassalleanos a respeito da questão do Estado e da sua importância durante o período de transição.

Em suas *Notas ao livro de Bakunin*, “Estatismo e Anarquia” (MARKS, 1969, p. 715)⁶, respondendo às críticas de Bakunin - que fre-

⁵ Em carta a Kugelmann, Marx reafirma, este exemplo irreversível da Comuna de Paris para luta de classes futura: “A luta da classe operária contra a classe capitalista e seu domínio entrou em nova fase com a batalha de Paris. Sejam quais forem os resultados imediatos, um novo ponto de partida de importância mundial foi conquistado.” (MARX, 1969, p. 291).

⁶ MARKS, K. Notas ao livro de Bakunin “Estatismo e Anarquia”. In: KAROL MARKS, K.; ENGELS, F. *Dziela XVIII*, Warszawa: Książka i Wiedza, 1969, p. 675 – 730. (Tradução polonesa da MEW - citado a partir de agora como *MED*).

quentemente associava as concepções de Marx às de Lassale - voltará a reafirmar a necessidade de o proletariado constituir-se como classe dominante e do emprego da violência revolucionária como única forma capaz de acelerar o processo da superação da luta de classes e dos fundamentos econômicos da existência destas classes.

Por sua vez, na *Crítica ao Programa de Gotha*, endereçada à tradição lassalleana, Marx reafirma o conceito da Ditadura do Proletariado, concebido como período de transformação revolucionária entre a sociedade capitalista e a sociedade comunista: “entre a sociedade capitalista e a comunista, situa-se o período da transformação revolucionária de uma na outra. A ele corresponde também um período político de transição, cujo Estado não pode ser senão *a ditadura revolucionária do proletariado*.” (MARX, 2012, p. 43, grifo do autor).

Como sabemos, Marx neste mesmo texto, expõe sua famosa distinção entre as duas fases da sociedade comunista, ou seja a distinção entre a “primeira fase da sociedade comunista tal qual ela acaba de surgir da sociedade capitalista, tal como ela surge, depois de um longo e doloroso trabalho de parto, da sociedade capitalista” e a “fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre o trabalho intelectual e manual.” (MARX, 2012, p. 31).

A reafirmação do conceito de Ditadura do Proletariado se encontra indissociavelmente associado à contundente crítica que Marx endereça à formulação de defesa de um Estado Livre presente no Programa de Gotha:

O Partido Operário Alemão – no caso de adotar esse programa - mostra que as ideias socialistas não penetraram nem a camada mais superficial da sua pele, quando considera o estado um ser autônomo, dotado de seus próprios “*fundamentos espirituais, morais e livres*”, em vez de afirmar a sociedade existente (e isso vale para qualquer sociedade futura) como *base* do Estado existente (ou futuro, para uma sociedade futura).(MARX, 2012, p. 42. Grifo do autor).⁷

⁷ Em uma passagem das *Notas ao livro de Bakunin* “Estatismo e Anarquia”, Marx refere-se ao Estado Popular é um nonsens liebknechtiano, dirigido contra o *Manifesto Comunista*, MED XVIII. (MARKS , 1968, p. 722).

Outra preocupação política, presente neste período da obra de Marx, é associada à necessidade da organização política independente do proletariado e da elaboração de uma política classista, que permitiria ao proletariado constituir-se como classe autônoma frente à burguesia e seus partidos. Estreitamente associada a este problema é a crítica desenvolvida por Marx ao indiferentismo político defendido por diferentes correntes no interior do movimento operário internacional (por exemplo, os bakuninistas e proudhonianos).

Marx reafirma o papel indispensável da luta política, da necessidade da organização do proletariado em partido político, da sua independência em relação aos partidos burgueses e da necessidade de se combater o oportunismo crescente dentro do movimento operário. Demonstra a sua preocupação com a crescente corrupção da classe operária inglesa e, em particular, dos seus dirigentes sindicais desde 1848 e do seu atrelamento ao partido liberal “o partido de seus opressores capitalistas,” (MARKS, 1976).

Preocupação semelhante é expressa por Marx em relação ao Partido Socialdemocrata alemão, em particular aos seus dirigentes, “entre os quais se manifestava um espírito podre” (MARKS, 1976), e das diferentes concepções que combatiam o caráter proletário do Partido e procuravam transformá-lo em um partido de todos que possuíssem um verdadeiro amor pela humanidade, substituindo desta maneira o combate político, por uma tentativa de convencer a burguesia através de uma enérgica propaganda⁸. Nestes textos, Marx expressou a sua preocupação, com as consequências teóricas destas concepções políticas, ou seja, a substituição de uma concepção com fundamentos materialistas, “por um ideal superior [...] por uma mitologia moderna com suas deusas Justiça, Igualdade, Liberdade e Fraternidade” (MARKS, 1976, p. 331-333).

Neste mesmo momento histórico aberto pela Comuna de Paris e pelas diferentes experiências políticas do proletariado, Marx reflete em torno do caráter não *necessário* de uma única via de transição (questão que como sabemos se tornará de importância decisiva no interior da experiência revo-

⁸ MARKS (1976, p. 433-449) em particular a parte III. Manifesto aos três de Zurich. Marx retornará a estas críticas na Carta a Sorge de 19 de setembro de 1879, In: (MARKS, 1976, p. 452-457) Para uma análise das relações entre “Marx, Engels e a Social-democracia alemã”, nestes anos: Cf., o parágrafo dedicado a esta questão no Capítulo IV do livro de Michel Löwy (2002, p. 239-245).

lucionária do século XX), indicando, inclusive, a *possibilidade*, de uma eventual transição pacífica em alguns países, referindo-se, por exemplo:

Os trabalhadores precisam um dia conquistar o poder político, para construir uma nova organização do trabalho, precisam derrotar a velha política, que defende as velhas instituições. [...].

Nunca, entretanto, afirmamos que para a conquista destes fins será sempre necessário aplicar os mesmos meios.

Sabemos o peso que se deve atribuir às instituições, costumes e tradições de cada país; não negamos igualmente, que existem alguns países como a América, Inglaterra e talvez se conheça melhor as suas instituições, poderia nomear talvez, e a Holanda, aonde os trabalhadores podem alcançar os seus fins, com meios pacíficos. Porém, ainda que isso seja verdadeiro, precisamos reconhecer que na maioria dos países do continente a alavanca da nossa revolução deve ser a força, será necessário por algum tempo utilizar a força para instaurar o poder do trabalho. (MARKS, 1969, p.178).⁹

Marx retornará ainda em outros escritos, a questão da *possibilidade* ou da *necessidade* de uma revolução (violenta) ou da transição pacífica, o seu desenlace dependeria, segundo o nosso autor, das diferentes correlações de força existentes no interior de cada país, do grau de consolidação das instituições e também da resistência oferecida pelas classes dominantes às transformações sociais¹⁰. Em outro momento, Marx, referindo-se a questões semelhantes, sublinhou de igual maneira que será a classe operária de cada País a escolher os meios a serem utilizados em cada situação determinada (MARKS, 1968, p. 746). Entretanto Marx destacava que na maioria dos países europeus será necessário o emprego da violência para a realização das transformações revolucionárias.

