



EleutheríaΦ

REVISTA DO CURSO DE FILOSOFIA - UFMS

ελευθερία

REVISTA
ELETRÔNICA

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS (FACH)
MESTRADO PROFISSIONAL EM FILOSOFIA (PROF - FILO)
CURSO DE FILOSOFIA



Dossiê "Marx e a Tradição Dialética".



FUNDAÇÃO
UNIVERSIDADE
FEDERAL DE
MATO GROSSO DO SUL

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS – FACH
MESTRADO PROFISSIONAL EM FILOSOFIA (PROF-FILO)
CURSO DE FILOSOFIA

PUBLICAÇÃO SEMESTRAL

Eleuthería Φ



REVISTA DO CURSO DE FILOSOFIA - UFMS

ANO II – VOL. 02 – N. 03

JULHO/2017 – DEZEMBRO/2017

DOSSIÊ “MARX E A TRADIÇÃO DIALÉTICA”
EM ALUSÃO AOS 150 ANOS DA PRIMEIRA EDIÇÃO DE *O CAPITAL* (1867),
DE KARL MARX.

Ελευθερία

REITOR

Marcelo Augusto Santos Turine

VICE-REITORA

Camila Celeste Brandão Ferreira Ítavo

PRÓ-REITOR DE GRADUAÇÃO

Ruy Alberto Caetano Correa Filho

PRO-REITOR DE PESQUISA E PÓS GRADUAÇÃO

Nalvo Franco de Almeida Júnior

DIRETORA DA FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS

Vivina Dias Sol Queiroz

COORDENADOR DO CURSO DE FILOSOFIA

Ronaldo José Moraca

COORDENADOR DO MESTRADO PROFISSIONAL EM FILOSOFIA (PROF-FILO)

Osmar Ramão Galeano de Souza

Eleutheria

REVISTA DO CURSO DE
FILOSOFIA - UFMS

EDITORES-CHEFE

Dr. Ricardo Pereira de Melo
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Dr. Stefan Vasilev Krastanov
Universidade Federal do Mato Grosso
do Sul, Brasil

EDITORES-ASSISTENTES

Margareth Hokama Shinzato
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Leandro Ramires Duarte
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Thaís Fleck Olegário
Universidade Federal do Rio Grande do
Sul, Brasil

CONSELHO EXECUTIVO

**Dra. Marta Rios Alves Nunes da
Costa**
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Portugal

Dra. Maíra de Souza Borba
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Dr. Ricardo Pereira de Melo
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Dr. Osmar Ramão Galeano de Souza
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Dr. Stefan Vasilev Krastanov
Universidade Federal do Mato Grosso
do Sul, Brasil

Dr. Erickson Cristiano Santos
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Dr. Weiny César Freitas Pinto
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

**Dra. Dulce Regina dos Santos
Pedrossian**
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Dr. José Carlos da Silva
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Dra. Thelma Lessa da Fonseca
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

**CONSELHO CIENTÍFICO
(INTERNACIONAL)**

Dr. Lawrence Hamilton
University of the Witwatersrand, Africa
do Sul

Dra. Cyndie Sautereau
Fonds Ricoeur, Canadá

Dra. Nina Dimitrova
Academia da Ciencia da Bulgária,
Bulgária

Dr. Miguel Ángel Polo Santillán
Universidad Nacional Mayor de San
Marcos, Peru

Dr. Kiril Nokolov Shopov
Universidade de Veliko Tarnovo,
Bulgária

Dr. Valetin Kanawrov
University Neofit Rilski, Bulgária

Dr. Jean Luc Amarile
Université Montpellier III, França

Dr. Vinicio Busacchi
Università degli studi di Cagliari, Itália

Dra. Tatyana Batuleva
Academia de Ciencia da Bulgária,
Bulgária

Dra. Marjolaine Deschênes
École des Hautes Études en Sciences
Sociales/Fonds Ricoeur, França

Dr. Alberto Romele
Universidade do Porto, Portugal

Dra. Begoña Rua
Univeristat de Barcelona/EHESS,
França/Espanha, Espanha

Dr. Paulo Tunhas
Universidade do Porto, Portugal

Dra. Roberta Picardi
Conseil Scientifique Fonds
Ricoeur/Università de Pavie, Itália

Dr. Luís António Umbelino
Universidade de Coimbra, Portugal

Dr. Gonçalo Marcelo
Universidade Católica Portuguesa,
Portugal

Dr. Patricio Mena Malet
Universidad de La Frontera, Chile

Dr. Johann Michel
École des Hautes Études en Sciences
Sociales, França

Dr. Amós Nascimento
University of Washington, Estados
Unidos da América do Norte

Dra. Kamelia Zhabilova
Academia da Ciencia da Bulgária,
Bulgária

CONSELHO CIENTÍFICO
(NACIONAL)

