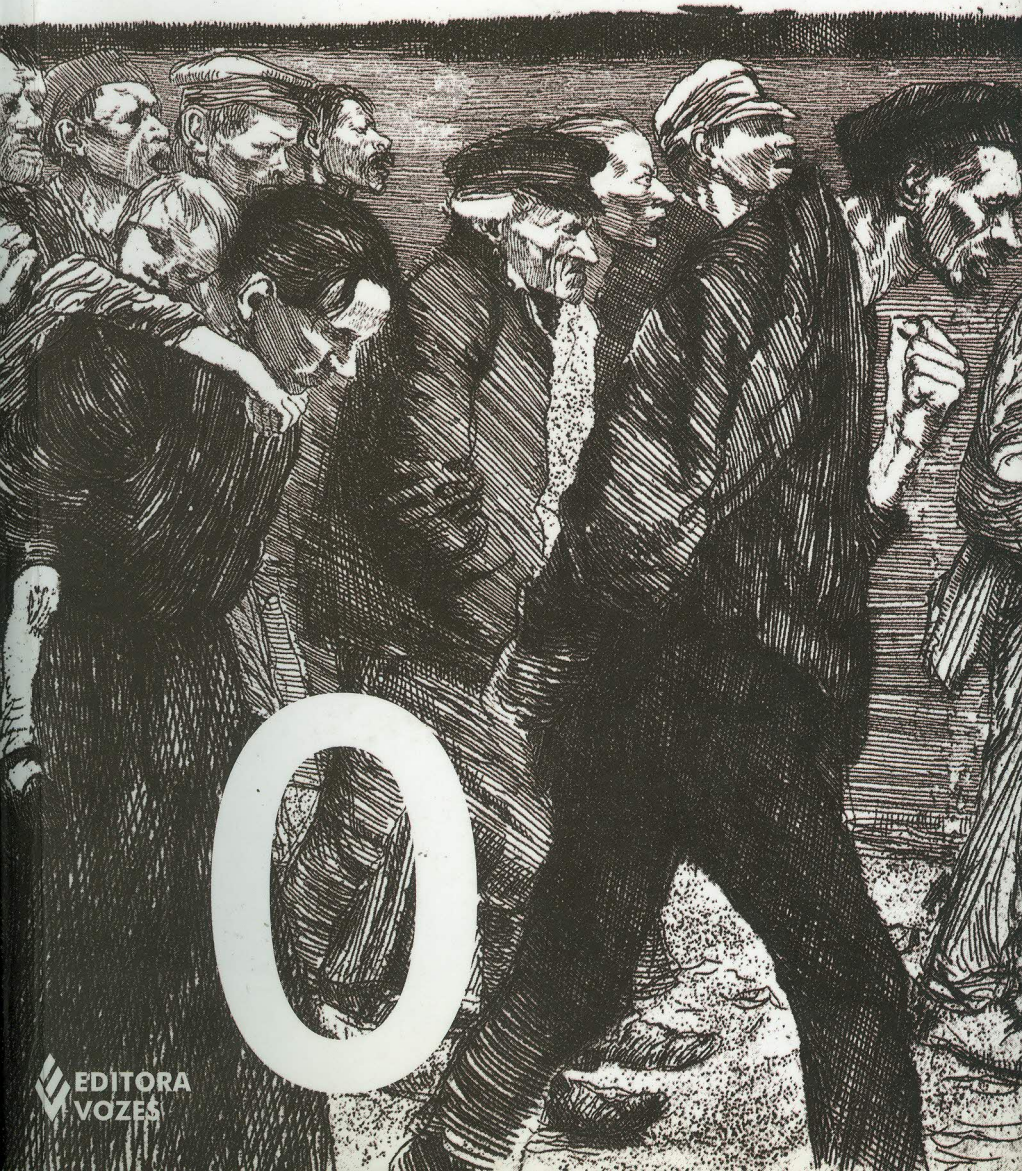


Michael Löwy

A teoria da revolução no jovem Marx



Michael Löwy

A teoria da revolução no jovem Marx

Tradução de Anderson Gonçalves

 EDITORA
VOZES

Petrópolis
2002

© Michael Löwy

Título original francês: *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*. Paris, Éditions Sociales, 2ª ed., 1997.

Direitos de publicação em língua portuguesa:
Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689-900 Petrópolis, RJ
Internet: <http://www.vozes.com.br>
Brasil

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

Editoração e org. literária: Jaime A. Clasen
Capa: Mariana Fix e Pedro Fiori Arantes

ISBN: 85.326.2687-4

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Löwy, Michael, 1938-

A teoria da revolução no Jovem Marx / Michael Löwy ; tradução de Anderson Gonçalves. Petrópolis, RJ : Vozes, 2002.

Título original: *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*

ISBN 85.326.2687-4

1. Comunismo 2. Marx, Karl, 1818 1883 3. Revoluções I. Título.

01-6402

CDD-321.094

Índices para catálogo sistemático:

1. Revolução : Teoria marxista : Ciência política 321.094

Este livro foi composto e impresso pela Editora Vozes Ltda.

“Na atividade revolucionária a mudança de si mesmo coincide com a transformação das condições”.
(K. Marx e Engels, A ideologia alemã, 1845.)

“A emancipação dos trabalhadores deve ser obra dos próprios trabalhadores.” (K. Marx, Preâmbulo dos estatutos da Associação internacional dos trabalhadores, 1864.)

*“Não há salvadores supremos:
Nem Deus, nem César, nem tribuno:
Produtores, salvemo-nos a nós mesmos!
Decretemos a salvação comum!”*
(E. Pottier, L'internationale, 1871.)

APRESENTAÇÃO

Na história do marxismo não foram poucas as tentativas de separar a obra prática de Marx de sua obra teórica. Do austro-marxismo à marxologia, muitos intérpretes quiseram negar o vínculo entre o diagnóstico objetivo do capitalismo e as opções políticas de Marx. Enquanto suas análises histórico-sociais eram vistas como um empreendimento científico respeitável, já a afirmação de superação do capitalismo numa forma de organização social comunista não passaria de um apêndice arbitrário da teoria. Ao se isolar esses dois momentos, o marxismo ficava reduzido a uma disciplina acadêmica tradicional, desprovida de toda dimensão revolucionária.

Opondo-se francamente a essa corrente, Michel Löwy se propõe neste livro compreender a gênese histórica do novo materialismo inaugurado por Marx como o resultado de uma evolução ao mesmo tempo política e filosófica. A teoria da revolução comunista é precisamente o fio condutor que lhe permite articular os diferentes momentos dessa trajetória que conduz do neo-hegelianismo de esquerda, passando pelo comunismo filosófico, à idéia de auto-emancipação do proletariado e sua síntese teórica numa filosofia da práxis. Com isso o autor se insere dentro de uma linhagem do marxismo para a qual a teoria da revolução não é apenas um tema a mais do pensamento de Marx, ao lado de outros como a economia política, a filosofia ou a história, mas aquele que unifica a todos e dá o sentido próprio de sua obra. Já Lukács, por exemplo, reafirmava contra a neutralização política do marxismo operada pelo cientificismo que a “dialética materialista é uma dialética revolucionária”.

Mas o significado deste livro pode ser melhor avaliado se recordarmos, mesmo que de modo um tanto breve, a versão predominante no debate acerca do sentido autêntico do marxismo na época em que foi publicado pela primeira vez na França, há mais de trinta anos. Referimo-nos evidentemente às posições de Louis Althusser e seus discípulos, das quais o estudo de Löwy discrepava do começo ao fim.

Na leitura althusseriana o aspecto prático da elaboração de Marx não vem absolutamente ao caso, visto que, dessa perspectiva, o que marca a passagem ao verdadeiro materialismo é uma ruptura teórica realizada pelas categorias econômicas da maturidade, com aquela noção dita abstrata de homem que acompanha a crítica da alienação efetuada pelo jovem Marx. Trata-se aqui do conhecido corte epistemológico que, segundo Althusser, dividiria a obra de Marx entre a ideologia humanista dos escritos de juventude da teoria científica alcançada com a crítica da economia política madura.

No entanto Löwy rejeita os próprios termos dessa interpretação, o que aliás explica, diga-se de passagem, por que o leitor praticamente não encontrará aqui indicações a respeito da famosa disputa que opunha o jovem e o velho Marx, não obstante ocupasse na época o centro das discussões sobre o marxismo na França, e também no Brasil. Ao tomar a teoria da revolução como eixo do itinerário intelectual do jovem Marx, passa por cima da oposição pura e simples entre teoria e “ideologia” e mostra que a formação da nova compreensão do mundo é inseparável da sua experiência política no interior do movimento comunista europeu. À certa altura Löwy menciona rapidamente o que considera a principal deficiência das leituras meramente epistemológicas: enquanto estas se perguntam pela existência ou não de um pressuposto antropológico nas obras de juventude e em que momento teriam afinal vindo abaixo, deixam escapar as transformações políticas essenciais ocorridas no pensamento de Marx que preparam a formulação de uma filosofia da práxis. Se é verdade, admite Löwy, que a fundação dessa nova concepção filosófica exige um rompimento com o ponto de vista teórico anterior – Hegel, Feuerbach e o neo-hegelia-

nismo –, este vem acompanhado igualmente de um processo de radicalização política sem o qual é incompreensível. Seria preciso reconhecer, portanto, que a ruptura que dá nascimento ao marxismo não é apenas epistemológica mas também uma ruptura política –, o que de resto obriga a repensar os nexos entre teoria e ideologia, entendida esta última não evidentemente como um ponto de vista unilateral sobre a realidade, mas como portadora de um interesse coletivo autêntico, que merece ser acolhido pela elaboração teórica.

A consideração do sentido político, além de permitir apreender a unidade da obra, traz consigo ainda um outro elemento essencial para o entendimento da evolução teórica do jovem Marx como é a história – um dado que deveria ser óbvio para qualquer investigação sobre um autor que afirma a historicidade do pensamento, mas que permanecia negligenciado, em vista do núcleo epistemológico em torno do qual giravam as discussões sobre o marxismo. E para Löwy o enraizamento histórico de um sistema de idéias não prejudica em nada seu valor teórico, não o reduz à mera ideologia, mas consiste pelo contrário em sua fonte de legitimação. Com base nessa convicção, pode lançar-se então à tarefa de recuperação do contexto histórico no interior do qual se constitui a teoria da revolução. Mais especificamente, demonstra como a idéia-chave de auto-emanipação do proletariado pela revolução comunista germina e toma corpo somente a partir do contato de Marx com as vertentes socialistas e comunistas do nascente movimento operário entre os anos de 1840-1848.