Sobre a citada questão, da eventualidade de diferentes vias de transição, é paradigmática a resposta de Marx a Nieuwenhuis – que possui igualmente uma importante consequência do ponto de vista metodológico. Quando interrogado sobre as tarefas políticas futuras, responde:

O que é preciso fazer imediatamente em um momento determinado do futuro, depende inteiramente das condições históricas nas quais se

⁹ É importante destacar, que Marx endereça aqui igualmente, uma crítica àquelas correntes que sustentam o indiferentismo político, Marks (1969, p. 177).

¹⁰ Sobre esta questão consultar: (MARKS, 1976, p. 536). Carta de Marx a Hyndman de 8 de dezembro de 1880.

deverá atuar. Porém esta questão está posta nas nuvens e representa, portanto, um problema fantasmagórico, cuja única solução pode ser a crítica da própria questão. Não se pode resolver nenhuma equação sem que ao menos que em seus termos estejam dados os elementos de sua solução. (MARKS, 1969, p. 183),¹¹

Defrontamo-nos aqui com questões teórico-metodológicas de grande alcance. Uma análise das observações desenvolvidas de Marx sobre a *possibilidade / necessidade* do emprego da violência revolucionária, da *eventualidade* de uma *pluralidade* de vias revolucionárias e da *crítica a toda fraseologia abstrata*, pode nos indicar que não é arbitrário afirmarmos a presença de uma concepção multilinear da transição. Esta sugestão de leitura torna-se ainda mais significativa se compararmos estas afirmações a outro conjunto de reflexões teóricas que Marx desenvolve paralelamente neste mesmo período. Estamos, aqui, nos referindo aos seus diversos escritos sobre a Rússia: *Carta a Redação de “Otietchestviennie Zapiski”* (1877); *Rascunhos e Carta a Vera Zaslitch* (1881) como também as suas *Notas etnográficas de Karl Marx* (1880 – 1882) (KRADER, 1988).

Nestes textos, Marx se opõe, de forma taxativa, a toda tentativa de transformar a sua concepção materialista da história em uma filosofia da história¹², como também, se interroga sobre as possibilidades de um desenvolvimento não capitalista na Rússia, tendo como ponto de partida as comunas rurais.¹³

¹¹ Cf. igualmente a “Entrevista com o criador do socialismo moderno. Correspondência especial do ‘Tribune’”. (MARKS, 1976, p. 565-575): “Muitos pontos deste programa não tem sentido além da Alemanha. Espanha, Rússia, Inglaterra e América possuem o seu programa, adaptados as suas específicas dificuldades. A única semelhança entre eles se reduz do objetivo final comum”. (MARKS, 1976, p. 569).

¹² “A todo o custo, (o meu crítico), quer converter meu esboço histórico sobre as origens do capitalismo na Europa Ocidental em uma teoria histórico-filosófica sobre a trajetória geral a que se acham fatalmente submetidos todos os povos, quaisquer que sejam as circunstancias históricas que nelas concorram, para chegar enfim naquela formação econômica que, a par do maior impulso das forças produtivas do trabalho social, assegura o desenvolvimento do homem em todos e cada um dos seus aspectos. (Isso me traz demasiada honra e, ao mesmo tempo, demasiado escárnio.) [...] Estudando cada um desses processos históricos separadamente e comparando-os logo entre si, facilmente encontraríamos a chave para explicar estes fenômenos, resultado que jamais lograríamos ao contrário, com a chave universal de uma teoria geral da filosofia da história, cuja maior vantagem reside precisamente no fato de ser uma teoria supra-histórica.” (MARX, 1980, p. 64-65).

¹³ “Se a revolução se efetuar em um momento oportuno, se concentrar todas as suas forças (se a parte inteligente da sociedade russa) (se a inteligência russa concentrar todas as forças vivas do país), em assegurar o livre desenvolvimento da comuna rural, esta se revelará rapidamente um elemento regenerador da sociedade russa e um elemento de superioridade sobre os países dominados pelo capitalismo.” (MARX, 1980, p. 45).

Igualmente rico em consequências teóricas são as repetidas passagens de Marx, em seus esboços de *Cartas de Karl Marx a Vera Zasulich*, no qual introduz uma dialética entre o “social” e o “individual”, que nem sempre foi devidamente observada na tradição marxista sucessiva. Distinguindo a comuna rural russa das comunidades arcaicas, Marx (1980, p. 35-36) observa:

Este tipo primitivo da produção coletiva ou cooperativa foi, está claro, consequência da debilidade do indivíduo isolado e não da socialização dos meios de produção. É fácil compreender que o dualismo inerente a “comuna agrícola” pode dotá-la de uma vida vigorosa, porque por uma parte a propriedade comum e todas as relações sociais que dela decorrem fazem firme sua base, ao mesmo tempo em que a casa privada, o cultivo parcelário da terra laboral e a apropriação privada dos frutos admitem um desenvolvimento da individualidade, incompatível com as condições das comunidades mais primitivas. Porém não é menos evidente que o mesmo dualismo pode com o tempo converter-se em causa de sua decomposição.¹⁴

De maneira conclusiva podemos ainda remeter as reflexões de Marx desenvolvidas em Carta a Kugelmann de 17 de abril de 1871, sobre o problema do acaso:

A história universal seria por certo muito fácil de fazer se a luta só aceitasse perspectivas infalivelmente favoráveis. Seria por outro lado de natureza muito mística se o “azar” não desempenha nenhum papel. Estes mesmos acidentes acontecem naturalmente no curso geral do desenvolvimento e são compensados por sua vez por outros acidentes. Porém a aceleração e o atraso dependem muito destes “acidentes”. Entre os quais figura o “acidente” de quem aparece no princípio a frente do movimento. Esta vez o acidente decisivo e desfavorável não deve ser procurado de modo algum nas condições gerais da sociedade francesa, senão na presença dos prussianos na França e em sua posição frente de Paris. (MARX, 1973, p. 230).

14 Cf. também, ao lado da passagem anteriormente citada: “Sua forma constitutiva admite esta alternativa: ou o elemento de propriedade privada que implica triunfará sobre o elemento coletivo, ou este triunfará frente aquele. Tudo depende do meio histórico aonde se encontre ... Estas duas soluções são possíveis a priori, mas para uma ou para outra é evidente que se requerem meios históricos completamente diferentes”. (MARX, 1980, p. 37); “Chego agora ao cerne da questão [...] dualismo íntimo que, dadas certas condições pode acarretar a sua ruína <sua dissolução>.” (MARX, 1980, p. 50). “Quer isso dizer que o caminho da comuna agrícola deva fatalmente concluir assim? De maneira nenhuma. Seu dualismo inato, admite uma alternativa: seu elemento de propriedade triunfará sobre o elemento coletivo, ou este triunfará sobre aquele. Tudo depende do meio histórico aonde se encontre inserido.” (MARX, 1980, p. 55).

Estas palavras de Marx parecem antecipar a reflexão de outro pensador marxista, que um século depois, refletindo sobre a questão do Estado e da transição e das experiências revolucionárias do século XX, procurou uma alternativa no “materialismo aleatório”. Porém este é outro capítulo.