Dr. Alcino Eduardo Bonella
Universidade Federal de Uberlândia,
Brasil

Dra. Léa Carneiro Silveira
Universidade Federal de Lavras, Brasil

Dra. Claudia Murta
Universidade Federal do Espírito Santo,
Brasil

Dra. Georgia Cristina Amitrano
Universidade Federal de Uberlândia,
Brasil

Dr. Leonardo Almada
Universidade Federal de Uberlândia,
Brasil

Dr. Rafael Cordeiro Silva
Universidade Federal de Uberlândia,
Brasil

Dr. João José R. L. de Almeida
Universidade Estadual de Campinas,
Brasil

Dr. Gustavo Silvano Batista
Universidade Federal do Piauí, Brasil

Dr. Elsio José Corá
Universidade Federal Fronteira Sul,
Brasil

Dr. Noeli Dutra Rossato
Universidade Federal de Santa Maria,
Brasil

Dr. Cláudio Reichert do Nascimento
Universidade Federal do Oeste da
Bahia, Brasil

Dr. João Geraldo Martins da Cunha
Universidade Federal de Lavras, Brasil

Dr. Renato dos Santos Belo
Universidade Federal de Lavras, Brasil

Dr. Tristan Guillermo Torriani
Universidade Estadual de Campinas,
Brasil

Dr. Emanuele Tredanaro
Universidade Federal de Lavras, Brasil

Dr. Marcus José Alves de Souza
Universidade Federal de Alagoas, Brasil

Dr. Adriano Machado Ribeiro
Universidade de São Paulo, Brasil

Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit
Universidade Estadual de Campinas,
Brasil

Dra. Ana Carolina Soliva Soria
Universidade Federal de São Carlos,
Brasil

Dra. Ana Maria Said
Universidade Federal de Uberlândia,
Brasil

Dra. Cilaine Alves Cunha
Universidade de São Paulo, Brasil

Dr. Jadir Antunes
Universidade Estadual do Oeste do
Paraná, Brasil

Dr. Ricardo Musse
Universidade de São Paulo, Brasil

Dra. Rosa Maria Dias
Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Brasil

Dr. Luiz Roberto Monzani
Universidade Federal de São Carlos,
Brasil

Dr. Eduardo Brandão
Universidade de São Paulo, Brasil

**Dr. Luís Fernandes dos Santos
Nascimento**

Universidade Federal de São Carlos,
Brasil

Dr. Eduardo Ferreira Chagas
Universidade Federal do Ceará, Brasil

Dr. Elieser Donizete Spereta
Instituto Federal de Educação, Ciência e
Tecnologia de SC, Brasil

Dr. Paulo Roberto Konzen
Universidade Federal de Rondônia,
Brasil

Dr. Fernando Frota Dillenburg
Universidade Federal do Rio Grande do
Sul, Brasil

Dr. Fabio Maia Sobral
Universidade Federal do Ceará, Brasil

**Dr. Érico Andrade Marques de
Oliveira**
Universidade Federal de Pernambuco,
Brasil

Dr. Horácio Lújan Martinez
Pontifícia Universidade Católica do
Paraná, Brasil

Dr. Roberto Charles Feitosa
Universidade Federal do Estado do Rio
de Janeiro, Brasil

Dr. Rodnei Antonio do Nascimento
Universidade Federal de São Paulo,
Brasil

Dr. Manuel Moreira da Silva
Universidade Estadual do Centro-Oeste,
Brasil

Dr. Mauro Castelo Branco de Moura
Universidade Federal da Bahia, Brasil

**EDIÇÃO DE TEXTO, CAPA E
LAYOUT**

Leandro Ramires Duarte

Thaís Fleck Olegário

Endereço para correspondência

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)
Faculdade de Ciências Humanas (FACH)
Curso de Filosofia
Avenida Costa e Silva s/n – Cidade Universitária – Unidade XIII
Cep: 79070-900
Campo Grande – Mato Grosso do Sul
Telefone: (67) 3345-7701 – (67) 3345-7702

Endereço Eletrônico

<http://seer.ufms.br/index.php/reveleu/index>

Email: revista.eleutheria@gmail.com

APRESENTAÇÃO

Ricardo Pereira de Melo _____ **7**

ARTIGOS

A CRÍTICA DE MARX À DIALÉTICA HEGELIANA NOS MANUSCRITOS
ECONÔMICOS-FILOSÓFICOS.

Júlia Lemos Vieira _____ **9**

O CAPITAL DE MARX NO INTERIOR DA LONGA TRADIÇÃO DIALÉTICA.

Fernando Frota Dillenburg _____ **23**

A DIFERENÇA ENTRE GEMEINSCHAFT, GESELLSCHAFT E VEREIN
[COMUNIDADE, SOCIEDADE E ASSOCIAÇÃO] EM MARX.

Jadir Antunes _____ **38**

HISTÓRIA E EMANCIPAÇÃO NO MARX TARDÍO (1871 – 1883).