Acompanhando a minuciosa exposição de Löwy, compreende-se de fato o impacto decisivo da descoberta do caráter revolucionário do proletariado sobre as idéias políticas e filosóficas do jovem Marx. Até os artigos dos *Anais franco-alemães* predominava o esquema neo-hegeliano da superioridade da atividade teórica sobre a atividade prática na transformação da realidade. Desse ponto de vista, a reforma da consciência deveria preceder toda transformação da sociedade. As reivindicações sociais das populações pobres, embora despertassem simpatia, eram consideradas como pertencentes à esfera das neces-

sidades privadas da sociedade civil e incapazes, por isso, de uma ação política legítima. Quando se torna clara a impossibilidade de realizar um estado universal num sistema dominado pela propriedade privada, Marx admite então a necessidade de uma revolução social que tenha como base material o proletariado, única classe da sociedade que, por seu sofrimento universal, representa um interesse universal. Contudo o proletariado ainda permanece aqui como base passiva da revolução, aquela que apenas sofre as condições à sua volta, cabendo à filosofia o papel ativo de condução das massas: o filósofo deve ser a cabeça da revolução, enquanto o proletariado o coração, segundo a fórmula da *Introdução à Filosofia do Direito de Hegel*. Somente a participação direta nas primeiras organizações operárias comunistas revela, enfim, aos olhos de Marx a extraordinária capacidade de ação revolucionária autônoma do proletariado, muito mais efetiva do que o ativismo publicista e literário dos jovens hegelianos de esquerda. A confirmação definitiva desse impulso politicamente transformador é dada em junho de 1844, quando eclode a insurreição dos tecelões da Silésia contra a exploração e opressão capitalistas. Constituídos em uma nova classe, os operários se impõem desde então como o elemento verdadeiramente ativo da emancipação, anulando de uma vez por todas a crença na atividade teórica como agente da revolução; do mesmo modo, a revolução comunista só pode ser concebida agora como um ato de auto-emancipação do proletariado que não necessita de interferência externa. A atividade revolucionária do proletariado, na qual Marx identifica a matriz da verdadeira atividade humana, servirá ainda de modelo para a filosofia da práxis. Na luta contra as condições de existência, os operários transformam o mundo que os cerca ao mesmo tempo em que transformam a própria consciência. Essa ação não é nem o simples reflexo passivo das circunstâncias nem muito menos uma ação apenas teórica. Trata-se antes de uma prática revolucionária que se volta sobre as condições exteriores modificando-as, ao mesmo tempo em que modifica o sujeito da ação. A filosofia da práxis designa exatamente essa prática em que coincidem mudança do meio e de si mesmo. O

conceito de prática revolucionária vem a ser, por fim, o fundamento teórico da revolução comunista como auto-emancipação do proletariado, isto é, de uma ação efetivamente transformadora e autônoma.

Ao longo de todo esse percurso, percebe-se o traço nitidamente antidogmático e antiutópico da noção de auto-emancipação operária. Esta não é um ideal abstrato criado na cabeça do filósofo e imposto de fora às massas, mas a expressão de aspirações reais de uma classe, mesmo que às vezes impregnadas por resquícios da ideologia burguesa, numa teoria coerente e adequada à sua posição social. O mesmo princípio de autonomia da ação operária também deve orientar, segundo Marx, a formação do partido comunista e sua relação com os organismos dos trabalhadores: o partido não deve erguer-se acima deles nem substituir sua atividade espontânea, mas constituir-se como um partido dentro do partido operário. Ao conceber semelhante teoria do partido, Marx não apenas se opõe a todas as formas de sectarismo, utopismo e messianismo que atuam à margem das manifestações operárias ou simplesmente as instrumentaliza em favor de idéias arbitrárias sobre uma sociedade futura, como também estabelece os marcos de um partido democrático de massas.

Ao contrário portanto das declarações que dão o comunismo de Marx como algo ultrapassado – por confundi-lo de maneira abusiva com as experiências socialistas feitas em seu nome – o que sua teoria da revolução ainda é capaz de nos ensinar é justamente seu sentido antiautoritário e democrático, sua capacidade de reconhecer as potencialidades emancipadoras no interior da sociedade presente, a despeito de todas as idéias preconcebidas. Precisamente por ter se livrado dos preconceitos filosóficos da esquerda hegeliana e do sectarismo dos primeiros socialistas é que Marx pôde certificar-se da força revolucionária da classe operária, no momento em que esta mal havia se constituído. O que comprova inclusive que mesmo a classe operária como sujeito da revolução nunca foi um dogma para Marx, mas uma descoberta feita a partir da experiência com os movimentos sociais mais avançados de sua época.

O marxismo se deixa esterilizar num saber inofensivo quando abandona esse empenho revolucionário que marcou sua origem. Tal risco está presente hoje na atitude daqueles que se dispõem a saudar em Marx o teórico genial do capitalismo, ao passo que repelem o corolário político do seu diagnóstico como um desvio utópico pertencente ao campo da escatologia moral. Mais uma vez é a unidade prático-teórica do seu pensamento que é posta em xeque. Nesse sentido, nada mais oportuno do que a leitura desse estudo pioneiro sobre a teoria da revolução no jovem Marx, na medida em que contribui decisivamente para o esclarecimento da dimensão emancipatória da sua obra.

*Rodnei Nascimento**
Novembro, 2001

* Doutorando no Departamento de Filosofia da FFLCH USP. É autor de uma monografia sobre a Crítica da Economia política no Jovem Marx.

PREFÁCIO À REEDIÇÃO

Marx está morto?

Este livro foi publicado pela primeira vez em 1970 pela editora Maspero, na coleção “Bibliothèque socialiste”, dirigida pelo saudoso Georges Haupt. Foi traduzido para o italiano, espanhol (7 edições), japonês e inglês. Curiosamente, suscitou mais interesse no mundo anglo-saxão que na França: algumas obras, como o livro do conhecido marxista americano Hal Draper, *Marx's theory of revolution* (N. York, MR Press, 1977), inspiraram-se bastante nele – e não somente no título.

A edição de 1970 continha um último capítulo dedicado à questão do partido e da revolução *depois de Marx*: em algumas dezenas de páginas, eu tentava determinar as coordenadas do centralismo de Lenin, do “espontaneísmo” de Rosa Luxemburgo, das complexas relações de Trotsky com o bolchevismo, da evolução de Gramsci desde os conselhos operários de Turim até sua teoria do partido como “Príncipe Moderno” e, por fim, da síntese teórica de Lukács em *História e consciência de classes* (1923). Tratava-se, evidentemente, do tema de um outro livro; era impossível tratar esses autores de modo adequado num tão limitado número de páginas. É a razão pela qual preferi suprimir essa seção na atual reedição. Acrescentarei simplesmente que não ocultava uma certa simpatia (crítica) pelas idéias de Rosa Luxemburgo e Leon Trotsky. Na verdade, minha leitura do jovem Marx era, em ampla medida, de inspiração “luxemburguista”.

O livro é essencialmente uma *tentativa de interpretação marxista de Marx*, ou seja, um estudo de sua evolução política

e filosófica no contexto histórico das lutas sociais na Europa durante os decisivos anos de 1840-48 e, em particular, sua relação com as experiências de luta da classe operária em formação e com o primeiro movimento socialista/comunista. O objetivo é relatar o aparecimento, no jovem Marx, de uma nova concepção do mundo, a *filosofia da práxis*, fundamento metodológico de sua teoria da revolução como auto-emancipação do proletariado.

Trata-se de uma pesquisa interdisciplinar que se vincula, ao mesmo tempo, à sociologia, à história social, à filosofia e à teoria política, sob inspiração do “estruturalismo genético” – termo utilizado por meu mestre e amigo Lucien Goldmann para designar seu marxismo humanista e historicista.

Desde a primeira edição deste livro, mais de vinte e cinco anos se passaram, e muita água rolou sob as pontes do Sena, do Reno e do Neva. Impérios vieram abaixo, as sociedades se transformaram, as modas se alteraram: o modernismo foi substituído pelo pós-modernismo, o estruturalismo pelo pós-estruturalismo, o keynesianismo pelo neoliberalismo, o muro de Berlim pelo muro do dinheiro. E Marx?

Após o fim do “socialismo realmente existente” – ou seja, dos Estados burocráticos modelados pela fôrma stalinista –, pôde-se assistir a uma impressionante (quase) unanimidade entre jornalistas, banqueiros, gerentes, teólogos, deputados, senadores, ministros, universitários, filósofos, politólogos, economistas e expertos em todas as disciplinas para proclamar, *urbi et orbi*, em nome da História, do Mercado ou de Deus – se não dos três – que “Marx está morto” (tema já repisado no decorrer dos anos 70 pelos chamados “nouveaux philosophes”). Ex-esquerdistas, ex-comunistas, ex-socialistas, ex-revolucionários, ex-tudo não perderam a ocasião de juntar-se ao coro.

“Marx está definitivamente morto para a humanidade”. Esta frase data de 1989, ano da queda do muro, ou de 1991, momento do desmembramento da URSS? Trata-se, na verdade, de uma citação do grande filósofo liberal Benedetto Croce que data de 1907. Não foi uma profecia particularmente bem-suce-

dida, como os partidários russos do liberalismo o descobririam dez anos mais tarde.

De fato, agora que o marxismo deixou de ser usado como ideologia de Estado por regimes burocráticos parasitários, existe uma oportunidade histórica para redescobrir a mensagem marxiana originária e tentar desenvolvê-lo de modo criador. No que me concerne, continuo a acreditar, tanto quanto em 1970, que a teoria marxiana da revolução como auto-emancipação dos explorados permanece uma preciosa bússola para o pensamento e para a ação. Não somente ela não se tornou obsoleta pelo desmoronamento do infame muro berlinense, mas, pelo contrário, nos fornece uma chave decisiva para compreender por que a tentativa de “construir o socialismo” sem o povo (ou contra ele), “emancipar” o trabalho de cima para baixo, impor uma nova sociedade pelos decretos de um poder burocrático e autoritário era inevitavelmente destinado ao fracasso. Para Marx, a democracia revolucionária – o equivalente político da auto-emancipação – não era uma dimensão opcional, mas um aspecto intrínseco do processo de transição para o comunismo, isto é, em direção a uma sociedade na qual os indivíduos livremente associados tomam em suas mãos a produção de suas vidas. A experiência trágica da URSS stalinista e pós-stalinista (assim como a dos outros países de regime análogo), longe de “falsificar” a teoria marxiana da revolução, é sua espantosa confirmação.

Dito isto, esse “retorno a Marx” só pode ser útil sob a condição de nos livrarmos da ilusão de encontrar nele a resposta para todos os nossos problemas – ou, pior ainda, a crença de que não há nada para questionar ou criticar no *corpus* complexo e, por vezes, contraditório de seus escritos. Muitas questões decisivas, tais como a destruição do meio ambiente pelo “crescimento das forças produtivas”, as formas de opressão não classistas (por exemplo, as de gênero ou étnicas), a importância de regras éticas universais e dos direitos humanos pela ação política, a luta das nações e culturas não europeias contra a dominação ocidental, estão ou ausentes ou tratadas de modo inadequado em seus escritos.

Eis porque a herança marxiana deve ser completada pelas contribuições dos marxistas do século XX, de Rosa Luxemburgo e Trotsky até Walter Benjamin e Herbert Marcuse, de Lenin e Gramsci até José Carlos Mariategui e Ernst Bloch (poderíamos alongar a lista).

Gramsci insistia na idéia de que “a própria filosofia da práxis se concebe historicamente, como uma fase transitória do pensamento filosófico”, destinada a ser substituída numa sociedade nova, fundada não mais na contradição das classes e na necessidade, mas na liberdade¹. Porém, enquanto vivemos em sociedades capitalistas divididas em classes sociais antagônicas, seria vão querer substituir a filosofia da práxis por um outro paradigma emancipador. Deste ponto de vista, penso que Jean-Paul Sartre tinha razão em ver no marxismo “o horizonte intelectual de nossa época”: as tentativas de o superar conduzem apenas à regressão a níveis inferiores do pensamento, não além mas *aquém* de Marx. Os novos paradigmas propostos atualmente – seja a ecologia “pura” ou a racionalidade discursiva, cara a Habermas, para não falar da pós-modernidade, do desconstrucionismo ou do “individualismo metodológico” – trazem muitas vezes interessantes apanhados, mas de modo nenhum constituem alternativas superiores ao marxismo em termos de compreensão da realidade, universalidade crítica e radicalidade emancipadora.

Como então corrigir as numerosas lacunas, limitações e insuficiências de Marx e da tradição marxista? Por um *procedimento aberto*, uma disposição para aprender e para se enriquecer com as críticas e as contribuições vindas de outros lugares – e, antes de mais nada, dos *movimentos sociais*, “clássicos”, como os movimentos operários e camponeses, ou novos como a ecologia, o feminismo, os movimentos pela defesa dos direitos humanos ou pela libertação dos povos oprimidos, o apoio aos índios da América Latina, a teologia da libertação.