REFERÊNCIAS

- BENSAÏD, D. Politiques de Marx: des luttes de classes à la guerre civile en France. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Inventer l'inconnu: textes et correspondance* autor de la commune. Paris: La Fabrique, 2008.
- KRADER, L. (Org.). *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores; Editorial Pablo Iglesias, 1988.
- LÖWY, M.. *A teoria da revolução no Jovem Marx*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- LUPORINI, C. Crítica de la política y crítica de la economía política de Marx. In: MARRAMAO, G. et al. *Teoría marxista de la política*. México: Siglo XXI, 1981. p. 69-110.
- MARKS, K. Entrevista de K. Marx ao representante do Jornal “The World” de 18 de julho de 1881. In: MARKS, K.; ENGELS, F. *Dziela MED XVII*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1968.
- _____. Notas ao livro de Bakunin “Estatismo e Anarquia”. In: MARKS, K.; ENGELS, F. *Dziela XVIII*, Warszawa: Książka i Wiedza, 1969. p. 675 – 730.
- _____. Carta de Marx a Kugelmann de 17 de abril de 1881. In: _____. *Dziela MED XXXIII*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1973.
- _____. Carta de Marx a Hyndman de 8 de dezembro de 1880. In: _____. *Dziela MED XXXIV*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1976.
- _____. Carta de Marx a Liebknecht de 11 de fevereiro de 1877. _____. *Dziela MED XXXIV*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1976.
- _____. Carta de Marx a Sorge de 19 de outubro de 1877. In: _____. *Dziela MED XXXIV*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1976.
- _____. Carta de Marx a Domela Nieuwenhuis de 22 de fevereiro de 1881. In: _____. *Dziela MED XXXIV*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1976.
- _____. Carta de Marx e Engels a Bebel, Liebknecht, Bracke e outros de setembro de 1879. In: _____. *Dziela MED XXXIV*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1976.
- _____. *Dziela MED XVIII*. Varsóvia: Książka i Wiedza, 1969.

_____. *Dziela MED XXXIII*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1973.

_____. *Dziela MED XXXIV*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1976.

_____.; ENGELS, F. *Dziela MED XVII*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1968.

MARX, K. Carta de Karl Marx a la redacción de “Otiechestviennie Zapiski. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Escritos sobre Rusia II: El Porvenir de la comuna Rural Rusa*, Mexico: Siglo XXI, 1980.

_____. *O 18 brumário e cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

_____. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011

_____. *O 18 de brumário de Luis Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Crítica ao Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012,

_____. Las Lucha de Clases en Francia de 1848 a 1850. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras Escogidas I*. Moscou: Editorial Progreso, 1980.

_____. Carta de Marx a J. Weydemeyer de 5 de março de 1852, In: MARX E ENGELS, *Obras Escogidas I*. Moscou: Editorial Progreso, 1980.

_____. Carta a Kugelmann de 17 de abril de 1871. In: _____. *O 18 brumário e cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

_____.; ENGELS, F. *Obras escogidas I*. Moscou: Editorial Progreso, 1980.

_____.; _____. *Escritos sobre Rusia II: el porvenir de la comuna rural Rusa*, Mexico: Siglo XXI, 1980.

SACRISTÁN LUZON, M. Los últimos años de Marx en su correspondência. [1983?]. Disponível em: <<http://www.rebellion.org/docs/119243.pdf>>. Acesso em: 06 ago. 2013.

ZOLO, D. *La teoria comunista dell'estinzione dello Stato*. Bari: De Donato. 1974.

TRABALHO ASSOCIADO E EXTINÇÃO DO ESTADO

Ivo Tonet

1 INTRODUÇÃO

É inegável que a humanidade vive uma crise de proporções gigantescas. Como será resolvida esta crise? Impossível prever. Uma das possibilidades é que ela desemboque, em algum momento, em uma situação revolucionária que abra o caminho para a superação do capitalismo.

Entre os inúmeros aspectos implicados na superação do capitalismo está, certamente, do ponto de vista dos clássicos do marxismo, o da extinção do Estado. Questão esta que deu margem a muita polêmica entre os próprios marxistas. Basta lembrar, aqui, a clara afirmação de Marx (2011, p. 169) na *Guerra civil na França* de que “[...] a classe operária não pode simplesmente se apossar da maquinaria estatal tal como ela se apresenta e dela servir-se para seus próprios objetivos. O instrumento político de sua escravização não pode servir como o instrumento político de sua emancipação”. Mas, também poderiam ser lembradas as enfáticas afirmações de Engels (2010) e de Lenin (1978) a esse respeito.

Não obstante essas claras afirmações, até não muitas décadas, inúmeros intelectuais marxistas -- para não falar de milhões de não estudiosos, mas seguidores do pensamento de Marx -- admitiam que nos países ditos socialistas, e especialmente na União Soviética, continuava a existir Estado, até por ser muito evidente. No entanto, este não seria um Estado burguês, mas proletário, isto é, um instrumento da classe trabalhadora. Isto parecia eliminar a contradição com os clássicos do marxismo. Esta admissão era ainda mais estranha porque não se tratava de um Estado em extinção, como afirmavam Marx, Engels e Lenin, mas, pelo contrário, de uma instituição cada vez mais consolidada e poderosa. Inúmeros foram, então, os contorcionismos “dialéticos” para conciliar essa consolidação do Estado com a ideia da extinção, defendida pelos clássicos do marxismo.

A possibilidade de que a crise atual abra o caminho para uma revolução proletária torna atual a retomada da discussão sobre a questão da extinção do Estado. Seria, de fato, possível, uma sociedade sem Estado? Esta afirmação de Marx, Engels e Lenin não teria sido um arroubo voluntarista próprio de determinado momento histórico?

Há um fato incontestável. Todas as tentativas – pela via da reforma e pela via da revolução – de superação do capitalismo fracassaram. Não só. Todas elas contribuíram para que a relação entre o momento do trabalho e o momento da política fosse articulada de modo inteiramente diferente daquele perspectivado por Marx. A categoria do trabalho perdeu a sua centralidade, sendo substituída pela categoria da política. Vale dizer, a tarefa de nortear o processo revolucionário foi retirada do trabalho e atribuída à dimensão política concentrada no Estado.

No entanto, este abandono da centralidade do trabalho no processo revolucionário não foi algo isolado. Juntamente com isso foi também relegado a segundo plano a centralidade ontológica da categoria do trabalho, isto é, a compreensão do trabalho como categoria fundante do ser social e a centralidade política da classe operária como totalidade. Por que aconteceu esta mudança na articulação entre trabalho e política? Por que foi atribuída ao Estado a incumbência de nortear o processo revolucionário? Por que, em vez de se extinguir, o Estado se tornou cada vez mais consolidado e poderoso? Quais as consequências desta nova articulação entre trabalho e política para o processo revolucionário?

Não pretendemos, neste texto, discutir a questão da possibilidade ou não da extinção do Estado. Neste terreno estamos inteiramente de acordo com Marx, Engels e Lenin. Também não pretendemos, neste breve texto, responder, em profundidade, a todas as questões acima mencionadas. Nosso objetivo é, tão somente, sustentar a importância e a necessidade de resgatar a articulação originária, estabelecida por Marx entre estas duas categorias, com todas as consequências que esta articulação tem para o processo de transição do capitalismo ao comunismo. Para isto se faz necessário, a nosso ver, também, retomar estas três questões: o significado da centralidade ontológica da categoria do trabalho, da centralidade política da classe operária e da centralidade do trabalho associado no processo revolucionário.