Pedro Leão da Costa Neto _____ **50**

MARX E A HISTÓRIA DA LUTA DE CLASSES.

Jair Antunes _____ **63**

MARXISMO E DIALÉTICA: A POESIA DA REVOLUÇÃO.

Rafael de Almeida Padial _____ **76**

O NOVO CURSO: TROTSKI E A CRÍTICA À DEGENERAÇÃO BUROCRÁTICA
DO PARTIDO.

Carlos Batista Prado _____ **88**

O FIM DE UM CICLO HISTÓRICO: O TÉRMINO MELANCÓLICO DO PT.

Hector Benoit _____ **104**

Ricardo Pereira de Melo
Professor do curso de Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
(UFMS)

Nesse ano de 2017, comemora-se os 150 anos de publicação da 1ª Edição de *O Capital*, obra mais importante do pensador alemão Karl Marx. Este número da Revista *Eleuthería* é constituído pelo Dossiê sobre “Marx e a Tradição Dialética”, apresentando textos que remontam à longa tradição do pensamento dialética de Platão a Hegel, de Hegel a Marx. O Dossiê é o resultado das discussões do I Encontro do GT “Marx e a Tradição Dialética” da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) e do II Encontro Nacional de Pesquisadores Marxistas vinculado ao Curso de Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. O evento realizado em Campo Grande nos dias 23 e 24 de outubro teve como tema “Comemoração aos 150 anos da 1ª edição de *O Capital* de Karl Marx”.

Os artigos que serão apresentados neste número da *Eleuthería* trazem importantes contribuições sobre o pensamento de Marx, principalmente aos problemas relacionados sobre as interpretações contemporâneas da estrutura e do método revolucionário de *O Capital*. O artigo de abertura é da doutora Júlia Lemos Vieira da Universidade Federal de Goiás e o artigo *A crítica de Marx à dialética hegeliana nos Manuscritos Econômico-Filosóficos* propõe uma discussão da leitura que Marx realiza sobre a obra *Fenomenologia do Espírito* de Hegel na juventude, especialmente nos Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844.

O próximo artigo intitulado *O Capital de Marx no interior da longa tradição dialética* do doutor Fernando Frota Dillenburg procura estabelecer um diálogo entre as obras de Platão e Marx (e também Lênin) sobre o método dialético. Segundo o autor, tanto Platão quanto Marx realizam um percurso crítico e revolucionário na trajetória de suas obras – ascensos e descensos – para a interpretação da realidade. Já o artigo *A diferença entre Gemeinschaft, Gesellschaft e Verein [comunidade, sociedade e associação] em Marx* do doutor Jadir Antunes busca mostrar as diferenças conceituais que Marx utiliza em *O Capital* sobre questões relacionadas ao desenvolvimento da história. Para isso, o autor utiliza-se de três termos empregados por Marx de maneira

dispersa na obra, mas que forma um importante guia de interpretação do autor, principalmente para se pensar uma sociedade do futuro.

Prosseguindo a apresentação, o artigo *História e emancipação no Marx Tardío (1871 – 1883)* do doutor Pedro Leão da Costa Neto discute a possibilidade de haver uma mudança intelectual em Marx após a derrocada da Comuna de Paris. Em *Marx e a história da luta de classes* do doutor Jair Antunes mostra como o conceito de “luta de classes” é fundamental para conhecer a imanência conceitual e a riqueza filosófica de Marx presente nas análises históricas presentes em *O Capital* e nos textos preparatórios dessa obra. Para Jair Antunes, existe uma diferença entre Marx e o “último” Engels sobre a forma de analisar a história, assim como, a concepção de revolução. O artigo *Marxismo e dialética – a poesia da revolução* do doutorando Rafael de Almeida Padial busca desenvolver os conceitos presentes no pensamento grego, principalmente de Platão, para tentar compreender a dialética de Marx.

Para finalizar esta nova edição da *Eleuthería*, nos próximos dois textos, do doutorando Carlos Prado e do doutor Hector Benoit, são uma tentativa de avaliação crítica da história posteriores à morte de Marx, tais como a Revolução Russa e a crise do PT no Brasil. Assim, depois dessa breve apresentação dos textos, desejamos uma ótima leitura!

**A CRÍTICA DE MARX À DIALÉTICA HEGELIANA
NOS MANUSCRITOS ECONÔMICOS-FILOSÓFICOS**

Júlia Lemos Vieira
Universidade Federal de Goiás (UFG)

Resumo: Em seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx promoveu uma elucidação da sua relação com a dialética hegeliana. Para além de rever as grandes contribuições da crítica de Feuerbach a Hegel, elaborou a sua própria crítica, avaliando sobretudo a *Fenomenologia do Espírito* como a obra na qual o último teria revelado os aspectos positivos e negativos de sua dialética. Indicaremos neste artigo que Marx elabora sua crítica posicionando-se de modo crítico também a Feuerbach e aos demais jovens hegelianos e que ele propõe uma relação de reapropriação da dialética hegeliana e não um descarte da mesma.