¹ Gramsci, *Il materialismo storico*, Torino, Editori Riuniti, 1979, p. 115-116.

Mas é preciso também que os marxistas aprendam a “revisitar” as outras correntes socialistas e emancipadoras – nestas incluídas as que Marx e Engels já “refutaram” – cujas intuições, ausentes ou pouco desenvolvidas no “socialismo científico”, revelaram-se freqüentemente fecundas: os socialismos e feminismos “utópicos” do século XIX (owenistas, saint-simonianos ou fourieristas), os socialismos libertários (anarquistas ou anarco-sindicalistas) e, particularmente, o que chamarei os *socialistas românticos*, os mais críticos para com as ilusões do progresso: William Morris, Charles Péguy, Georges Sorel, Bernard Lazare, Gustav Landauer.

Se minha leitura do jovem Marx mudou no curso dos vinte e cinco anos que me separam da primeira edição deste livro, é antes de tudo pela descoberta, na qualidade de sociólogo da cultura, da importância da *crítica romântica da civilização burguesa*, a um só tempo como dimensão – freqüentemente negligenciada – do pensamento do próprio Marx e como poderosa fonte de uma renovação da *imaginação socialista*.

Por *romantismo* não entendo somente uma corrente literária do século XIX, mas um vasto movimento cultural de protesto contra a sociedade industrial/capitalista moderna, em nome de valores pré-capitalistas. Trata-se de um movimento que começa em meados do século XVIII – Jean-Jacques Rousseau é uma das figuras emblemáticas dessa origem – e que até hoje continua ativo, em revolta contra o desencantamento do mundo, a quantificação de todos os valores, a mecanização da vida e a destruição da comunidade².

Esse aspecto romântico não está ausente da teoria da revolução e, em geral, do pensamento do jovem Marx. Mas isto seria o tema de um outro livro...

² Tentei analisar esse movimento com meu amigo Robert Sayre no livro *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1994. (Tradução brasileira: *Revolta e melancolia: o romantismo na construção da modernidade*. Petrópolis, Vozes, 1995).

Enfim, a renovação crítica do marxismo também exige seu enriquecimento pelas formas mais avançadas e mais produtivas do pensamento não marxista – de Max Weber a Karl Mannheim, de Georg Simmel a Marcel Mauss, de Sigmund Freud a Jean Piaget, de Hannah Arendt a Jürgen Habermas (para dar apenas alguns exemplos) –, assim como levar em conta resultados limitados, mas muitas vezes úteis a diversos ramos da ciência social universitária. Aqui é preciso inspirar-se no exemplo do próprio Marx que soube utilizar amplamente os trabalhos da filosofia e da ciência de sua época – não somente Hegel e Feuerbach, Ricardo e S. Simon, mas também economistas heterodoxos (como Quesnay, Ferguson, Sismondi, J. Stuart, Hodgskin), antropólogos fascinados pelo passado comunitário (como Maurer e Morgan), críticos românticos do capitalismo (como Carlyle e Cobbett) e socialistas heréticos (como Flora Tristan ou Pierre Leroux) –, sem que isso em nada diminua a unidade e a coerência teórica de sua obra.

A pretensão de reservar ao marxismo o monopólio da ciência, rejeitando outras correntes de pensamento ao purgatório da pura ideologia, nada tem a ver com a concepção que tinha Marx da articulação conflituosa de sua teoria com a produção científica contemporânea.

Muitos livros sobre o jovem Marx, ou sobre o conjunto de sua obra, foram publicados na França há vinte e cinco anos. Evidentemente, não se trataria de passar em revista essa vasta literatura. Eu apenas gostaria de chamar a atenção para três contribuições “iconoclastas”, que me parecem especialmente interessantes do ponto de vista da problemática que tentei desenvolver em meu livro: a filosofia da práxis e sua relação com a teoria da revolução.

Em seu pequeno volume *La philosophie de Marx* [A filosofia de Marx], Étienne Balibar mostra de modo convincente que o novo materialismo, introduzido pelas “Teses sobre Feuerbach”, não tem muito a ver com a “matéria”, mas antes com a necessidade de mudar o mundo: pelo conceito de prática revolucionária, Marx transferiu a categoria do sujeito do idealismo para o materialismo. É partindo desse “materialismo prático”

que ele propõe, na célebre tese VI, definir “a essência humana” como “o conjunto das relações sociais”. Recusando as armadilhas do individualismo e do holismo, do “realismo” (no sentido escolástico do termo) e do nominalismo, ele põe no centro de sua reflexão as múltiplas relações entre os indivíduos (trabalho, linguagem, amor), a *realidade transindividual* da humanidade. Numa passagem luminosa, Balibar mostra a reciprocidade dialética entre essa ontologia transindividual e o conceito de prática revolucionária: “ousemos, então, dizer: as relações sociais aqui designadas não são nada mais que uma incessante transformação, uma ‘revolução permanente’...”

Depois da ontologia da práxis, Marx formula, em *A ideologia alemã* (1846), a ontologia da produção. Porém essas duas ontologias não estão opostas: a unidade da prática as reúne. Aqui Marx rompeu, sublinha Balibar, com um dos mais antigos tabus da filosofia desde a antigüidade grega: a distinção radical entre a *práxis*, a ação livre de auto-transformação humana, e a *poiêsis*, a fabricação das coisas no afrontamento com a natureza.

A concepção da sociedade e da história como práxis não é contraditória com a idéia de um progresso inevitável, de um socialismo como resultado necessário das contradições capitalistas? O que está em jogo na obra de Henri Maler, *Convoiter l'impossible* [Cobiçar o impossível], é extirpar o horizonte utópico da emancipação, que está no centro da filosofia política de Marx, na tentação de apresentar-se como uma previsão científica do futuro. Noutros termos, pela abertura de uma dialética utópica, presente enquanto esboço em Marx, pode-se descobrir sob o tempo das necessidades lineares o tempo das *virtualidades disruptivas*. A utopia estratégica é uma utopia disruptiva: depende da ação que se apodera da eventualidade de uma brecha e das virtualidades de um combate.

Liberta das prescrições doutrinárias, a utopia marxiana seria, segundo Maler, a grande arte dos atalhos (o que chamamos “a alternativa”), que coloca o desejo do impossível a serviço dos movimentos de emancipação. O futuro de nossa cobiça não é o futuro traçado ou prometido das utopias tutelares, mas o futuro inventado para quebrar o eterno retorno da barbárie.

Essa problemática está também no centro do notável trabalho de Daniel Bensaïd, *Marx l'intempestif* [Marx, o intempestivo], cujo andamento é inspirado por uma atitude resolutamente *heterodoxa e crítica* para com o próprio Marx.

Segundo Bensaïd, a concepção da história em Marx contém uma contradição não resolvida entre o modelo científico naturalista – que prediz o fim do capitalismo “com a inelutabilidade de um processo natural” – e a lógica dialética aberta (a “ciência alemã”). Ao passo que certos textos de Marx – sobre a missão civilizadora do capitalismo ou sobre o colonialismo inglês na Índia – não estão longe de cair nas armadilhas da ideologia “progressista”, outros (como a introdução dos *Grundrisse*) esboçam uma profunda ruptura com a visão linear e homogênea da história e com a noção de progresso “em sua habitual forma abstrata”. Graças a noções como a de contratempo (*Zeitwidrig*) e a de discordância dos tempos, Marx inaugurou uma representação não linear do desenvolvimento histórico.

Enquanto os epígonos – desde os “ortodoxos” da II Internacional até os “marxistas analíticos” como Jon Elster ou John Roemer – fazem apenas “desmontar e remontar tristemente o fatigante Mecânico das forças e das relações, das infra-estruturas e das superestruturas”, a visão marxiana de uma história aberta inspirou Trotsky, na teoria do desenvolvimento desigual e combinado (e na estratégia da revolução permanente), assim como Ernst Bloch, em sua análise da não-contemporaneidade das classes e das culturas na Alemanha de Weimar.

O que as leituras positivistas de Marx não compreendem é que a antecipação histórica, diferentemente da predição física, exprime-se num projeto estratégico. Para um pensamento estratégico, a revolução é por essência intempestiva e “prematura”. Marx não julga as revoltas dos oprimidos em termos de “correspondência” entre forças e relações de produção: ele está, “sem hesitação nem reserva, do lado dos indigentes na guerra dos camponeses, dos niveladores na revolução inglesa, dos iguais na Revolução Francesa, dos *communards* dedicados ao esmagamento de Versalhes”.

Aqui Daniel Bensaïd leva adiante uma das mais belas *iluminações profanas*: a distinção entre o oráculo e o profeta. O marxismo não é a predição oracular de um destino implacável, mas uma *profecia condicional*, um “messianismo ativo” que trabalha as dores do presente. A profecia não é espera resignada, mas denúncia do que *adviria* de ruim, como em *A catástrofe iminente e os meios de a conjurar* de Lenin. Entendida nesses termos, “a profecia é a figura emblemática de todo discurso político e estratégico”.

Esta reedição intervém ao nos aproximarmos do aniversário de cento e cinqüenta anos da publicação do *Manifesto comunista* e da revolução de 1848 na França, na Alemanha e na Europa – revolução na qual Marx e Engels participaram ativamente por meio de seu jornal, a *Nova gazeta renana*, e mais tarde, já exilados em Londres, pelas circulares na Liga dos Comunistas.

Pode-se considerar o *Manifesto do partido comunista* de 1848 como o resultado, a concretização, a conclusão prática/estratégica da reflexão filosófica e política do jovem Marx sobre as condições de possibilidade da revolução como auto-emancipação proletária.

Há chances de que o debate em torno de Marx e do *Manifesto* não seja somente um assunto de especialistas, “marxólogos” ou historiadores das idéias. Durante muito tempo desaparecidos do vocabulário corrente, certos temas centrais desse documento fundador do socialismo moderno, decretados “arcaicos” – tais como a luta de classes, a busca de uma alternativa radical ao capitalismo, a convergência entre intelectuais críticos e trabalhadores organizados, a unidade e coordenação entre as lutas na escala da Europa e do planeta, para enfrentar a mundialização da economia –, começam, pouco a pouco, a reencontrar seu lugar no discurso social e político.

Isso resulta de uma mudança do clima cultural, que não está desvinculado da emergência na Europa e um pouco em todo o mundo, de lutas e mobilizações sociais, revoltas camponesas e populares, greves e manifestações operárias, de que as grandes greves francesas de novembro-dezembro de 1995 foram a expressão mais espetacular. Sem otimismo excessivo, tem-se a im-

pressão de que uma reviravolta, da qual se assiste os primeiros esboços, prepara-se para os momentos sobretudo negativos – a recusa do neoliberalismo e da globalização capitalista –, mas que contêm, no fundo, a imagem, a esperança, a utopia de um futuro diferente.

O fato de que um grande número de intelectuais franceses tem sustentado e mesmo participado ativamente no movimento de dezembro de 1995 é um sinal encorajador, sugere que a dialética entre teoria crítica, reflexão política e ação social – uma relação de aprendizagem mútua que não se dá sem lembrar a dos anos de 1840-1848 – restabeleceu-se novamente.

Para os espíritos críticos que querem, no alvorecer do século XXI, não apenas interpretar o mundo, mas contribuir para mudá-lo, o desafio é aprender, como o jovem Marx, com as mais avançadas experiências de luta, as tentativas mais importantes de autoorganização dos explorados e oprimidos. O teórico crítico não pode substituir os trabalhadores e trabalhadoras, mas pode ajudar (como em 1848, em 1871, em 1917, em 1936, em 1968) na formação do que Marx designava no *Manifesto* como “o movimento autônomo da imensa maioria no interesse da imensa maioria”.