A nosso ver, a afirmação de Marx, Engels e Lenin de que o Estado deve ser inteiramente eliminado continua, ainda hoje e enquanto existir a propriedade privada, com toda a sua validade. Como se dará, praticamente, esta eliminação, é impossível saber de antemão. O que podemos, e devemos saber, antecipadamente, é quais parâmetros gerais devem nortear este processo. Estes parâmetros podem ser conhecidos porque, sendo de caráter ontológico, isto é, essencial e genérico, não são resultado de um momento histórico particular, mas da natureza mais profunda do ser social. Neste sentido, embora as categorias trabalho e Estado variem ao longo da história, elas guardam uma linha essencial de continuidade que é o que precisamente as define com tais categorias. É isto que nos possibilita retomar a reflexão sobre a relação entre trabalho e extinção do Estado e, a partir disto, fazer a crítica das tentativas revolucionárias socialistas levadas a efeito até hoje e prevenir erros futuros.

2 MARX E O TRABALHO COMO CATEGORIA FUNDANTE DO SER SOCIAL

Que o trabalho seja, para Marx, uma categoria importante não parece haver discordância entre os marxistas. Que ele tenha um estatuto ontológico é outra questão. Neste caso, as discordâncias são enormes e abarcam a ampla maioria dos marxistas. Já argumentamos, em outros es-

critos, acerca do significado da imposição ontológica do pensamento de Marx. Não nos deteremos, aqui, nesta questão.¹

Também não poderemos, dada a brevidade do texto, argumentar longamente a respeito do significado ontológico do trabalho.² Diremos, apenas, que afirmar que o trabalho tem um estatuto ontológico significa dizer que o trabalho funda o ser social, isto é, cria um novo tipo de ser, essencialmente diferente do ser natural. Significa desvelar a natureza desta categoria para mostrar de que modo ela realiza o salto do ser natural para o ser social, de como, ao transformar a natureza o homem não só cria o mundo exterior, mas a sua própria natureza e de como esta categoria é a matriz de todas as outras dimensões do ser social. É a resposta, a partir da análise da categoria do trabalho, à pergunta: o que é o ser social, isto é, o que caracteriza essencialmente este tipo de ser como um tipo de ser radicalmente diferente do ser natural. É esta resposta que permite fundamentar o caráter integralmente histórico e social do ser social. O que, por sua vez, permite demonstrar a falsidade da afirmação acerca do caráter naturalmente egoísta do ser humano.

Este caráter fundante do trabalho está expresso nos escritos de Marx, com muita clareza, tanto em *A ideologia alemã* quanto em *O Capital*, para não falar nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Ora, do caráter fundante do trabalho em relação ao ser social segue-se, como consequência, que toda forma de sociabilidade – todo modo de produção – terá como seu fundamento determinada forma de trabalho. Pode-se constatar isto tanto na comunidade primitiva, como no escravismo, no feudalismo, no capitalismo e assim terá que ser também no comunismo se este vier a se tornar realidade.

A análise da forma particular do trabalho na sociedade capitalista permite, por sua vez, concluir pela centralidade política do proletariado. Centralidade política no preciso sentido de que cabe a este, como protagonista fundamental, por sua posição no processo de produção, a tarefa

¹ A este respeito, ver, antes de mais nada, de G. Lukács, *Ontologia do ser social, Prolegômenos a uma ontologia do ser social e As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem*; de J. Chasin, *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica e Marx: da razão do mundo ao mundo sem razão*; de J. P. Netto, *Razão, ontologia e práxis*; de C. Frederico, *O jovem Marx – as origens da ontologia do ser social*, de I. Tonet, *Método científico – uma abordagem ontológica e Marxismo para o século XXI*.

² A este respeito, além das obras acima referidas, ver, também, de S. Lessa, *A ontologia de Lukács e Mundo dos homens*; de J. P. Netto e M. Braz, *Economia política – uma introdução crítica* (cap. 1).

de destruir o poder político da burguesia e de resgatar as forças sociais que foram apropriadas privadamente com o advento da propriedade privada, adquirindo uma forma particular no Estado moderno. A classe operária é a única classe autenticamente revolucionária, isto é, aquela cuja demanda essencial – a eliminação de toda forma de exploração do homem pelo homem – só pode ser alcançada pela supressão total do capital.

Desde as *Glosas críticas*, Marx já assinalava que a revolução proletária implica dois momentos: político e social. Político, no sentido de que tem como tarefa destruir o Estado burguês, braço que garante, por meio do poder político, a reprodução do capital. Em *A guerra civil na França* ele explicita, como vimos acima, com toda clareza a necessidade da destruição do Estado, Social, no sentido de que implica uma transformação radical no modo de produzir e distribuir a riqueza material. Como, porém, ficará claro em *A guerra civil na França*, o momento político é apenas uma mediação para a obtenção de um objetivo não político, isto é, a libertação econômica.

Deste modo, há uma clara subordinação, em nível ontológico, do momento político ao momento social. É este que deve nortear todo o trabalho da luta política e esta só tem sentido na medida em que permitir atingir o objetivo social. Fica, pois, meridianamente claro que afirmar a centralidade ontológica do trabalho não significa negar ou menosprezar a luta política. Nem sequer negar a primazia da política no momento da revolução. Não há contraposição entre prioridade ontológica do trabalho e primazia da política. Trata-se, apenas, de apreender o lugar de cada uma destas categorias no processo social concreto. A correta apreensão deste lugar evita que se atribuam a qualquer destas categorias tarefas que, por sua natureza, não lhe pertencem.

Para evitar mal-entendidos, também é importante que se esclareça a distinção entre centralidade política e centralidade da política. O sentido da primeira já foi explicado acima. Já por centralidade da política entendemos a atribuição ao Estado da tarefa de dirigir o processo de transformação social que levaria à superação do capitalismo. Significa atribuir ao Estado a tarefa de controlar o capital, orientando-o no sentido da produção de valores de uso e não de valores de troca, o que é manifestamente impossível dada a subordinação ontológica do Estado ao capital. Isto nos

leva à questão da relação entre o momento social e o momento político no processo de transição do capitalismo ao comunismo.

3 A CATEGORIA DE TRABALHO ASSOCIADO.

Antes de examinar a relação entre aquelas duas categorias, impõe-se o a necessidade de se esclarecer a noção de trabalho associado. A nosso ver, uma categoria da máxima importância e, no entanto, praticamente desconhecida pela literatura marxista. Talvez por ser julgada uma coisa óbvia, ou talvez também por causa da centralidade da política assumida por todas as tentativas revolucionárias socialistas. O fato é que trabalho associado foi – e ainda é – confundido com trabalho cooperativo, trabalho voluntário, economia solidária ou autogestão da economia.

Se compulsarmos o *Dicionário do Pensamento Marxista*, editado por Tom Bottomore, ficaremos surpresos ao encontrar lá apenas um verbete que, sem explicitar nada, remete a outro, ou seja, a associação cooperativa. Como se o termo trabalho associado não tivesse uma significação própria.