Palavras-Chave: Dialética, Hegel, Feuerbach, Marx.

Abstract: In his *Economic-Philosophical Manuscripts*, Marx promoted an elucidation of his relation with the Hegelian dialectic. In addition to reviewing the great contributions of Feuerbach's critique of Hegel, he elaborated his own criticism, evaluating above all the *Phenomenology of the Spirit* as the work in which the latter would have revealed the positive and negative aspects of his dialectic. We will indicate in this article that Marx elaborates his critique by positioning himself in a critical way also to Feuerbach and to the others young Hegelians and that he proposes a relation of reapropriation of the Hegelian dialectic, and not a discarding of the same one.

Keywords: Dialectics, Hegel, Feuerbach, Marx.

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 (2008), podemos encontrar um rascunho intitulado *Crítica da Dialética e da Filosofia Hegelianas em Geral* no qual Karl Marx se propõe a corrigir a dialética hegeliana passando tanto pela sua compreensão a partir da sua exposição na *Fenomenologia do Espírito* e na *Lógica* quanto pela revisão do movimento crítico a Hegel (1992).

“O que fazer com a dialética hegeliana?” Essa é a pergunta que Marx (2008, p. 115) considera essencial a ser respondida. Pois, ao contrário do que pensaram os jovens hegelianos, a dialética em Hegel é apenas aparentemente formal. E é exatamente por se apegarem demasiadamente à crítica do conteúdo da filosofia hegeliana que os alemães modernos se equivocaram e se mantiveram, no final das contas, no interior do idealismo de Hegel que julgavam combater. A Marx isso parecia muito estranho, sobretudo após o

empreendimento de Feuerbach (1972), “o verdadeiro triunfador da velha filosofia” (MARX, 2008, 116), ter vindo à tona.

Marx considerou que Feuerbach (1972) foi “o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento sério, crítico e [o único] que fez verdadeiras descobertas nesse domínio” (2008, p. 116) e que foram três as suas descobertas fundamentais: (1) que a filosofia é uma forma de religião e deve ser condenada, (2) que o princípio fundamental da ciência real é a relação social e (3) que o positivo funda-se sobre si próprio, ou seja, não é resultado de um processo anterior.

Feuerbach (1972) teria esclarecido que o movimento de Hegel (1992) foi partir da religião, supracumir a religião e depois reestabelecer a religião, de modo que o empreendimento de negação da negação se resumiria apenas a uma contradição da filosofia que, após negar a religião, a afirmou novamente. A afirmação da filosofia em termos de posição se manteria, portanto, insegura por não se fundar sobre si mesma e sim na religião, na oposição à religião:

A posição (*Position*), ou auto-afirmação e auto-confirmação que se situa na negação da negação, está ainda para uma sua própria [posição] não segura, por isso acometida pela sua oposição (*Gegensatz*), [posição que] em si mesma [permanece] duvidando, e, portanto, [permanece] carente de demonstração, portanto [posição] não se provando a si mesma mediante sua existência (*Dasein*), como posição não confessada e, portanto, é contraposta direta e imediatamente à posição sensivelmente-certa (*sinnlichgewisse*), fundada sobre si mesma. (MARX, 2008, p. 118. Grifos do autor).

Na medida em que a posição da filosofia em Hegel não é um provar-se a si mediante sua própria existência e sim uma existência pautada pela (negação da) religião, sua posição não seria auto-afirmação e sim afirmação da (não)religião. A posição da filosofia seria, em suma, apenas uma passagem da religião de sua pressuposição para a sua posição: é a religião que se auto-afirma passando pela filosofia e não a filosofia que se auto-afirma passando pela religião.

Depois do reconhecimento da religião como um produto da auto-exteriorização, encontra-se, não obstante, confirmado na *religião como religião*. Aqui está a raiz do *falso* positivismo de Hegel ou de seu criticismo apenas *aparente*; o que Feuerbach indicou como o pôr (*Setzen*), o negar e o restaurar da religião ou teologia, o que é, porém de se apreender de modo mais universal. [Em Hegel] a razão está junto de si na não razão (*Unvernunft*) enquanto não-razão. O homem que reconheceu levar no direito, na política etc., uma vida exteriorizada, leva nesta vida exteriorizada, enquanto tal, sua verdadeira [vida] humana. (MARX, 2008, p. 130. Grifos do autor).