É somente graças a um tal movimento que o comunismo, com o qual sonhava Marx em 1848, deixará de ser “o passado de uma ilusão” para tornar-se o futuro de uma esperança.

INTRODUÇÃO

1. *Observações metodológicas*

As observações que se seguem não visam de nenhum modo fornecer uma resposta aos problemas da epistemologia marxista ou do materialismo histórico em geral, mas simplesmente explicitar algumas pressuposições metodológicas de nosso trabalho.

a. Premissa de um estudo marxista do marxismo

A orientação geral deste trabalho é a de um estudo materialista histórico da obra do jovem Marx. Dito de outro modo, o que se quer é uma contribuição – evidentemente muito parcial e muito limitada – para uma análise marxista da gênese do próprio marxismo.

Quais são as implicações metodológicas de um tal programa? Esse procedimento não é nele mesmo contraditório? Em outros termos, a aplicação do marxismo a si mesmo não leva necessariamente à sua superação?

Tal parece ser, pelo menos, a posição de Karl Mannheim que em, seu *Ideologia e utopia*, critica o pensamento socialista por nunca ter aplicado a si mesmo os procedimentos de “desvelamento ideológico” empregados contra seus adversários e por nunca ter levantado o problema da determinação social de sua própria posição. Mannheim sugere que tal “autodesvelamento” mostraria que o marxismo constitui, enquanto ideologia do proletariado, um ponto de vista tão parcial e fragmentário

quanto o dos ideólogos das outras classes – conduziria, por conseguinte, à sua superação¹.

Ora, a verdade é que de modo nenhum se “acertaram as contas” com o marxismo ao demonstrar seu caráter socialmente condicionado. Pelo contrário, é também em seu caráter de teoria do proletariado que o marxismo funda sua validade. Com efeito, Marx não somente reconheceu, mas inclusive insistiu abertamente sobre os elos entre sua doutrina política e os interesses históricos de uma classe social; se, apesar desta “determinação situacional” (para empregar a terminologia de Mannheim), o marxismo pretende uma validade universal, é porque o proletariado é a única classe cujos interesses históricos exigem o desvelamento da estrutura essencial da sociedade. No tocante à burguesia, este desvelamento, que expõe as molas propulsoras da exploração capitalista e que de novo traz à baila o caráter “natural” da ordem estabelecida, contraria diretamente seus interesses de classe dominante. No que concerne a outras camadas sociais, como a pequena burguesia ou o pequeno campesinato, uma plena consciência do processo histórico lhe mostraria a ausência de perspectivas das suas tentativas particulares².

¹ K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, Paris, Marcel Rivière, 1956, p. 213. Para Mannheim, a superação do marxismo seria cumprida por uma “síntese dinâmica” dos pontos de vista opostos, realizada pela “intelligentsia sem amarras” (*freischwebende Intelligenz*); entretanto não são precisamente os intelectuais que se acreditam “sem amarras” que estão vinculados à pequena burguesia? E sua “síntese” pode ser algo diferente de um meio-termo eclético entre as grandes concepções do mundo em conflito, meio-termo estruturalmente idêntico à posição “intermediária” de seu grupo social? Essas questões não encontram resposta em Mannheim, e seus críticos marxistas devolvem a ele as reprimendas endereçadas ao socialismo. (Cf. Lukács *La destruction de la raison*, Paris, L’Arche, 1959, p. 212; cf. também L. Goldmann *Sciences humaines et philosophie*, Paris, PUF, 1952, p. 38-39).

² G. Lukács *Histoire et conscience de classe*, Paris, Éd. Minit, 1960, p. 85, 95. Ao afirmar, entretanto, o caráter “insuperável” do marxismo em nossa época, Lukács coloca o problema de sua superação futura numa sociedade sem classes (Cf. *op. cit.*, p. 263); tema também encontrado em Gramsci, para o qual, sendo o marxismo a tomada de consciência das contradições do “reino da necessidade”, poderá apenas ser superado no “reino da liberdade” (Cf. *Il materialismo storico e la filosofia de Benedetto Croce*. Torino, G. Einaudi, 1948, p. 94).

As considerações acima não visam de modo algum “provar” a validade do marxismo ou seu caráter insuperável, mas somente mostrar que não basta “desvelar” o caráter de classe do marxismo, seus fundamentos sociais e históricos para os superar automaticamente (como Mannheim parece acreditar) ou para oscilar na noite do relativismo, na qual todos os gatos são pardos.

Parece-nos que o estudo marxista da evolução político-filosófica do jovem Marx implica duas medidas essenciais:

a. Inserir essa evolução na totalidade histórico-social, de que faz parte, nos quadros sociais que a condicionam: a sociedade capitalista do século XIX, o movimento operário anterior a 1848, a *intelligentsia* neo-hegeliana, etc. Isso não significa que a evolução do pensamento do jovem Marx é um simples “reflexo” dessas condições econômicas, sociais, políticas, mas que ela não pode ser “explicada” em sua gênese e “compreendida” em seu conteúdo sem essa análise sócio-histórica³.

b. Não separar artificialmente, na análise do conteúdo da obra, os “juízos de fato” dos “juízos de valor”, a “ciência” da “ética” – a categoria marxista da práxis é precisamente a superação dialética dessas contradições. Da mesma forma, não separar a obra teórica de Marx de sua atividade prática, “o homem de ciência” do “homem político”: a ciência, para ele, deveria ser revolucionária e a revolução, “científica”...

b. Quadros sociais do marxismo: o proletariado

O estudo dos quadros sócio-históricos de uma obra é indispensável não somente para a explicação dessa obra, mas também para sua compreensão – estes dois procedimentos sendo apenas dois momentos inseparáveis de toda ciência humana. Em outros termos, a pesquisa de fundamentos econômicos, sociais, etc. não é uma espécie de complemento, exterior ao tra-

³ Isto tampouco quer dizer que o pensamento de Marx “pertence ao século XIX”. Mediante a realidade social do século XIX, Marx descobriu as características essenciais do capitalismo, do proletariado, da revolução socialista, *enquanto tais*.

balho do historiador das idéias, mas uma condição indispensável para compreender o *conteúdo* mesmo, a estrutura interna, a significação precisa da obra estudada⁴. No decorrer deste trabalho, verificamos que, pelo menos em suas linhas gerais, o conhecimento dos quadros sociais e históricos era absolutamente indispensável para:

1. Compreender a evolução do pensamento de Marx, suas transformações, suas crises, seus saltos qualitativos, seus “cortes”, suas “conversões políticas”, suas reorientações⁵, etc...

2. Separar o essencial do secundário ou acidental e descobrir elementos importantes que, de outro modo, poderiam passar despercebidos.

3. Desvendar a significação real – concreta e histórica – das categorias vagas, dos termos ambíguos, de fórmulas “enigmáticas”⁶, etc.

4. Situar cada elemento no todo e estabelecer as conexões internas do conjunto.

Aplicar esse método à história das idéias marxistas não significa, evidentemente, querer apreender *toda* a realidade (o que manifestamente é impossível), mas apreender essa realidade mediante a *categoria metodológica* da totalidade, pela qual infra-estrutura e superestrutura, pensamento e quadros sociais, teoria e prática, “consciência” e “ser” não estão separados em compartimentos estanques, petrificados em oposições abstratas, mas (ao mesmo tempo reconhecendo plenamente sua autonomia relativa) estão dialeticamente ligados uns aos outros e integrados no processo histórico.

Quais são, então, os quadros específicos da teoria marxista da revolução – que não são necessariamente os mesmos (sobretudo no nível das superestruturas) para outros conjuntos teóri-

⁴ L. Goldmann, *Recherches dialectiques*. Paris, Gallimard, 3^a ed., 1959, p. 42.

⁵ A passagem para o comunismo em 1843-1844, a nova teoria da revolução em 1845-1846, etc.

⁶ Por exemplo, o conceito de “partido” em 1846-1848 (cf. cap. III).

cos na obra de Marx? Em nosso entender, é preciso utilizar o conceito de “quadros” em sua maior extensão, o que implica:

a. A estrutura econômica e social: o nível das forças de produção, a situação geral das classes sociais, as situações de algumas categorias profissionais (artesãos, etc.), de certos grupos sociais (intelectuais, etc.);

b. A superestrutura política: situação do movimento operário, das organizações, grupos, partidos, jornais democráticos, liberais e socialistas;

c. As superestruturas ideológicas: atitudes e valores coletivos, concepções de mundo, doutrinas econômicas, sociais, filosóficas, teorias políticas conservadoras, liberais, socialistas, comunistas;

d. A “conjuntura” histórica precisa: acontecimentos econômicos, sociais, políticos, militares (crises, revoluções, guerras, etc.)⁷. Entretanto há de se notar que infra-estrutura e superestrutura, “conjuntura” e “estrutura” não devem se transformar em categorias reificadas: concretamente, as idéias podem vir a ser forças materiais e a estrutura se reduzir a uma sucessão de conjunturas. Ao proceder de outro modo, corre-se o risco de cair no universo das oposições metafísicas entre “matéria” e “espírito”, “estática” e “dinâmica”, etc.

Em nosso entender, as relações entre os quadros assim definidos e as idéias não são apreensíveis senão mediante o conceito de *condicionamento*, utilizado não como uma fórmula vaga, mas em seu sentido estrito e rigoroso: os quadros constituem as *condições*, por vezes necessárias porém nunca suficientes (se

⁷ A estrutura social condiciona a estrutura significativa da obra; mas, para apreender a evolução da obra, seu nascimento, seu desenvolvimento, suas mudanças e reorientações, há de se considerar os *acontecimentos* históricos da sociedade global, do grupo ao qual o pensador pertence, ou da classe com a qual se identifica. A conjuntura histórico-social, e não somente a estrutura abstrata, é o quadro do pensamento: para compreender a trajetória política de Marx, não basta relacioná-la com “o proletariado”, enquanto posição no processo de produção, mas também é preciso aproximá-la do desenvolvimento concreto do movimento operário – greves, sublevações, evolução dos sindicatos, dos partidos, etc.

tomados isoladamente), para a emergência de uma doutrina. Cada quadro circunscreve uma esfera ideológica, estabelece certos limites para o desenvolvimento das idéias, cria ou elimina algumas possibilidades; e, claro, os limites mais gerais são aqueles traçados pelo quadro fundamental: a infra-estrutura econômico-social. A doutrina de Marx não poderia nascer durante as guerras camponesas do século XVI nem a de Münzer se desenvolver após a revolução de 1848... Dito isto, o quadro social constituído pelo “proletariado europeu do século XIX” oferece muitas “possibilidades” fora do marxismo: Weitling, Blanqui, o socialismo utópico, etc. Para explicar como a possibilidade “Marx” se fez ato, é preciso levar em consideração um bom número de outras variáveis (situação da *intelligentsia* neo-hegeliana, evolução da economia política inglesa, nível político das organizações de artesãos alemães emigrados, etc.). É essa acumulação de condições, estruturada como um conjunto de círculos concêntricos (“sobredeterminação”), que permite a uma possibilidade tornar-se necessidade. Em última análise, pode-se afirmar que um quadro fundamental, o proletariado, exige necessariamente a constituição do socialismo científico; para explicar, porém, porque essa doutrina surgiu *hic et nunc* é também preciso fazer intervir as outras condições históricas.