Marx não escreveu nenhuma página específica sobre esta categoria. No entanto, em várias de suas obras ele se refere ao trabalho associado, mesmo que não com estas exatas palavras, como fundamento material de uma sociedade comunista. Por exemplo, em *O Capital* ele afirma: “Suponhamos, finalmente, para variar, uma sociedade de homens livres, que trabalham com meios de produção comuns, e empregam suas múltiplas forças individuais de trabalho, conscientemente, como força de trabalho social.” (MARX, 1975, p. 87).

Mais adiante, diz ele ainda:

A estrutura do processo vital da sociedade, isto é, do processo da produção material, só pode desprender-se do seu véu nebuloso e místico, no dia em que for obra de homens livremente associados, submetida a seu controle consciente e planejado. Para isso, precisa a sociedade de uma base material ou de uma série de condições materiais de existência, que, por sua vez, só podem ser o resultado natural de um longo e penoso processo de desenvolvimento. (MARX, 1975, p. 88).

E, no *Manifesto inaugural da Associação Internacional dos trabalhadores*, afirma-se que

[...] la producción en gran escala y puesta en consonancia con los progresos de la ciencia moderna puede organizarse sin necesidad de que exista una clase de patronos (masters) que emplee una clase de “brazos”; que, para dar frutos, los medios de trabajo no necesitan ser monopolizados como medio de dominación sobre y de explotación contra el trabajador mismo, y que el *trabajo asalariado*, como en su día el trabajo del esclavo y el trabajo del siervo, es solamente una forma transitoria y subordinada, destinada a desaparecer ante el *trabajo asociado*, que cumple su función con el brazo vigoroso, el espíritu ágil y el corazón contento. (MARX, 1988, p. 6).

Estas e outras claras alusões à problemática do trabalho associado, embora esparsas e breves, permitem abstrair da obra de Marx uma caracterização muito precisa do que seja trabalho associado. Em essência, quatro notas o caracterizam: liberdade, consciência, coletividade e universalidade.

O trabalho associado é uma forma de trabalho livre porque são os próprios produtores que determinam o que deve ser produzido, como isto deve ser produzido e como deve ser distribuído todo o produto. Não são poderes estranhos e alienados que comandam a produção.

É uma forma de trabalho consciente porque, do começo ao fim, todo o processo está sob o expresso controle dos próprios produtores.

É uma forma de trabalho coletiva porque implica a colocação em comum das forças individuais, permitindo, assim, multiplicar as forças sociais.

É uma forma de trabalho universal porque, dado o estágio de universalização em que a humanidade se encontra, até por obra e graça do capitalismo, tanto a produção como o consumo exigem e permitem a interdependência de todos os espaços mundiais. Mais ainda, porque os problemas da humanidade tem, hoje, um caráter efetivamente universal o que significa que sua resolução também só pode se dar em nível universal.

Como o caráter universal se viu profundamente tergiversado com a teoria do socialismo em um só país, convém reforçar essa característica. De fato, Marx e Engels enfatizam em *A ideologia alemã*, a apropriação, pe-

los produtores, das forças produtivas, deve ter, necessariamente, um caráter universal. Dizem eles:

Esta apropriação está condicionada, em primeiro lugar, pelo objeto a ser apropriado, isto é, pelas forças produtivas que se desenvolveram até forma uma totalidade e que existem apenas no interior de um intercâmbio universal. Sob este ângulo, portanto, tal apropriação deve necessariamente apresentar um caráter universal correspondente às forças produtivas e ao intercâmbio. (MARX; ENGELS, 1984, p. 105).

E, mais adiante:

A apropriação é, além disso, condicionada pelo modo como deve ser realizada. Só pode ser realizada através de uma união que, dado o caráter do próprio proletariado, só pode ser uma união universal, e através de uma revolução que, de um lado, derrube o poder do modo de produção e de intercâmbio anterior e da estrutura social, e que desenvolva, de outro lado, o caráter universal e a energia do proletariado necessária para a realização da apropriação; [...]. (MARX; ENGELS, 1984, p. 106).

Como se pode deduzir das quatro características apontadas acima, a existência do trabalho associado pressupõe uma condição *sine qua non*. Trata-se da abundância. Já apontada por Marx e Engels em *A ideologia alemã* (1984, p. 50) quando afirmam que

[...] este desenvolvimento das forças produtivas [...] é um pressuposto prático, absolutamente necessário, porque, sem ele, apenas generalizar-se-ia a escassez e, portanto, com a *carência*, começaria novamente a luta pelo necessário e toda a imundície anterior seria restabelecida; [...]. (MARX; ENGELS, 1984, p. 50).

Sem este alto desenvolvimento das forças produtivas é absolutamente impossível a existência desta nova forma de trabalho. É preciso que haja capacidade de satisfazer amplamente as necessidades humanas. Só assim será superada a competição – típica de situações de carência – e, ao mesmo tempo, se possibilitará a construção de uma natureza humana que transforme os humanos em seres solidários e não egoístas.

Vale enfatizar: não pode existir trabalho associado em situações de carência. Ele não é resultado de uma decisão moral, ética ou política.

A decisão que certamente deve existir de onde colocar as forças individuais em comum tem que ter como condição insuprimível uma base material adequada, isto é, a capacidade de produzir em abundância. Admitir o contrário seria idealismo, vale dizer, seria afirmar que é a consciência que determina o ser social e não o contrário, como deixaram muito claro Marx e Engels e *A ideologia alemã*.

Uma das consequências mais importantes da entrada em cena do trabalho associado é a diminuição do tempo de trabalho necessário. A soma das forças de todos aqueles que têm condições de contribuir para produzir a riqueza material permitirá, certamente, dado o avanço das forças produtivas, criar bens que satisfaçam amplamente as necessidades de todos. E, acentue-se: não apenas em quantidade, mas também em qualidade adequada às autênticas necessidades humanas.

Não é preciso argumentar muito para compreender que a entrada em cena do trabalho associado implica a extinção de todas as categorias típicas do sistema capitalista: propriedade privada, trabalho assalariado, valor-de-troca, mais-valia, capital, mercadoria, dinheiro, etc., etc. Neste momento, a humanidade terá deixado para trás toda forma de exploração e de dominação do homem pelo homem, atingindo a plena emancipação humana. Marx chama este momento de síntese entre “reino da necessidade” (trabalho associado; não confundir com “reino da carência”) e “reino da liberdade” (tempo livre).

4 REVOLUÇÃO E EXTINÇÃO DO ESTADO

Entendemos, a partir das colocações feitas acima, que nenhuma das tentativas revolucionárias levadas a efeito até hoje teve um caráter realmente socialista. Afirmação extremamente polêmica e que causa, imediatamente, reações profundamente adversas.

Para evitar mal-entendidos, gostaríamos de fazer uma observação importante. Muitos marxistas parecem pensar que questionar o caráter socialista das tentativas revolucionárias, especialmente da revolução russa, significa ignorar ou menosprezar as enormes consequências que estes eventos tiveram para a humanidade. Para eles, isto significaria ignorar os enormes avanços, econômicos, políticos e sociais que resultaram deste pro-

cesso revolucionário. Também significaria desconhecer a profunda influência que a revolução teve sobre os países capitalistas ocidentais e mesmo no Oriente e, porque não dizer, no mundo todo. Além disto, também significaria subestimar a decisiva importância que a União Soviética teve na derrota do nazismo e do fascismo.