A raiz do falso positivismo de Hegel (1992) estaria no fato do reconhecimento do direito, da política e da religião como vida exteriorizada ao mesmo tempo em que tem

nesta a verdadeira vida humana. Nenhum dos modernos críticos da filosofia hegeliana tinha apreendido esse movimento de que a razão absoluta é apenas a posição da não-razão. Feuerbach (1972) foi o único que teria se apercebido de que o pensar sobrepujando-se no pensar pode encontrar apenas um movimento especulativo, e que, portanto, a dialética hegeliana não passava de abstração. A partir das descobertas de Feuerbach (1972), Marx desenvolve o seu próprio empreendimento de crítica à dialética hegeliana a partir da análise da *Fenomenologia*.

Esclareceremos tanto a forma abstrata quanto a diferença que este movimento tem em Hegel, em oposição à moderna crítica, ao mesmo processo em A essência do Cristianismo, de Feuerbach; ou antes, a figura crítica deste movimento ainda acrítico em Hegel. Um olhar sobre o sistema hegeliano tem de iniciar-se com a Fenomenologia hegeliana, o verdadeiro lugar do nascimento e o segredo da filosofia de Hegel. (MARX, 2008, p. 119. Grifos do autor).

A *Fenomenologia* (1992) é, para Marx, o gérmen, o nascimento potencial do idealismo acrítico de Hegel e dos jovens hegelianos, pois, ainda que seja crítica, promove uma apropriação das forças essenciais humanas pelo homem apenas em termos de pensamento. As ilusões da especulação surgem na *Fenomenologia* porque, ao mesmo tempo em que, em primeiro lugar, a consciencia de si tem seu impulso na objetividade enquanto tal, em segundo lugar, ela, após saber do mundo espiritual como auto-exteriorização, o toma “como seu verdadeiro modo de existência” (MARX, 2008, p. 126).

Marx sintetiza os erros de Hegel em basicamente dois. O primeiro teria sido que, se por um lado Hegel introduziu o conceito no movimento da história, por outro ele só o fez em termos de um movimento da história especulativo: “ele somente encontrou a expressão abstrata (...), a história não efetiva do homem enquanto um sujeito pressuposto” (MARX, 2008, p. 119). Ou seja, Hegel não encontrou a história efetiva do homem como sujeito pressuposto, não tratou da história da geração do homem, da história como ato de produção *do homem*. Em Hegel “toda a história da exteriorização e toda a retirada da exteriorização não é, assim, nada além da história da produção do pensar abstrato, do [pensar] absoluto, do pensar lógico especulativo”. E, na medida em que o pensar abstrato “é o pensar exteriorizado que, por essa razão, faz abstração da natureza e do ser humano efetivo” (MARX, 2008, p. 120), a história de Hegel não é a história do ser humano efetivo, mas apenas do pensamento separado do ser humano em sua relação concreta com a natureza. O segundo erro de Hegel repousaria no fato de que, ao dar como verdadeira essência humana apenas o espírito lógico, especulativo, pensante, abstraído da natureza e

da efetividade do homem, Hegel deu a sensibilidade, a religião, o poder do Estado (etc.) não como produtos do homem e sim do pensamento.

Os *segredos* da filosofia de Hegel são apreensíveis a partir de sua *Fenomenologia*, porque, diz Marx (2008), esta obra possui dois aspectos: por um lado, retém o estranhamento do homem na religião, no Estado, na vida civil etc. – e, neste sentido, traz todos os elementos para uma crítica efetiva do homem alienado – e, por outro lado, mantém o homem estranhado na medida em que é apenas no puro pensar que este se apropria de suas forças humanas essenciais tornadas objetos estranhos. Nas palavras de Marx:

A “Fenomenologia” é, por isso, a crítica oculta (*verborgene*), em si mesma ainda obscura e mistificadora; mas na medida em que ela retém (*hält fest*) o *estranhamento* do homem – ainda que também este último apareça apenas na figura do espírito – encontram-se nela ocultos todos os elementos da crítica, muitas vezes *preparados* e *elaborados* de modo que suplantam largamente o ponto de vista hegeliano. A ‘consciência infeliz’, a ‘consciência honesta’, a luta entre ‘consciência nobre e consciência vil’ etc. etc., estas seções isoladas encerram os elementos críticos – embora ainda numa forma estranhada – de esferas totais, como a religião, o Estado, a vida civil (*das bürgerliche Leben*) etc. (MARX, 2008, p. 122. Grifos do autor).

Ou seja, a *Fenomenologia* (1992) é, simultaneamente, mistificadora da realidade e crítica da mistificação da realidade. Ao mesmo tempo em que nela o homem aparece apenas na figura do espírito, as esferas da religião, do Estado, da vida civil etc. são criticadas como esferas não-totais do homem na medida em que são dadas como seções da “consciência infeliz”, da consciência honesta”, da luta entre “consciência nobre e consciência vil” que são “superadas” pela consciência absoluta ao serem reconhecidas por esta como meros momentos de estranhamento de si. Estado, religião e vida civil não são dados como realização absoluta do homem, mas sim como mistificações da realização absoluta.