Entretanto a análise em termos de condicionamento permanece demasiado esquemática, se não se introduz um outro elemento: a *autonomia parcial* da esfera das idéias⁸; pois se é verdade que as categorias fundamentais de uma obra podem ser socialmente condicionadas, não é preciso deixar de observar que o desenvolvimento do pensamento obedece a um conjunto de exigências internas de sistematização, de coerência, de racionalidade, etc. Com bastante freqüência, é perfeitamente estéril procurar as “bases econômicas” de todo o conteúdo de uma obra; a origem deste conteúdo também deve ser procurada nas regras específicas de continuidade e desenvolvimento da história das idéias, nas exigências de lógica interna da obra ou mesmo nos traços específicos do pensador como in-

⁸ L. Goldmann, *Sciences humaines et philosophie*, p. 93.

divíduo. Este conceito de autonomia parcial nos permite superar a eterna polêmica entre a história idealista do pensamento, em que os sistemas de idéias são completamente separados das “contingências” históricas, e flutuam livremente no céu puro do absoluto, e o “economicismo” mecânico, que reduz todo o universo do pensamento a um reflexo imediato da base econômico-social⁹.

Este conceito de autonomia parcial também nos permite aprofundar a análise do caráter *dialético* da relação quadros-idéias. Tal relação é dialética porque as ideologias reagem sobre as condições sociais, estabelecendo uma relação de reciprocidade em que, como notava Engels, as noções de “causa” e “efeito” não têm mais nenhuma significação. (Por exemplo, a relação entre a teoria de Marx e a Liga dos Comunistas durante os anos 1846-1847). Porém ela aparece ainda como dialética porque, de certa maneira, o sistema doutrinário “seleciona” e interpreta os quadros, acontecimentos e idéias que condicionarão seu desenvolvimento: a importância de um acontecimento para a evolução de uma teoria não depende somente de sua importância objetiva, mas de sua significação *em relação* à teoria (em relação aos seus temas, à sua estrutura significativa). Por exemplo, a sublevação dos tecelões silesianos de 1844 foi completamente ignorada pela maioria dos neo-hegelianos alemães, foi levada em consideração por diversas doutrinas sem provocar nenhuma mudança em suas posições (Ruge, Weitling, etc.). Em compensação, influenciou decisivamente as concepções revolucionárias de Marx. Assim, vê-se que, muito frequentemente, não é um acontecimento histórico ou uma teoria filosófica, política, etc. “em si” que influencia o desenvolvimento de uma doutrina, mas o acontecimento e a teoria tais como são apreendidos e interpretados por essa doutrina.

⁹ O grau dessa autonomia é evidentemente variável, desde a independência total (ou quase) das ciências naturais até a dependência mais estreita das doutrinas políticas.

O papel da base econômica (que é *decisivo*) se exerce em geral através de um grande número de mediações: classes sociais, organizações, partidos e movimentos, concepções de mundo, doutrinas econômicas, filosóficas, jurídicas, etc. É a base econômica que, *em última instância*, decide qual é a mediação, qual é o nível que representa o papel principal em um dado momento¹⁰. Nas diferentes etapas do desenvolvimento intelectual de Marx, o papel dominante pode ser conservado por fatores que se situam no nível do político, do ideológico, etc. – papel dominante que, em última instância, lhe é atribuído pela infra-estrutura. Assim, o subdesenvolvimento econômico da Alemanha, por exemplo, condiciona seu “superdesenvolvimento” filosófico e explica o papel crucial do neo-hegelianismo na evolução política de Marx de 1841 a 1844, a relativa ausência de considerações econômicas em seus escritos antes de chegar na França, etc.

Sugerimos, por diversas vezes, que o proletariado era (a partir de 1844) o principal quadro social do pensamento político de Marx; ora, é bem evidente que o próprio Marx não era operário (aliás, nem Lenin, Rosa Luxemburgo, Gramsci, Lukács, etc.), o que nos conduz ao problema geral da *imputação*: sobre qual critério fundar a atribuição de uma constelação de idéias a uma classe ou a um grupo social?

A teoria “vulgar” da imputação incide sobre a questão em termos muito claros: a doutrina é aquela do grupo ao qual pertence um autor. Ao reconhecermos que muitas vezes o pertencimento do pensador a uma classe condiciona, total ou parcialmente, suas idéias, somos obrigados a recusar este gênero de explicação, já que está manifestamente em contradição com os dados mais elementares da história das idéias: concretamente, vê-se de modo constante aparecerem ideólogos da burguesia que não são burgueses e teóricos do proletariado que não são proletários. A verdade é que a maioria dos teóricos de todas as

¹⁰ Cf. Louis Althusser, *Lire le capital*, vol. I, II, Paris, Maspero, 1965 e *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965.

classes da sociedade industrial se recrutam num grupo específico – os intelectuais pequeno-burgueses. Para isso há uma razão muito simples, no quadro da divisão do trabalho capitalista, a atividade profissional reservada a esse grupo social é a “produção espiritual”. Isso não significa que os intelectuais estejam “sem amarras”, como o sugere Mannheim. Pelo contrário, estão ligados às classes sociais em conflito. Os que acreditam parrar “acima” das lutas de classes são precisamente os que se tornaram os ideólogos da classe mais próxima a sua condição social: a pequena burguesia. Os outros, influenciados pela maior importância econômica, social e política das duas principais classes da sociedade, confrontados com a ausência de perspectiva histórica de sua própria camada social, tornam-se os teóricos da burguesia ou do proletariado.

Concluindo, sem negligenciar a origem social do pensador, é preciso sobretudo se perguntar, não a qual classe *pertence* (qual é sua condição social pessoal), mas qual classe ele *representa* por meio de suas idéias. Aliás, é o que Marx sugere no *18 Brumário*: “Não é preciso tampouco imaginar que os representantes democratas são todos eles ‘shopkeepers’ (lojistas) ou que eles se entusiasmam por estes últimos. Por sua cultura e situação pessoal, podem estar separados deles por um abismo. O que deles faz representantes da pequena burguesia é que seu cérebro não pode superar os limites que o próprio pequeno-burguês não supera em sua vida e que, por conseguinte, são teoricamente impelidos aos mesmos problemas e soluções às quais seu interesse material e sua situação social impelem praticamente os pequeno-burgueses. Tal é, de modo geral, a relação que existe entre os *representantes políticos e literários* de uma classe e a classe que representam”¹¹. Numa certa medida, essas considerações são também aplicáveis ao marxismo (o próprio Marx parece sugerir-lo em sua última frase) e, em última análise, levam ao problema da consciência adjudicada.

¹¹ Marx, Karl, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*. Paris, Éd. Sociales, 1948, p. 201.

O conceito de “representação” implica duas questões essenciais que examinaremos sucessivamente:

1) Como um pensador que pertence a uma classe se torna o representante político e teórico de uma outra?

2) Como identificar, por seu conteúdo, a classe que um pensamento representa?

1. As razões mais diversas, objetivas e subjetivas, que se tem de estudar concretamente em cada caso específico, podem levar um intelectual a romper com sua classe ou com a primeira classe com a qual se identificara; tal ruptura produz um estado de “disponibilidade intelectual” que pode, em certas circunstâncias, conduzir à “adesão intelectual” a uma outra classe. Por esta “adesão” se estabelece uma relação *ativa* entre o pensador e a classe: o intelectual se identifica com os interesses, as metas, as aspirações dessa classe; participa interiormente dos problemas dela, encara a sociedade e a história do ponto de vista dela; e, se ele for um “filósofo democrático” (cf. Gramsci), isto é, se quer modificar o ambiente cultural da classe, trazê-la para suas idéias, deve levar em consideração as opiniões e as atitudes de seu “público”, submeter seu trabalho a uma contínua autocrítica, orientá-la em função das respostas da “audiência”¹². É por esta relação ativa, recíproca, dialética, que a classe se torna progressivamente um quadro para a obra do intelectual, e este último se torna seu *representante teórico*. Tal esquema nos parece válido não somente para apreender as relações entre os pensadores marxistas e o proletariado, mas também para compreender, em certos casos, as ligações existentes entre ideólogos originários da nobreza e a classe burguesa (Saint-Simon) ou vice-versa (Burke).

¹² Cf. Gramsci, *Il materialismo storico...* p. 24-27; A. Child “The Problem of imputation resolved”, *Ethics*, vol. 54, 1944, p. 107; C.W. Mills, “Language, Logic and Culture”, *American Sociological Review*, IV, n. 5, 1939, p. 675.

A estruturação desse processo dialético tem duas consequências decisivas: de um lado, o intelectual constrói sua teoria usando os “fragmentos ideológicos” espontaneamente produzidos pela classe social; esta, por seu turno, apesar de todas as diferenças de nível cultural e de extensão dos conhecimentos, aceita como sua essa doutrina em suas linhas gerais. Entretanto é preciso frisar que o intelectual, em sua teoria política, introduz elementos inteiramente estranhos às preocupações habituais da classe e que a absorção da doutrina por esta não é nem imediata, nem unânime, nem completa.

2. A relação social intelectual-classe torna-se, no conteúdo, a relação consciência adjudicada – consciência psicológica. Lukács define a consciência “possível” ou adjudicada (*Zugerechnetes Bewusstsein*) como sendo “os pensamentos e os sentimentos que os homens *teriam tido*, numa situação vital determinada, *se tivessem sido capazes de apreender perfeitamente* essa situação e os interesses que daí decorrem, tanto com relação à ação imediata quanto em relação à estrutura, conforme seus interesses, de toda a sociedade; descobrem-se, portanto, os pensamentos, etc. que estão em conformidade com sua situação objetiva”. Ou, em outros termos, “a reação adequada que deve... ser *adjudicada* a uma situação típica determinada no processo de produção”¹³. Em nosso entender, essa categoria de Lukács – que a um só tempo se inspira em certas observações de *A sagrada família*, em procedimentos da economia marxista e, parcialmente, na “tipologia ideal” de Max Weber – não deve ser considerada como um conceito puramente operatório (como o tipo ideal weberiano), nem como uma *possibilidade objetiva* que, em certos momentos históricos, torna-se real na forma de uma teoria ou de um movimento teórico-prático organizado, muito próximo, relativamente aos outros, da racionalidade e da adequação completa. É neste sentido, e somente neste senti-

¹³ Lukács, *Histoire et conscience de classe*, p. 73.

do, que se pode considerar a obra de Marx como a *Zugerechnetes Bewusstsein* do proletariado e a teoria marxista da revolução como um dos traços constitutivos dessa consciência adjudicada. Assim definida, a “consciência do proletariado” é um conjunto coerente, em que constatações de fatos e juízos de valor, análises históricas e projetos de transformação são *rigorosamente inseparáveis*.

Evidentemente, essa “consciência de classe possível” não poderia ser confundida com a *consciência psicológica* da classe, ou seja, os “pensamentos empíricos efetivos”, “os pensamentos psicologicamente descritíveis e explicáveis que os homens fazem de sua situação vital”¹⁴, conjunto heteróclito de concepções mais ou menos confusas (freqüentemente misturadas com elementos ideológicos de outras classes), de aspirações e desejos vagos, de projetos de transformação social. Todavia, mais uma vez, é preciso preservar-se de abstratamente separar esses dois pólos de uma relação dialética: a “consciência psicológica” pode aproximar-se consideravelmente (sobretudo em períodos de crise) do *Zugerechnetes Bewusstsein*; mas também esta se constitui *a partir* da primeira.

À luz de tais categorias, a origem histórica da consciência adjudicada do proletariado apresenta, esquematicamente, três momentos.

a. Emergência da consciência psicológica como uma certa comunidade de sentimentos, pensamentos e ações (empiricamente constatável) que caracteriza o proletariado se constituindo e o opõe às outras classes;

b. Um intelectual, oriundo das camadas médias, elabora (a partir dessas aspirações e projetos mais ou menos informes *e a partir de um estudo científico da estrutura socioeconômica e dos processos históricos em curso*) uma *Weltanschauung* rigorosa, coerente, desembocando em uma práxis revolucionária;

¹⁴ Lukács, *op. cit.* p. 73.

c. A consciência adjudicada assim criada exerce uma enorme influência sobre a consciência psicológica do proletariado, que se aproxima ou se distancia deste modelo, por meio de uma evolução histórica contraditória e acidentada.