Gostaríamos então de deixar claro que estes fatos e estas consequências existiram e são irrecusáveis! O questionamento do caráter da revolução russa (e de todas as outras similares) não implica negar ou subestimar estes fatos. Eles não dependem de ela ter sido socialista. Afinal, em nome de deus – que não existe – também se fizeram coisas extraordinárias. O questionamento é uma necessidade inescapável para evitar que erros futuros, de igual natureza, sejam cometidos.

No entanto, não é nossa intenção discutir, aqui, em profundidade a questão do caráter da revolução russa e nem de outras similares. Mencionaremos, apenas, os elementos que nos parecem essenciais para poder compreender a relação entre trabalho associado e extinção do Estado. Dito isto, para refletir sobre a relação entre trabalho associado e extinção do Estado, também é necessário esclarecer, previamente, dois conceitos: revolução e Estado.

O que caracteriza uma revolução? O acento tem caído, tradicionalmente, sobre a questão do poder. Diz-se que há uma revolução quando a classe que detém o poder se vê privada dele e outra classe o assume. Portanto, quando há transferência do poder do Estado de uma classe para outra. Este é um momento político, que pode ou não fazer parte de uma revolução. Por que o sentido político açambarcou de modo praticamente integral o conceito de revolução é uma questão que não podemos discutir aqui. Mas, certamente, é de grande importância.

Como já vimos acima, este não é o conceito marxiano de revolução. Para Marx, qualquer revolução implica um momento político e um momento social, sendo que o último é o essencial. Mais ainda: como também vimos, uma revolução proletária será profundamente diferente de todas as outras já havidas.

Agora podemos tirar as consequências da afirmação da centralidade ontológica do trabalho para o ser social. Se o trabalho é a categoria

que funda o ser social e se toda forma de sociabilidade (modo de produção) tem uma determinada forma de trabalho como seu fundamento, então o elemento essencial, mas, obviamente, não o único, de uma revolução é uma transformação radical na forma do trabalho. No caso da revolução burguesa foi a substituição do trabalho servil pelo trabalho assalariado. No caso da revolução proletária será, necessariamente, a substituição do trabalho assalariado pelo trabalho associado. Esta é a essência da revolução. Muitos outros elementos a integram, mas este é o essencial. Sem dúvida nenhuma o momento político – a tomada do poder – faz parte da revolução, mas não é a questão decisiva. E a diferença essencial entre as revoluções burguesas e a revolução proletária estará no fato de que, na primeira, se tratava de substituir uma forma de propriedade privada por outra ao passo que na segunda se tratará de eliminar inteiramente a propriedade privada.

O que é, essencialmente, o Estado? Para entender melhor esta questão, precisamos voltar à comunidade primitiva. Na comunidade primitiva todas as tarefas eram de responsabilidade do conjunto da comunidade. O trabalho, a educação, o divertimento, tudo estava, sempre, sob o controle do conjunto da comunidade. Mesmo as tarefas executadas por grupos diferentes não davam origem a nenhum poder sobre os outros componentes da comunidade. As forças sociais permaneciam sempre sociais.

A entrada em cena da propriedade privada modificou profundamente esta situação. Parte dessas forças sociais foi separada, objetivada na forma de instituições jurídicas, políticas, administrativas e repressivas, constituindo, assim, o Estado. Esta é a essência do Estado: forças sociais apropriadas privadamente, vale dizer, separadas da comunidade, objetivadas e postas a serviço das classes dominantes. O Estado é o instrumento fundamental para a manutenção da exploração do homem pelo homem, para a existência da propriedade privada. Deste modo, a função essencial do Estado concentra-se na defesa da propriedade privada.

Por isso mesmo, a eliminação do Estado tem que começar por chamar de volta para a comunidade – no caso da revolução proletária, para aqueles, o conjunto dos revolucionários, que expressam os interesses de uma humanidade efetivamente universal – aquelas forças das quais ela foi expropriada. Não se trata, portanto, de construir um novo Estado, mesmo designando-o “Estado proletário”. Trata-se da “reabsorção”, pelo conjunto

dos revolucionários – e não por algum partido ou grupo particular – daquelas forças das quais eles foram privados e que foram colocadas a serviço das classes dominantes. O controle – pelo conjunto dos revolucionários, isto é, por todos aqueles que participam da revolução com a liderança da classe operária – é a pedra-de-toque do novo poder político proletário e a sua função essencial já não é a defesa da propriedade privada, mas, pelo contrário, a defesa da sua supressão.

É o que Marx afirma em *A guerra civil na França*. Definindo o caráter essencial da Comuna de Paris, diz ele: “A Comuna – a reabsorção, pela sociedade, pelas massas populares, do poder estatal como suas próprias forças vitais em vez de forças que a controlam e subjugam, constituindo sua própria força em vez da força organizada de sua supressão [...]”. (MARX, 2011, p. 129). Ao acentuar esta reabsorção pelo conjunto dos revolucionários, afirma ele:

Em uma palavra, todas as funções públicas, mesmo aquelas poucas que caberiam ao governo central, eram executadas pelos agentes comunais e, portanto, estavam sob o controle da Comuna. É um absurdo dizer que as funções centrais – não da autoridade governamental sobre o povo, mas aquela necessária para os anseios gerais e comuns do país – se tornariam impossíveis. Essas funções existiriam, mas os próprios funcionários não poderiam, como na velha maquinaria governamental, sobrepor-se à sociedade real, porque suas funções seriam executadas por agentes comunais e, portanto, estariam sempre sob um controle real. (MARX, 2011, p. 173).

A respeito da mudança da função essencial do Estado, também assim se posiciona Lenin (1978, p. 31):

As classes exploradoras precisam da dominação política para a manutenção da exploração, no interesse egoísta de uma ínfima minoria contra a imensa maioria do povo. As classes exploradas precisam da dominação política para o completo aniquilamento de qualquer exploração, no interesse da imensa maioria do povo contra a ínfima minoria de escravagistas modernos [...].

O que gostaríamos de chamar a atenção, apoiados em Marx (*A guerra civil na França*) é que o momento político – no caso da França, a

Comuna –, embora seja absolutamente fundamental, é apenas uma mediação; ele está subordinado ao fim que deve ser atingido, que é a mudança na forma do trabalho. Se esta, por impossibilidade histórica ou por erros, não for efetivada, a própria continuidade da reabsorção do poder político pelo conjunto dos revolucionários se verá travada e deformada. É o que, de fato, aconteceu em todas as tentativas revolucionárias que se pretendiam socialistas, independente das intenções dos seus autores.

A não universalização do processo revolucionário, aliada ao atraso dos Países onde a revolução começou a ser desencadeada, impediu qualquer transformação substantiva no processo de trabalho. Não foi, portanto, o travamento na socialização do poder político que impediu a continuidade da revolução. Ao contrário, foi a impossibilidade da entrada em cena do trabalho associado, alma da revolução, – pelas condições acima citadas – que impediu inclusive a continuidade da manutenção – pelo conjunto das massas revolucionárias – do poder político do qual, num primeiro momento, elas tinham se apropriado.