Marx avalia que Hegel preparara os elementos para uma crítica abrangente que superaria ele mesmo e que, portanto, “não se pode mais falar de uma acomodação de Hegel em face da religião, do Estado etc., pois esta mentira é a mentira de seu princípio” (MARX, 2008, p. 130). Isso porque o que Hegel promove com o empreendimento da negação da negação não é a posição da verdadeira essência e sim a posição da negação da essência estranhada como essência objetiva. Marx explica:

Um papel peculiar desempenha, por isso, o *supra-sumir* (*das Aufheben*), onde a negação e aconservação, a afirmação (*Bejahung*) estão ligadas. Assim, por exemplo, na filosofia do direito de Hegel, o direito privado suprassumindo = *moral*, a moral suprassumida = *família*, a família supra-sumida = *sociedade civil* (*bürgerliche*

Gesellschaft), a sociedade civil supra-sumida = *Estado*, o Estado supra-sumido = *história mundial*. Na *realidade* (*Wirklichkeit*) continuam subsistindo direito privado, moral, família, sociedade civil, Estado etc.; apenas se tornaram *momentos*, existências e modos de existência (*Daseinweisen*) do homem, que *não tem validade isolados*, se dissolvem e se engendram reciprocamente etc., *momentos do movimento*. Na sua existência efetiva, sua essência *móvel* está oculta. Manifesta-se, revela-se, em primeiro lugar, no pensar, na filosofia, e por isso minha verdadeira existência religiosa é minha existência (*Dasein*) *filosófico-religiosa*, minha verdadeira existência política é minha existência *filosófico-jurídica*, minha verdadeira existência natural é a *filosófico-natural*, minha verdadeira existência artística é a existência *filosófico-artística*, minha verdadeira existência *humana* [é a] minha existência *filosófica*. (MARX, 2008, p. 130. Grifos do autor).

A suprassunção em Hegel seria não a posição da essência e sim a posição de uma apreensão filosófica da essência estranhada, a posição do empreendimento filosófico perante a moral, a família, a sociedade civil, o Estado, a história mundial de modo a não tomá-los como essência do homem em suas categorias particulares. A essência seria, sobretudo, o movimento nesses diversos momentos. A única posição que há, portanto, é a posição da *mobilidade*, o que implica, portanto, que não há qualquer acomodação na religião, no Estado etc., e sim a afirmação destes como meros invólucros da existência filosófica.

O problema não é, portanto, uma acomodação de Hegel, mas, antes, a sua crença de que o suprassumir pensante é uma ultrapassagem dos objetos estranhados que ultrapassa a própria objetividade. Hegel concebe o objeto como consciência abstrata e a consciência abstrata em si apenas como um momento da diferenciação da consciência de si, a qual culmina numa identidade com o saber absoluto, resultando, portanto, numa mera dialética do pensamento puro. Destarte, o que há em Hegel (1992) é, mais propriamente, uma contradição:

Por um lado, este supra-sumir (*Aufheben*) é um supra-sumir do ser pensado, portanto, a propriedade privada *pensada* supra-sume-se no *pensamento* da moral. E porque o pensar se supõe ser imediatamente o outro de seu si, *efetividade sensível*, portanto a sua ação vale para ele também como ação *sensível efetiva* (*sinnliche wirkliche Action*), este supra-sumir pensante, que deixa o objeto permanecer na efetividade, acredita tê-lo ultrapassado efetivamente e, por outro lado, porque se tornou momento de pensamento para ele, também vale por isso para ele, em sua efetividade, como autoconfirmação de si mesmo, da consciência de si, da abstração. Por um lado, a existência que Hegel *supra-sume* na filosofia não é portanto, a religião, o Estado, a natureza *efetivas*, mas a própria religião já como um objeto do saber, a *dogmática*, assim como a *jurisprudência*, a *ciência política* (*Staatswissenschaft*), a *ciência natural*. Por um lado, portanto, está em oposição tanto à essência efetiva quanto à ciência imediata não filosófica ou aos conceitos não filosóficos

desta essência. Hegel contradiz, portanto, seus conceitos correntes. (MARX, 2008, p. 131. Grifos do autor).

O supracitado pensante deixa o objeto permanecer na efetividade ao mesmo tempo em que o confirma como pura abstração. Deste modo, ao mesmo tempo em que promove uma supressão na abstração como uma supressão efetiva, opõe-se à ciência imediata que toma a abstração como efetividade. A filosofia de Hegel “age”, assim, tal como a ciência imediata que criticara.

Mas, por outro lado, Marx indica que no interior da abstração há uma grandeza de Hegel: “A grandeza da ‘Fenomenologia’ hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação como desobjetivação” (MARX, 2008, p. 123). Hegel apreendeu que a desobjetivação (desefetivação, auto-estranhamento, exteriorização da essência) do homem é, ao mesmo tempo, o próprio processo de objetivação (efetivação, auto-aquisição, externalização da essência) do homem. E esta é a contribuição importantíssima da dialética hegeliana: a compreensão de que o processo no qual o homem exterioriza a sua essência é o mesmo em que ele externaliza a sua essência podendo tomar posse de si mesmo. O homem só se auto-adquire passando pelo auto-estranhamento. Nesse sentido, Hegel teria dado uma grande contribuição, pois apreendeu que o ato de produção de si do homem é o trabalho.