A partir dessas considerações, pode-se estabelecer simultaneamente a *coerência* e o *descompasso entre os níveis* “adjudicado” e “psicológico” da consciência; coerência sem a qual não se pode apreender nem o nascimento do marxismo nem sua difusão dentro do proletariado; descompasso inevitável na elaboração da expressão teórica da “consciência possível” a partir de uma análise científica da realidade histórica e social, usando todo o material histórico existente – aí incluído o que as outras classes criaram (descompasso que em última análise decorre da especificidade do nível teórico, de sua lógica interna, das regras de seu desenvolvimento imanente).

Um estudo concreto da origem histórica do marxismo mostra a existência de toda uma série de mediações entre os dois níveis extremos:

1. A massa: “consciência psicológica”, constituída por um conjunto de aspirações e desejos, um estado generalizado de revolta e insatisfação, que se manifesta sob uma forma conceitual rudimentar (canções, poemas, panfletos populares) ou por explosões revolucionárias episódicas.

2. Os intelectuais “orgânicos”, saídos das fileiras da massa e que elaboram uma primeira sistematização, ainda confusa e limitada, dessas aspirações populares (Weitling).

3. Os dirigentes e ideólogos das seitas conspiradoras ou utópicas, limitadas por sua situação marginal com relação ao movimento operário de massas (Cabet, Dézamy, etc.).

4. Os intelectuais “tradicionais”, originários das camadas médias e cuja ideologia “socialista” é limitada por suas origens de classe (Moses Hess, “verdadeiros socialistas” alemães, etc.).

5. O intelectual “tradicional”, que supera essas limitações e tem êxito em lançar os fundamentos de uma nova concepção do mundo, rigorosa, coerente e racionalmente adequada à situação social do proletariado (Marx).

A última etapa é a síntese dialética, a *Aufhebung* dos momentos parciais, o desfecho de um processo de totalização, negação e superação das limitações, incoerências e “inadequações” dos níveis anteriores.

c. A ciência revolucionária do jovem Marx

Ao retomar um tema caro ao austro-marxismo, alguns sociólogos (ou “marxólogos”) modernos se propõem a estabelecer uma distinção metodológica na obra de Marx entre sua “sociologia objetiva” e seus “postulados éticos”, sua “ciência positiva” e sua “escatologia comunista”. Mas, a cada passo desse procedimento altamente problemático, esses autores chocam-se com dificuldades insolúveis quando querem introduzir uma cavilha entre o socialismo e a ciência na obra de Marx. Embaraço que transparece na terminologia deles: Gurvitch fala de “distinção insuficiente”, “ambigüidade”, “mistura patente” ou mesmo “luta engajada em seu pensamento”¹⁵, enquanto Rubel oscila entre “complementaridade”, “confusão implícita”, “confusão voluntária” e “mistura harmoniosa”¹⁶ entre esses dois elementos.

Em nosso entender, não se trata de uma “distinção insuficiente”, mas precisamente da pedra de toque da dialética marxista: a categoria da práxis como esforço de superação da oposição abstrata entre fatos e valores, pensamento e ação, teoria e prática. A obra de Marx não está fundada sobre uma “dualidade” de que o autor, por falta de rigor ou por confusão inconsciente, não teria percebido; pelo contrário, ela tende para um monismo rigoroso no qual fatos e valores não estão “misturados”, mas organicamente ligados ao interior de um único movimento do pensamento, de uma “ciência crítica”, em que a ex-

¹⁵ George Gurvitch, *La sociologie de Karl Marx*. Paris, CDU, 1960, p. 39, 56, 28.

¹⁶ M. Rubel, *Essai de biographie intellectuelle de Karl Marx*. Paris, Marcel Rivière, 1957, p. 216, 218, 220.

plicação e a crítica do real estão dialeticamente integradas¹⁷. Evidentemente, a teoria política e, em particular, a teoria da revolução que estudamos aqui constituem uma esfera privilegiada para a apreensão dessa coerência interna; acreditamos, porém, que se trata aí de uma dimensão essencial do marxismo, presente de modo implícito inclusive quando as aparências parecem contradizê-la, mesmo quando o pensamento trabalha com um rigor comparável ao das ciências naturais.

Mas como passar da interpretação do real a sua crítica e transformação? Com razão, Poincaré sublinhara que de premissas no indicativo não se poderia tirar nenhuma conclusão no imperativo; não pode haver nenhum vínculo *lógico* necessário entre “fatos” e “valores”.

Com efeito, o vínculo entre os juízos de “fato” e as opções de valores nas ciências humanas não é uma relação lógica formal; é um vínculo *social* que decorre do caráter necessariamente “engajado” dessas ciências, apesar da “boa vontade” e do desejo de objetividade dos pensadores¹⁸. Decorre também de sua inevitável inserção numa perspectiva de conjunto, de sua liga-

¹⁷ L. Goldmann, *Recherches dialectiques*, p. 300: “Ele [Marx] não ‘mistura’ um juízo de valor com uma análise objetiva, mas faz, como em toda a sua obra, uma análise dialética em que compreensão, explicação e valorização estão rigorosamente inseparáveis”. J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Marcel Rivière, 1955, p. 154: “Sua ciência (a de Marx) não é somente uma ciência da realidade social: ao tomar consciência disso, ela contribui para criar esta mesma realidade ou, pelo menos, para modificá-la profundamente [...]. Vê-se o quanto toda interpretação puramente *objetivista* do marxismo deve ser afastada. A realidade certamente lança as bases da classe social emancipadora, mas é preciso que tome consciência dela mesma e de seu papel universal no próprio curso de sua luta. Sem essa tomada de consciência *criadora*, a libertação histórica do homem seria impossível”. C. Lefort, “Réflexions sociologiques sur Machiavel et Marx: la politique et le réel”, *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XXVIII, Paris, PUF, 1960, p. 123: “Que a realidade seja práxis significa, neste nível, que o presente é apreendido como o que adveio pela ação dos homens e reclama uma tarefa – que o conhecimento de nosso mundo não pode ser separado do projeto de o transformar”.

¹⁸ Cf. A análise do “objetivismo” de Durkheim feita por L. Goldmann, in *Sciences humaines et philosophie*, p. 19-25.

ção, consciente ou não, direta ou indireta, total ou parcial, com as “visões de mundo” das diversas classes ou camadas sociais em conflito.

É no interior dessa “perspectiva de classe” que se estabelece a conexão entre os juízos de “fato” e os juízos de “valor”, entre o indicativo e o imperativo. Assim, em Marx, a continuidade entre a “descrição” do capitalismo e sua “condenação”, a coerência entre a análise do real e sua crítica são perceptíveis apenas quando se está situado no *ponto de vista do proletariado*. De um ponto de vista abstrato, formal, mesmo que eu prove que o proletariado é explorado e oprimido no regime capitalista, nada me permite dizer que este regime é “bom” ou “mau” e que deve ser conservado ou destruído. No entanto, social e concretamente, quando chegam à conclusão de que o capitalismo os explora e oprime, a maior parte dos proletários (ou dos que se situam neste ponto de vista) é levada a condená-lo e agir contra ele.

Em suma, a ciência de Marx é crítica e revolucionária porque se situa na perspectiva de classe do proletariado, porque é a forma coerente da consciência revolucionária da classe proletária.

Depois de ter tentado desunir “ciência” e “ética” na obra de Marx, esses mesmos “marxólogos” separam o “sociólogo” do “homem político”, ou seja, a obra de Marx de sua atividade, sua teoria de sua prática. Maximilien Rubel deixa de lado a carreira “propriamente política” de Marx em sua “biografia intelectual”, tendo “separado de *parti pris* tudo o que não interessava imediatamente ao assunto considerado”¹⁹, enquanto Georges Gurvitch insiste na diferença e mesmo na contradição entre o Marx “homem de ação” e o Marx “homem de ciência”²⁰.

Antes de mais nada, a atividade militante de Marx não é uma anedota biográfica, mas o complemento necessário da obra, já que tanto uma quanto a outra tem a mesma finalidade: não somente interpretar o mundo, mas o *transformar* e interpretá-lo *para* o transformar.

¹⁹ M. Rubel, *Biographie intellectuelle de K. Marx*, p. 14.

²⁰ G. Gurvitch, *La sociologie de K. Marx*, p. 1, 50, 56.

Por outro lado, a separação entre a “teoria” e a “prática” de Marx é arbitrária por que:

a. Toda sua obra teórica – e não somente a doutrina política – contém implicações práticas: explicação do real, ela estabelece as condições de possibilidade de mudança deste e torna-se assim instrumento indispensável da ação revolucionária;

b. Sua atividade política prática – expressa por suas cartas, circulares, discursos e sobretudo por suas *decisões* políticas – está carregada de significação teórica.

A teoria da revolução comunista é evidentemente o momento em que o caráter crítico-prático da obra de Marx aparece mais claramente. No interior dessa estrutura particular, todo elemento teórico pode ter, ao mesmo tempo, uma dimensão prática, cada parágrafo pode se tornar um instrumento de tomada de consciência e de organização da ação revolucionária. Por outro lado, a ação prescrita por essa teoria – e praticada por Marx enquanto dirigente comunista – não é voluntarista como a dos socialistas utópicos ou dos blanquistas; é uma política *realista* no sentido lato do termo, ou seja, fundada sobre a estrutura, as contradições e o movimento do próprio real; e por que é realista, supõe uma *ciência* rigorosa, ciência que estabelece, em cada momento histórico, as condições da ação revolucionária. A síntese entre o pensamento e a “práxis subversiva”, que existe como tendência em toda a obra de Marx, atinge sua figura concreta na teoria e na prática do “comunismo de massas”: a revolução torna-se “científica” e a ciência, “revolucionária”²¹.

²¹ Nosso trabalho foi composto a partir de uma tese de doutorado que apresentamos na Sorbonne em 1964, ou seja, antes da edição dos principais escritos de Althusser, com exceção de seu excelente artigo sobre o jovem Marx, de 1960, com o qual compartilhamos a concepção geral das obras de juventude de Marx como uma “longa marcha” teórica. Também compartilhamos com L. Althusser a hipótese de um “corte epistemológico” (e também, em nosso entender, *político*) que se situaria na altura das *Teses sobre Feuerbach* e da *Ideologia alemã*. Dito isso, é evidente que nossa leitura de Marx não é de modo algum a dos autores de *Lire le Capital*.

2. A revolução comunista e a auto-emancipação do proletariado

a. O mito do supremo salvador

“Mito, narrativa fabulosa [...] na qual os agentes impessoais, na maioria das vezes as forças da natureza, são representados na forma de seres personificados cujas ações e aventuras têm um sentido simbólico”. Esta definição bastante ampla do *Vocabulário técnico e crítico de filosofia*²², completada pela constatação de que o mito social burguês transforma a história em natureza²³, permite apreender claramente o caráter mitológico da idéia de supremo salvador, em sua forma burguesa. Nesta concepção, as leis “naturais” (isto é, eternas, imutáveis, independentes da vontade e da ação humanas) da sociedade, o movimento da história (também ela concebida em termos “naturalistas”) são representados na forma de um personagem simbólico “transcendental”; o universo sócio-histórico torna-se natureza e as “forças da natureza” encarnam-se num Herói.

Este mito tem uma longa história e remonta a épocas bem anteriores à aparição da burguesia moderna. Mas, do mesmo modo que o “retorno” da cultura greco-romana no Renascimento deve ser explicado pelas condições dos séculos XIV, XV e XVI e a “reaparição” do corporativismo medieval na ideologia fascista pela situação do século XX, o desenvolvimento da obsessão pelo Libertador transcendental na teoria política da burguesia revolucionária deve ser estudada em relação com a estrutura do mundo burguês. No fundo, sob a aparência de “ressurreição” de um antigo tema, trata-se antes de uma forma nova, com traços específicos, porque ligados a uma nova totalidade histórica.