Tampouco foi -- como muitas vezes se afirma -- a burocratização, ou seja, a formação de uma casta privilegiada e que se reproduz segundo seus próprios interesses, a responsável pelo afastamento das massas do exercício do poder político. A burocratização é efeito e não causa! A causa fundamental é, de novo, a impossibilidade de entrarem em cena aquelas transformações na produção que definem o trabalho associado. É esta impossibilidade que tem como consequência inevitável o processo de burocratização.

Entendemos, pois, que a eliminação do poder político, isto é, do poder do homem sobre o homem, implica dois momentos: primeiro, a destruição do poder político burguês (o conjunto das objetivações que compõem o Estado); segundo, o fenecimento do poder político – comunal, não estatal - dos próprios revolucionários.

Quanto ao primeiro momento, ou seja, a destruição do Estado burguês, não cremos que haja necessidade de argumentação. Além do mais, isto foi mostrado claramente na Comuna de Paris e até na revolução russa. Quanto ao segundo momento, ele nos leva a considerar mais de perto a relação entre trabalho associado e fenecimento do poder político.

Como vimos, a essência da revolução proletária é a substituição do trabalho assalariado pelo trabalho associado. Aqui, de novo, se impõe uma observação importante. Não se trata, simplesmente, de tomar as fábricas e colocá-las sob a gestão dos trabalhadores. Não basta eliminar a figura do patrão. Trata-se de realizar uma profunda transformação no conjunto do processo produtivo, inclusive das próprias máquinas. Todo o processo de produção da riqueza material, no capitalismo, é organizado tendo como objetivo produzir lucro, e o maior lucro possível. O objetivo maior é produzir mercadorias, isto é, coisas que reproduzam, de modo ampliado, o próprio capital e não que atendam às necessidades humanas. Por isso mesmo, todo este processo tem que ser reformulado tendo, agora, em vista a produção de valores de uso para o atendimento das necessidades humanas. É, mais uma vez, Marx, em *A guerra civil na França*, que acentua esse aspecto. Diz ele:

As classes trabalhadoras sabem que tem de passar por diferentes fases da luta de classe. Sabem que a substituição das condições econômicas da escravidão do trabalho pelas condições do trabalho livre e associado só pode ser o trabalho progressivo do tempo (essa transformação econômica), que isso requer não apenas uma mudança da distribuição, mas uma nova organização da produção – ou, antes, requer a liberação (desobstrução) das formas sociais de produção no atual trabalho organizado (engendrado pela indústria atual) libertando-as dos grilhões da escravidão, de seu atual caráter de classe – e o estabelecimento de sua harmoniosa coordenação nacional e internacional. (MARX, 2011, p. 131-132).

Trata-se, portanto, de uma profunda reestruturação da produção e não simplesmente de uma organização com controle dos trabalhadores. Isso é inteiramente diferente do que Lenin preconizava em *O Estado e a revolução*. Dizia ele:

Organizemos a grande indústria, segundo os modelos que o capitalismo oferece. Organizemo-la nós mesmos, operários, seguros de nossa experiência operária, impondo uma disciplina rigorosa, uma disciplina de ferro, mantida pelo poder político dos trabalhadores armados [...]. (LENIN, 1978, p.61).

Como vimos antes, a entrada em cena do trabalho associado pressupõe aquelas duas condições – alto desenvolvimento das forças produtivas

e universalização do processo produtivo – sem as quais se torna inviável. Na ausência destas duas condições poder-se-á chegar até à autogestão, mas nunca ao trabalho associado. A autogestão, da qual houve inúmeros exemplos nas diversas tentativas revolucionárias, não deixará de produzir mercadorias, embora não na forma típica do capitalismo e, portanto, deixará subsistir o capital e, com ele, a exploração do homem pelo homem. O trabalho associado, pelo contrário, extirpa o capital, pois elimina o carácter de mercadoria dos produtos.

Evidentemente, não será da noite para o dia que esta transformação, que conduzirá ao comunismo, se realizará. Demandará certo lapso de tempo. Entendemos que este lapso de tempo, que foi denominado socialismo, implicará, de modo simultâneo, o avanço do trabalho associado, isto é, uma produção cada vez mais organizada e voltada para o atendimento das necessidades humanas (valor de uso) e o recuo da produção voltada para a reprodução do capital (valor de troca). Não se trata, no entanto, da convivência – lado a lado – de duas formas de trabalho, mas de uma mudança, no interior do próprio processo de produção, que aprofunde, cada vez mais, o carácter de valor de uso em detrimento do valor de troca.

Somente esta transformação progressiva poderá levar ao fenecimento do poder político dos revolucionários, pois é ela que porá fim à existência da propriedade privada, das classes sociais e, portanto, tornará sem sentido existência do poder do homem sobre o homem. O poder político dos revolucionários já não pode ser chamado de Estado. Engels já chamava a atenção para isto, sugerindo que a ele se desse o nome de Commune, querendo, com isto enfatizar o controle social do poder, e não de Estado. Também Lenin, citando e comentando Engels, acentua esta diferença entre o Estado burguês (típico) e o “Estado” revolucionário. Segundo ele, este poder político dos revolucionários já não é um *poder especial*, separado da comunidade, mas a comunidade, em conjunto, assumindo as funções que seriam do Estado. Por outro lado, a função deste poder sofre uma profunda mudança. Seu objetivo fundamental já não é a manutenção da exploração do homem pelo homem, da propriedade privada, mas, ao contrário, o de abrir o caminho para a sua extinção.

No entanto, a falta de uma precisa clareza quanto à natureza do trabalho associado levou Engels a afirmar que o fenecimento do Estado se

realizaria com a estatização dos meios de produção e o planejamento centralizado da economia³. Diz ele:

O primeiro ato pelo qual o Estado se manifesta realmente como representante de toda a sociedade – a posse dos meios de produção em nome da sociedade – é, ao mesmo tempo, o último ato próprio do Estado. A intervenção do Estado nas relações sociais se vai tornando supérflua daí por diante e desaparece automaticamente. (ENGELS apud LENIN, 1978, p. 21).

Lenin, por sua vez, parece acentuar demasiadamente o aspecto político deste processo. Afirmo ele:

Ora, uma vez que é a *própria* maioria do povo que oprime os seus opressores, *já não há necessidade* de uma “força especial” de repressão! É neste sentido que o Estado *começa a definhar*. Em lugar de instituições especiais de uma minoria privilegiada [...] a própria maioria pode desempenhar diretamente as funções do poder político e, quanto mais o povo assumir essas funções, tanto menos se fará sentir a necessidade desse poder. (LENIN, 1978, p. 53, grifo do autor).

Ambos os autores jogam, por um lado, um peso excessivo na questão política, como se dela dependesse as tarefas fundamentais. Por outro lado, ambos têm uma concepção fortemente economicista da problemática da produção, reduzindo a socialização dos meios de produção à estatização dos meios de produção e ao planejamento da economia pelo Estado (operário) e à gestão das fábricas pelos trabalhadores.

Aqui se manifesta claramente a relação entre primazia e prioridade ontológica. Sem dúvida, neste momento da transição, a política detém a primazia, pois a luta do poder político proletário contra o poder político burguês é a questão-chave para a possibilidade da libertação econômica da classe trabalhadora. No entanto, o trabalho, com a forma do trabalho associado, detém a prioridade ontológica, pois ele é *conditio sine qua non* para que o poder político do proletariado possa avançar em direção a sua própria extinção.