Em resumo, ele apreende – no interior da abstração – o trabalho como ato de produção de si mesmo do homem, o comportar-se (*das Verhalten*) para consigo como essência estranha e a sua atividade (*Betätigen*), enquanto uma essência estranha, como a *consciência genérica* e *vida genérica* vindo a ser (MARX, 2008, p. 132, grifos do autor).

O que está oculto em Hegel e que o filósofo, numa relação imediata com o seu sistema não apreendera, é que se a exteriorização da consciência de si – ato através do qual a consciência de si põe a si mesma – põe a *coisidade*, então o ser do homem não é subjetivo e sim objetivo. O que Hegel teria que ter concluído ao dar o trabalho como geração do homem é que o homem não se define pela atividade subjetiva:

Quando o *homem* efetivo, corpóreo, com os pés bem firmes sobre a terra, aspirando e expirando suas forças naturais, assenta suas *forças essenciais* objetivas e efetivas como objetos estranhos mediante sua exteriorização (*Entäußerung*), este [ato de] *assentar* não é o sujeito; é a subjetividade de forças essenciais *objetivas*, cuja ação, por isso, também tem que ser *objetiva*. O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo (*Gegenständliche*) não estivesse posto em sua determinação essencial. Ele cria, assenta apenas objetos, porque ele é assentado mediante esses objetos, porque é, desde a origem, *natureza* (*weil es von Haus aus Natur ist*). No ato de assentar não baixa, pois, de sua “pura atividade” a um *criar* do *objeto*, mas sim

seu produto *objetivo* apenas confirma sua atividade objetiva, sua atividade enquanto atividade de um ser natural objetivo. (MARX, 2008, p. 126, grifos do autor).

O fato de que a consciência de si se põe através de um ato objetivo e não de um ato subjetivo expressa, assim, que a verdade da consciência de si – essência do homem – é *ser natural objetivo* e não *ser especulação*. Em Hegel, “o modo como a consciência é, e como algo é para ela, é o *saber*. O saber é seu único ato. Por isso, algo vem-a-ser (*wird*) para ela na medida em que ela *sabe* este *algo*, Saber é o seu único comportamento objetivo” (MARX, 2008, p. 129). Mas Marx nega as definições do homem a partir do ato “puro” de pensar: o ser não atuaria objetivamente se esta não fosse a sua determinação essencial.

Em Hegel (1992), ao contrário, a supressão da objetividade sob a determinação do estranhamento ocorre de modo a supressão a própria objetividade, como se o escandaloso do estranhamento estivesse não num determinado caráter do objeto e sim no próprio caráter objetivo que o constitui, como se o objeto fosse um negativo que supressão a si mesmo, uma nulidade.

Marx indica que todas essas ilusões de Hegel expõem-se no capítulo do *Saber absoluto* da *Fenomenologia* (1992), pois nele revela-se que o ato da história universal não é plenamente compreendido. Sendo o ato da história universal o ato de geração da consciência de si, a história universal é o ato de geração *do* homem. Além disso, sendo a história da geração do homem a história da geração de suas forças essenciais objetivas, ela é também o ato de realização do naturalismo. Apenas através do naturalismo, afirma Marx, compreende-se que a história do homem é, na verdade, a história da gênese do homem. Nessa passagem, Marx expõe plenamente o seu *locus* filosófico durante a redação de seus *Manuscritos*. Afirma: “Vemos aqui como o naturalismo realizado, ou humanismo, se diferencia tanto do idealismo quanto do materialismo e é, a um só tempo, a verdade unificadora de um e de outro. Vemos igualmente que só o naturalismo é capaz de compreender o ato da história universal (*Weltgeschichte*)”. (MARX, 2008, p. 126, grifos do autor).

“Naturalismo realizado” ou “Humanismo”: eis o nome que Marx dá à sua filosofia que historiciza a antropologia feuerbachiana ou que antropologiza a dialética hegeliana. Marx afirma que a partir *do* “*Humanismo*” é possível apreender que o homem é simultaneamente ser natural imediato – por ser naturalmente pulsão, potencialmente ativo – e ser natural mediado – por ser naturalmente dependente de objetos para a sua pulsão que só existem efetivamente fora dele. Nas palavras de Marx:

O homem é imediatamente *ser natural*. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, por um lado, munido de *forças naturais*, de *forças vitais*, é um ser natural *ativo*; estas forças existem nele como possibilidades e capacidades (*Anlagen und Fähigkeiten*), como *pulsões*; por outro, enquanto ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser que *sofre*, dependente e limitado, assim como o animal e a planta, isto é, os *objetos* de suas pulsões existem fora dele, como *objetos* independentes dele. Mas esses objetos são objetos de seu carecimento (*Bedürfnis*), objetos essenciais, indispensáveis para atuação e confirmação de suas *forças essenciais*. (MARX, 2008, p. 127, grifos do autor).