O fundamento social do mito burguês do supremo salvador encontra-se nos elementos constitutivos da “sociedade civil”: a

²² Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951, p. 647.

²³ Cf. R. Barthes, *Mythologies*, Paris, Éd. Seuil, 1957, p. 250.

propriedade privada e a livre concorrência, que transformam essa sociedade num conjunto de “átomos egoístas” em luta uns contra os outros, numa verdadeira *bella omnia contra omnes*, em que o “social”, o “interesse geral”, o “coletivo” devem necessariamente ser projetados, hipostasiados, *alienados* enfim em um ser ou em uma instituição “fora” e “acima” da sociedade civil²⁴. Por outro lado, a alienação econômica, a separação entre o produtor e o conjunto do processo de produção, que aparece para o indivíduo isolado como um conjunto de leis econômicas “naturais”, estranhas à sua vontade, conduzem o pensamento burguês ao materialismo mecanicista. Chega-se com isso à teoria do “homem, produto das circunstâncias e da educação”, teoria que, como Marx observou na terceira tese sobre Feuerbach, “tende inevitavelmente a dividir a sociedade em duas partes, das quais uma está acima da sociedade”²⁵. Com efeito, encerrada no círculo vicioso “homem-circunstâncias”, a ideologia da burguesia revolucionária não pode escapar ao determinismo mecanicista senão apelando para um ser “superior”, capaz de quebrar, de fora, a engrenagem social irresistível.

Sobre a infra-estrutura da propriedade privada e das leis do mercado capitalista se constrói assim o mito do supremo salvador, encarnação da virtude pública diante da corrupção, do particularismo dos indivíduos, demiurgo da história que rompe a cadeia do fatalismo; herói sobre-humano que liberta os ho-

²⁴ C. Lefort, *op. cit.*, p. 133: “Assim, a burguesia normalmente encontra a imagem de sua própria unidade, situada fora dela; ela, assim, se põe como sujeito histórico apenas pela mediação de um poder que transcende a ordem das atividades na qual se constitui como uma classe econômica”. K. Marx, “La question juive”, in *Oeuvres philosophiques*, I, p. 177: “Ali onde o Estado político chegou ao seu verdadeiro desabrochar, o homem leva não somente no pensamento, mas na realidade, na vida, uma dupla existência, celeste e terrestre, a existência na comunidade política, na qual se considera como um ser geral, e a existência na sociedade civil, na qual trabalha como simples particular, vê os outros homens como simples meios, avilta a si próprio no papel de simples meio e torna-se o joguete de poderes estranhos. O Estado político é perante a sociedade civil tão espiritual quanto o céu o é perante a terra.”

²⁵ Marx, *Thesen über Feuerbach* (1845), in Marx, Engels, *Werke*, Berlim, Dietz Verlag, 1959, p. 6 (Tese III).

mens e “constitui” o novo Estado. Implícita ou explicitamente, este mito figura na maior parte das doutrinas políticas da burguesia em desenvolvimento: para Maquiavel ele é o “Príncipe”; para Hobbes, o “Soberano Absoluto”; para Voltaire, o déspota “esclarecido”; para Rousseau, o “Legislador”; para Carlyle, o “Herói”. Os puritanos ingleses do século XVIII acreditavam tê-lo encontrado no “Lord Protector” (Cromwell), os Jacobinos no “Incorruptível”, os bonapartistas no Imperador. “A alma do mundo sobre um cavalo”, escrevia Hegel acerca de Napoleão, resumindo numa frase genial toda a estrutura da mitologia burguesa do “Salvador”: o Verbo se fez Carne, as forças imensas e incontroláveis da história se incarnam em um Ser Superior personificado.

Com a libertação sendo levada a cabo no modo alienado, o novo Estado estabelecido pelo “Libertador” não pode ser, também ele, senão alienado. Constituído pela separação entre “privado” e “público”, “homem” e “cidadão”, “sociedade civil” e “Estado político”, ele herda do Salvador o papel de guardião do “social” contra o particularismo dos indivíduos. Enquanto no regime feudal a *bürgerliche Gesellschaft* possuía de maneira direta um caráter político (os estamentos, corporações, etc., eram elementos da vida do Estado), a emancipação política burguesa projeta a vida política em uma esfera acima e fora da sociedade²⁶. Concluindo, à alienação econômica do mercado capitalista corresponde uma alienação política que se manifesta no mito do supremo salvador na constituição do Estado liberal. Pode-se encontrar seus traços nas ideologias políticas da burguesia em desenvolvimento do século XVI ao XIX.

b. A auto-emancipação operária

Na história do movimento operário e do socialismo moderno, o período de 1789 a 1830 é uma fase de transição entre o “messianismo burguês” e a idéia da auto-emancipação operária.

²⁶ Marx, “La question juive”, in *Oeuvres philosophiques*, I, p. 197-198.

ria, transição que se manifesta sob duas formas características: o socialismo utópico e as sociedades secretas (sem falar, evidentemente, na adesão de camadas de trabalhadores ao jacobinismo e ao bonapartismo, prolongamento mais ou menos direto do mito burguês na classe operária). Os fundamentos históricos dessas formas devem ser buscados no estado ainda embrionário do movimento operário e do proletariado, no sentido moderno do termo. Analisando as condições dessa época, Engels notava que “o proletariado, que começava somente a se desvincular dessas massas não possuidoras como origem de uma nova classe, ainda inteiramente incapaz de uma ação independente, apresentava-se como uma ordem oprimida, sofredora, que, em sua incapacidade de ajudar a si mesma, podia no máximo receber uma ajuda de fora, do alto”²⁷.

É precisamente essa ajuda “do alto” que querem trazer os socialistas utópicos, que se apresentam como portadores da Verdade, Messias libertadores da humanidade (Fourier), “Novos Cristos” (S. Simon) ou que apelam aos Príncipes para que outorguem a emancipação dos povos: S. Simon escreve ao czar Alexandre I, a Luís XVIII e à Santa Aliança; Fourier se dirige a Napoleão, Luís XVII e Luís Felipe; Owen publica um manifesto para o congresso da Santa Aliança em Aix-la-Chapelle. Essa estrutura ideológica se distingue do messianismo burguês apenas pelo conteúdo do programa emancipador; e é justamente a inadequação do conteúdo comunista e da forma burguesa que dá a essas tentativas seu aspecto utópico e ingênuo. Com toda a razão, a burguesia podia confiar a um Napoleão a defesa de seus interesses; em compensação, parece estranho esperar a libertação do proletariado vir do czar Alexandre I. O mito burguês é “realista”, o dos primeiros socialistas é “utópico”.

É também pelo “alto” a solução proposta pelos grupos de conjurados neobabovistas, cujo programa de ação substitui o herói individual por uma sociedade secreta de iniciados e a ditadura do homem providencial pela do “diretório revolucioná-

²⁷ Engels, *Anti-Dühring*, Paris, Éd. Sociales, 1950, p. 296.

rio” nascido da conspiração. Esta concepção do processo emancipador, cujo fundamento político imediato era a confusão entre comunistas, jacobinos e republicanos durante a Restauração, constitui um passo a frente em relação ao messianismo da burguesia e dos utopistas. Ela tem um caráter revolucionário relativamente “desmistificado”; entretanto a transformação radical é encarada como a obra de uma minoria “esclarecida”, a grande massa não tendo outro papel que o de “força complementar”. Examinaremos mais adiante as origens e a evolução dessa forma intermediária entre a ação do “supremo Salvador” e “a obra dos próprios trabalhadores” de Marx.

O socialismo utópico tanto quanto as sociedades secretas encontram sua razão de ser na fraqueza do movimento operário autônomo, que até 1830 se reduzia à herança dos oficiais²⁸ e a alguns movimentos de resistência e coalizão²⁹. Esta fraqueza permitia aos utópicos ignorar praticamente o movimento operário e aos conspiradores considerar as massas “pouquíssima-mente maduras” para realizar uma revolução por si mesmas; uns e outros procuravam para a sociedade “socialista”, “igualitária”, “industrial”, “comunitária”, etc. um caminho que não passasse pelas massas, nem por sua tomada de consciência, nem por sua ação revolucionária consciente: o mundo novo seria estabelecido pela intervenção miraculosa de um “novo Cristo”, senão de um rei, ou pelo golpe de um punhado de conjurados.

As condições para a emergência da idéia de auto-emancipação podem ser de ordem conjuntural – uma situação revolucionária – ou estrutural – a condição proletária. É a coincidência histórica das duas ordens que a transforma em idéia-força das grandes massas populares.

²⁸ “Dos oficiais” traduz *compagnonique*, adjetivo que provém de *compagnonnage* (associação de oficiais), palavra definida como “organização operária caracterizada por sociedades de ajuda mútua e de formação profissional”. “Oficiais”, por sua vez, verte “compagnons”, que designa os artesãos que já não são mais aprendizes, mas ainda não são mestres (N. do Tr.).

²⁹ Cf. E. Labrousse, *Le mouvement ouvrier et les théories socialistes en France de 1815 à 1848*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, p. 70-89.

A atitude dos trabalhadores durante as conjunturas revolucionárias traduz o caráter eminentemente prático da tomada de consciência: a experiência da ação popular armada, a acentuação dos conflitos sociais, a desmistificação dos “grandes homens” das camadas dominantes, numa palavra, a *práxis revolucionária*, traduz-se no nível da consciência da vanguarda e das massas pela radicalização das aspirações igualitárias e a eclosão do projeto de autolibertação.

Assim, vemos aparecer as primeiras manifestações modernas do comunismo, os primeiros esboços da idéia de libertação dos trabalhadores por suas próprias forças durante os grandes abalos revolucionários burgueses, antes mesmo da aparição do proletariado moderno. Engels assinala tais “levantes gerais revolucionários”, esses “movimentos independentes da classe que era predecessora mais ou menos desenvolvida do proletariado moderno” dentro da Reforma e das grandes revoluções inglesa e francesa (Münzer, os “niveladores”, Babeuf³⁰).

O movimento de Thomas Münzer era milenarista, mas não messiânico; os bandos de camponeses e plebeus armados, que ele dirigia ou inspirava, não esperavam a salvação de um enviado dos céus, mas da própria ação revolucionária destinada a estabelecer o reino de Deus sobre a Terra. Enquanto Lutero se ligava aos príncipes (o eleitor de Saxe, etc.) e os incitava a massacrar os insurrectos, Münzer escrevia que “o povo se libertará e, neste momento, o doutor Lutero será como uma raposa pega na armadilha”³¹.

A luta dos plebeus de Münzer contra o “burguês” Lutero torna-se, durante a grande revolução inglesa, a que ocorreu entre os “niveladores” (*levellers*) e Cromwell. O programa político dos “niveladores” era o “self-government” da grande massa, que opunham à ditadura militar de Cromwell; num tratado redigido em março de 1649 (*The Hunting of the Foxes*), seu diri-

³⁰ Engels, *Anti-Dühring*, p. 50.

³¹ Engels, “La guerre des paysans”, in *La révolution démocratique et bourgeoise en Allemagne*, Paris, Ed. Sociales, 1951, p. 46-53.

gente, Richard Overton, escrevia: “fomos dominados pelo Rei, pelos Lordes, pelas Comunas; agora, por um general, uma Corte marcial, uma Câmara dos Comuns, onde está a diferença, eu vos pergunto?” Ao contrário de Cromwell que se considerava como enviado da Providência para impor sua concepção da vontade divina a uma humanidade corrompida, os chefes dos “niveladores” (Lilburne, Overton, etc.) exprimiam as paixões inarticuladas, os lamentos, os sofrimentos e a revolta das grandes massas, das quais buscavam a adesão voluntária e consciente³².