³ Não podemos discutir, aqui, as formulações de Engels e de Lenin a respeito da problemática da extinção do Estado. Remetemos, para isso, à Dissertação de Mestrado de Rafael Afonso da Silva, intitulada: Dilemas da transição – um estudo crítico da obra de Lenin de 1917-1923, defendida na Unicamp em 2007.

4 CONCLUSÃO

A transição do capitalismo ao comunismo, considerada no seu sentido restrito, certamente não está, hoje, na ordem do dia. De que modo, então, esta discussão a respeito da relação entre trabalho associado e extinção do Estado poderia contribuir para o momento atual?

Entendemos que ela contribui para ressaltar duas questões da máxima importância para os dias de hoje. A primeira é a necessidade de resgatar a centralidade teórica e prática do trabalho. Teoricamente, no sentido de repor a categoria do trabalho como categoria fundante do ser social, com todas as suas consequências. Praticamente, no sentido de repor o foco das lutas sociais na luta fora do parlamento, especialmente aquelas lutas mais diretamente atinentes à produção, imprimindo-lhes um caráter cada vez mais anticapitalista e antiestatal.

A segunda questão é a necessidade de resgatar a centralidade política da classe operária. Se a classe operária é a única classe autenticamente revolucionária, então é preciso que ela se apresente no cenário das lutas sociais com um projeto próprio, política e ideologicamente independente e contra o capital e o Estado. Só assim ela poderá liderar a luta pela construção de uma sociedade comunista. Enquanto a classe operária não voltar a ocupar este lugar que lhe é próprio, todas as outras lutas, por mais importantes que sejam, se esgotarão no interior do próprio sistema do capital. A possibilidade de que elas ganhem um impulso revolucionário depende exatamente da presença do proletariado como classe revolucionária.

REFERÊNCIAS

BOTTOMORE, T. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

_____. *Marx: da razão do mundo ao mundo sem razão*. In: _____. (Org.). *Marx Hoje*. São Paulo: Ensaio, 1987. P. 13-52.

ENGELS, F. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

- FREDERICO, C. *O jovem Marx: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Cortez, 1995.
- LENIN, V. I. *O Estado e a revolução*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- LESSA, S. *A ontologia de Lukács*. Maceió: Edufal, 1997.
- _____. *Mundo dos homens*. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.
- LUKÁCS, G. *Ontologia dell'essere sociale*. Roma: Riuniti, 1981.
- _____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. *Temas de Ciências Humanas*, n. 4, p. 1-18, 1978.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Ed. 70, 1989.
- _____. *O capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- _____. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. K. Manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de Trabajadores. In: _____; ENGELS, . *Obras fundamentales: la internacional: documentos, artículos y cartas*. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1988. V. 17.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Manifiesto do partido comunista*. São Paulo: Cortez, 1998.
- PAULO NETTO, J.; BRAZ, M. *Economia política: uma introdução crítica*. São Paulo: Cortez, 2006.
- SILVA, R. A. *Dilemas da transição: um estudo crítico da obra de Lenin de 1917-1923*. 2007. 203f. Dissertação (Mestrado em Sociologia)- Institutop de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2007.
- TONET, I. Marxismo para o século XXI. In: _____. *Em defesa do futuro*. Maceió: Edufal, 2005. p. 25-46.
- _____. Trabalho associado e revolução proletária. *Novos Temas*, n. 05/06, p. 117, 2012.
- _____. *Método científico: uma abordagem ontológica*. São Paulo: Instituto Lukács, 2013.

SOBRE OS AUTORES

ANDERSON DEO

Doutor em Ciências Sociais e professor de Ciência Política na Unesp-FFC.

ARMANDO BOITO JR.

Doutor em Sociologia pela USP-FFLCH; Professor Titular em Ciência Política na UNICAMP-IFCH.

DAVID MACIEL

Doutor em História pela UFG; professor de História pela UFG.

HÉLIO ÁZARA DE OLIVEIRA

Doutor em Filosofia pela Unicamp-IFCH; professor de Filosofia na UFCG-PB.

IVO TONET

Doutor em Educação pela UNESP-FFC; professor de Filosofia na UFAL.

JESUS RANIERI

Doutor em Ciências Sociais pela UNICAMP-IFCH e professor Livre Docente em Sociologia pela UNICAMP-IFCH.

JOHN HOLLOWAY

Doutor em Ciência Política pela Universidade de Edimburgo, Escócia; professor de Sociologia na Universidade de Puebla, México.

MARCELLO MUSTO

Doutor em Filosofia pela Universidade de Nápoles; professor de Sociologia na Universidade de York, Canadá.

MARCOS DEL ROIO

Doutor em Ciência Política pela Universidade de São Paulo e Professor Titular de Ciência Política na Unesp-FFC.

MAURICIO VIEIRA MARTINS

Doutor em Filosofia pela PUC-RJ; professor de Sociologia na UFF-ICHE.

MAURO LUIS IÁSI

Doutor em História pela PUC-SP; professor da Escola de Serviço Social da UFRJ.

PAULO DENISAR FRAGA

Mestre em Filosofia pela Unicamp-IFCH; professor de Filosofia na Unifal, Alfenas - MG.

PAULO DOUGLAS BARSOTTI

Doutor em História Econômica pela USP-FFLCH; professor da FGV.

PEDRO LEÃO DA COSTA NETO

Doutor em Filosofia pela Unicamp - IFCH; professor de Filosofia na Universidade Tuiuti do Paraná.

ROBERTO FINESCHI:

Doutor em Filosofia pela Universidade de Siena; professor de Filosofia na Universidade de Siena, Itália.

SOBRE O LIVRO

Formato	16X23cm
Tipologia	Adobe Garamond Pro
Papel	Polén soft 85g/m2 (miolo) Cartão Supremo 250g/m2 (capa)
Acabamento	Grampeado e colado
Tiragem	300
Catálogo	Telma Jaqueline Dias Silveira - CRB- 8/7867
Normalização	Sonia Faustino do Nascimento
Assessoria Técnica	Maria Rosângela de Oliveira - CRB-8/4073
Capa	Edevaldo D. Santos
Diagramação	Edevaldo D. Santos

2014

Impressão e acabamento

Gráfica Shinohara
Marília - SP

Marx e a dialética da sociedade civil

Certo que Marx desenvolveu o seu estudo científico filosófico não só com o objetivo de apreender o movimento dialético do capital, mas também e principalmente com a mira de demonstrar a possibilidade histórica do comunismo, ou seja, a possibilidade da humanidade se emancipar das carências materiais e espirituais especificamente geradas no capitalismo. Ora, era precisamente o capitalismo com o seu potencial de desenvolvimento da ciência e das forças produtivas a gerar essa possibilidade.

Mas seria preciso organizar, educar, unificar o proletariado industrial, tornando-os cientes do movimento da sociedade civil e de que esse movimento poderia ser alterado pela vontade organizada dos homens na forma de partido e de um programa. O conhecimento científico do movimento contraditório da sociedade civil permite que se faça uma previsão do andamento da contradição e também de como atuar subvertendo o processo que gera exploração e alienação de modo tal a se encaminhar para a emancipação do trabalho e da humanidade.

ISBN 978-85-7983-596-4



9 78 85 79 83 59 64