Finalmente, durante as lutas revolucionárias dos anos II e III na França, o mesmo gênero de conflito se estabelecia entre os representantes mais combativos dos *sans-culottes* e a ditadura jacobina; criticando o próprio “Incorruptível”, os “enragés” (J. Roux, Leclerc, Varlet, etc.), cujo *leitmotiv* era “Povo, salva-te a ti mesmo”, incitavam as massas a não esperar a salvação das “autoridades constituídas”, mas de um “abalo revolucionário” de um “movimento espontâneo”³³.

Evidentemente, encontra-se nesses três movimentos apenas um igualitarismo grosseiro e um esboço muito vago da idéia de autolibertação. Entre o *Manifesto comunista* e eles há toda a diferença entre a plebe urbana dos séculos XVI, XVII e XVIII – categoria heterogênea e imprecisa em que se misturam artesãos pobres, oficiais, diaristas, baixo clero, desempregados, vagabundos, etc. – e o proletariado moderno que começa a se constituir no século XIX. É somente com o aparecimento dessa classe, depois da revolução industrial, que surge a base estrutural para uma concepção coerente e rigorosa tanto do comunismo quanto da auto-emancipação. Entretanto o papel da conjuntura continua a ser determinante: via de regra é só no desenrolar

³² Cf. T.C. Pease, *The Leveller Movement*, The University of Chicago, 1916, p. 360; D.M. Wolfe, *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*, Nova York, T. Nelson and sons, 1944, p. 98; V. Gabriel, introdução a *Puritanismo e Libertà*, Einaudi, 1956, p. L, LI.

³³ D. Guérin, *La lutte de classes sous la première République. Bourgeois et “bras nus” (1793-1797)*, Paris, Gallimard, 1946, p. 84. Reimpressão de 1969.

de grandes crises revolucionárias que as grandes massas do proletariado identificam-se com as linhas gerais dessa concepção.

A própria natureza do proletariado e da revolução proletária constitui o fundamento estrutural da teoria da autolibertação dos trabalhadores. Antes de tudo, a ligação comum, a união, a comunidade não aparecem aos trabalhadores como algo exterior, transcendental (como para os burgueses em concorrência), mas como um atributo da massa ou o fruto da ação comum – a “solidariedade” é a relação psicossocial imediata dos trabalhadores entre si, na fábrica, na profissão e na classe. O ideólogo burguês Hobbes encarava a vida social como uma “guerra de todos contra todos”; os artesãos ingênuos da Liga dos Comunistas de Londres tinham como divisa “Todos os homens são irmãos”. Para o proletariado, que não tem propriedade privada (de meios de produção, etc.), o “social”, o “público” não precisa ser encarnado por um Ser superior diante do particularismo dos indivíduos; torna-se imanente ao “povo”, apresenta-se como uma qualidade intrínseca ao conjunto dos trabalhadores. Na medida em que não é proprietário e não se conduz pela “livre concorrência”, o proletariado pode escapar da alienação política burguesa e de seus mitos. Por outro lado, a significação histórica da revolução proletária é essencialmente diferente da “tomada do poder” burguesa: ela será uma autolibertação ou não será. A burguesia pode tornar-se “classe dominante” mesmo sem uma ação histórica consciente, porque a revolução burguesa pertence ao reino da necessidade: mesmo que essa ação seja alienada, orientada por objetivos ilusórios, inspirada por mitos, a “astúcia da razão” da evolução econômica e social lhe dará a vitória. A revolução burguesa é a realização imediata do ser social da burguesia; as barreiras a esta realização são puramente exteriores; ela não supõe nenhuma “autotransformação” da classe: esse processo “automático”, alienado, necessário, pode facilmente tomar a forma mitológica de um Libertador pessoal exterior. A revolução proletária, ao contrário, deve ser a primeira transformação *consciente* da sociedade, o primeiro passo no “reino da liberdade”, o instante histórico em que os indivíduos, até então objetos e produtos da

História, se põem como sujeitos e produtores: ela não realiza o estado imediato do proletariado, implica para ele, inversamente, uma “superação de si” pela tomada de consciência e pela ação revolucionária³⁴. Como o escrevia Engels em seu “testamento político” (no prefácio de 1895 a *Luta de classes na França, 1848-1850*): “O tempo dos golpes, das revoluções executadas por pequenas minorias conscientes no comando das massas inconscientes é passado. Ali onde se trata de uma transformação completa da organização da sociedade, é preciso que as próprias massas cooperem, que elas próprias já tenham compreendido do que se trata, porque intervêm (com seu corpo e sua vida)”³⁵.

Contudo, há de se notar que em certos períodos, por uma série de razões que é preciso estudar concretamente a cada caso, certos dirigentes, a vanguarda ou mesmo uma grande parte da massa, retomam por sua conta a mitologia burguesa ou retornam às formas de organização e de ação passadas (utopismo, conjuração, etc.). Vemos, por exemplo, no século XIX, dentro de certos setores da classe operária, a reaparição do mito do homem providencial: é o “flerte” de Proudhon, Weitling e de certos grupos operários com Napoleão III, de Lassalle com Bismarck, etc. Por outro lado, a utopia e a sociedade secreta reaparecem depois de 1848, persistem sob diversas formas (proudhonismo, blanquismo) até a Comuna de 1871. Outrossim, não seria preciso interpretar no mesmo sentido o que se convencionou chamar o “culto da personalidade” no movimento operário do século XX.

As condições mais favoráveis para a aparição desses fenômenos de “regressão ideológica” são:

a. A fraqueza, a imaturidade, o baixo nível de consciência do movimento operário;

³⁴ Cf. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, p. 96-97; A. Gorz, *La morale de l'histoire*, Paris, Éd. du Seuil, 1959, p. 175; R. Luxemburg, “Masses et chefs”, in *Marxisme contre dictature*, Paris, Éd. Spartacus, 1946, p. 37.

³⁵ F. Engels, Introdução (1895) a *Luttes de classes en France 1848-1850*, Paris, Éd. Sociales, 1948, p. 34.

b. As derrotas do proletariado, os recuos da revolução, as decepções e o desalento das massas;

c. O isolamento da vanguarda, a burocratização, o descompasso entre os dirigentes e a massa. À conjuntura revolucionária corresponde a tendência para a auto-emancipação, para a vitória da contra-revolução, para o retorno dos mitos messiânicos, para a utopia e para o jacobino-maquívelismo.

c. O “comunismo de massas” de Marx

As conseqüências econômico-sociais da revolução industrial tornam-se cada vez mais sensíveis na Europa durante o período 1830-1848: crescimento das cidades, desenvolvimento da indústria e do comércio, concentração e aumento numérico do proletariado, pauperização e proletarização do artesanato, etc. Essas transformações determinam, mediata ou imediatamente, um grande reforço e uma reorientação do movimento operário. Assim vemos, na França, a constituição de agrupamentos e correntes operárias autônomas separados do republicanismo ou do jacobinismo puramente burguês: é o rápido desenvolvimento das “uniões operárias”, das sociedades de resistência, das sociedades secretas de composição e ideologia operária, do comunismo neobabovista, é a onda de coalizões, greves, tumultos e insurreições populares. Na Inglaterra, os *trade-unions* se desenvolvem, as massas operárias se organizam politicamente (cartismo), as greves e as sublevações se sucedem. Na Alemanha, as primeiras associações operárias aparecem e também as primeiras revoltas dos trabalhadores. No exílio, os artesãos alemães constituem sociedades secretas babovistas. Em suma, a classe operária européia aparece na cena da História: começa a agir por suas próprias organizações e a esboçar seu próprio programa.

Marx pôde apreender o traço comum dessas experiências e desenvolver, em uma teoria coerente, a tendência mais ou menos vaga e fragmentária em direção ao comunismo e à auto-emancipação – e foi capaz de apreender e exprimir o movimento real do proletariado por que desde 1843 queria “dar ao

mundo consciência de sua consciência [...]explicar-lhe suas próprias ações”³⁶, e não inventar e impor um novo sistema dogmático já pronto.

A idéia central do “comunismo de massas” de Marx é a autolibertação das massas por meio da revolução comunista. Esta idéia, ou antes, esta constelação significativa de idéias, comporta três momentos dialeticamente ligados, três perspectivas que se implicam mutuamente:

a. Constatação da natureza potencialmente revolucionária do proletariado;

b. Tendência do proletariado para a consciência comunista no curso de sua práxis revolucionária;

c. Papel dos comunistas para desenvolver essa tendência até a coerência total. Neste triplo andamento a estrutura crítico-prática do pensamento de Marx aparece claramente: com base na reflexão crítica sobre o real, é extraída uma possibilidade – e sobre essa possibilidade ele funda um projeto de ação transformadora.

A doutrina da revolução comunista de massas de Marx é uma teoria política *realista* porque repousa sobre uma análise “crítico-científica” da sociedade capitalista: a possibilidade de transformação da realidade social está inscrita no próprio real³⁷. A hipótese do caráter potencialmente revolucionário e comunista do proletariado é o traço de união, o liame orgânico entre a teoria política de Marx e sua sociologia, economia, filosofia da história, etc. – o “comunismo de massas” supõe toda a *Weltanschauung* de Marx, é uma totalidade parcial articulada no interior dessa totalidade mais vasta.

Nesta concepção, o papel dos *comunistas* (termo lato que engloba, para Marx, os ideólogos, os dirigentes políticos e a vanguarda do proletariado) é qualitativamente diferente do papel dos heróis jacobinos ou dos conjurados revolucionários: são os “catalisadores” da totalidade dentro do movimento ope-

³⁶ Marx, Carta a Ruge, in *Oeuvres philosophiques*, tomo V, p. 210.

³⁷ Cf. C. Lefort, *op. cit.*, p. 117.

rário; sua função é ligar cada reivindicação limitada, cada luta nacional, cada momento parcial dentro do movimento total (o objetivo final, a luta internacional, etc.)³⁸; ao contrário dos ideólogos do “Salvador” ou dos partidários da sociedade conspiradora, para os quais a separação entre “o interesse geral” e a massa é institucionalizado porque os homens são necessariamente particularistas, corrompidos ou ignorantes, Marx nega-se a escavar um fosso entre os comunistas e o proletariado porque sua separação é provisória, porque o proletariado tende para a totalidade, para o comunismo, para a revolução. O doutrinário burguês aliena a “totalidade” em um indivíduo ou em uma instituição porque considera a sociedade civil como essencialmente particularista; o conjurado vê em sua seita secreta o único portador da “totalidade” porque a massa operária lhe parece condenada ao obscurantismo enquanto subsistir o regime capitalista; Marx considera seu papel e o dos comunistas como um instrumento da autolibertação das massas porque ele assiste ao nascimento de um movimento operário autônomo e nele acredita como capaz de ter acesso à consciência de sua tarefa histórica.

³⁸ Cf. Lenin *Que faire?* Moscou, Éditions en Langues Étrangères, 1958, p. 90: “O social-democrata não deve ter como ideal a secretaria de *trade-union*, mas a *tribuna popular*, sabendo reagir contra toda manifestação arbitrária ou opressiva, onde quer que se produza, qualquer que seja a classe ou camada social que venha sofrer com isso, sabendo generalizar todos esses fatos para daí compor um quadro completo da violência policial e da exploração capitalista, sabendo aproveitar a menor ocasião para expor *dian-te de todos* suas convicções socialistas e suas reivindicações democráticas. Para explicar *a todos* e a cada um o alcance histórico e mundial da luta emancipadora do proletariado”.

Coleção Zero à Esquerda

De nada serve partir das coisas boas de
sempre mas sim das coisas novas e ruins.

Bertolt Brecht



ISBN 85.326.2687-4



9 788532 626875



**EDITORA
VOZES**

Uma vida pelo bom livro

www.vozes.com.br