O homem, tal como todos os seres naturais, possui possibilidades nas suas forças vitais, ao mesmo tempo em que é determinado pelo o que existe fora dele, ao mesmo tempo em que é dependente, carecedor, de outros objetos naturais que possam confirmar essas forças vitais. O homem é ser natural como pulsão, em termos imediatos (Feuerbach) e é ser natural padecedor, em termos mediados.

Ruy Fausto (1987) avalia que Marx promove aqui uma passagem da antropologia positiva de Feuerbach para uma antropologia negativa, na medida em que o fundamento antropológico dos *Manuscritos* não é o homem – tal como em Feuerbach – e sim o homem negado. E “essa negação da antropologia no interior da antropologia – uma outra maneira de dizer a mesma coisa – se efetiva na crítica da antropologia (ou do antropologismo) de Feuerbach a partir de Hegel” (FAUSTO, 1987, p. 237). Fausto questiona com que direito Marx se contrapõe a Hegel colocando o homem como fundamento se afirma que a história é ainda a história da gênese do homem, indicando ao mesmo tempo que, para Marx, esse problema está resolvido justamente nos termos da antropologia negativa.

Marx explica a costura entre Hegel e Feuerbach indicando que, se por um lado “o homem é imediatamente ser natural” (MARX, 2008, p. 128), por outro

(...) o homem não é apenas ser natural, mas ser natural *humano*, isto é, ser existente para si mesmo (*für sich selbst seiendes Wesen*), por isso, *ser genérico* que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Consequentemente, nem os objetos *humanos* são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade humana, objetivamente humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado. E como tudo o que é natural tem de começar, assim também o homem tem como seu ato de gênese a história. (MARX, 2008, p. 127. Grifos do autor).

O fato de o homem ser não apenas natureza, mas também humano o obriga a confirmar-se duplamente – no ser e no saber – de modo que os objetos naturais do modo como estão dados imediatamente na natureza não são ainda objetos *humanos*, ou seja, não são ainda objetos que confirmam as forças essenciais humanas. E nem o próprio ser

humano tal como é imediatamente em sua forma natural possui pulsões propriamente humanas.

Fausto (2002, p. 157) alega que Marx indica aqui um processo de história que caminha para a *satisfação através da educação da sensibilidade* e não para a liberdade ou riqueza. Mas parece que o mais correto seria indicar que o processo da história nos *Manuscritos* de 1844 caminha para a liberdade através da educação da sensibilidade, a qual ocorre apenas quando a produção de objetos se dá de modo tão rico ao ponto de determinar as mais amplas forças genéricas dos homens. Isso porque Marx afirma que

O comportamento *efetivo, ativo* do homem para consigo mesmo na condição de ser genérico, ou o acionamento de seu [ser genérico] enquanto um ser genérico efetivo, isto é, na condição de ser humano, somente é possível porque ele efetivamente expõe (*herauschafft*) todas as suas forças genéricas – o que é possível apenas mediante a ação conjunta dos homens, somente enquanto resultado da história – comportando-se diante delas como frente a objetos, o que por sua vez, só em princípio é possível na forma do estranhamento. (MARX, 2008, p. 123, grifos do autor).

O acionamento do ser *humano* no ser natural, que trata-se do acionamento do ser genérico efetivo – acionamento do ser que é duplamente sujeito e objeto de si – pressupõe, assim, uma ação conjunta dos homens desenvolvendo as forças genéricas dos homens. Marx está claramente se referindo ao processo de trabalho – objetivação da essência humana – e aos produtos dele resultantes, inicialmente na forma de objetos estranhados – e, posteriormente, na forma de determinações humanas. E é por isso que o comunismo – para onde caminha a história da gênese do homem – ao mesmo tempo em que é educação dos sentidos humanos, não é nenhum retorno à simplicidade, nenhum retorno à pobreza, mas, antes, a objetivação de suas forças essenciais:

O ateísmo é o humanismo mediado consigo mesmo pela supressão da religião, o comunismo é o humanismo mediado consigo mesmo pela supressão da propriedade privada. (...). Mas ateísmo, comunismo, não são nenhuma fuga, nenhuma abstração, nenhum perder do mundo objetivo engendrado pelo homem, suas forças essenciais trazidas à vida para a objetividade, nenhuma pobreza retornando à simplicidade não natural, não desenvolvida. São antes, pela primeira vez, o vir-a-ser efetivo, a efetivação tomada efetivamente para o homem de sua essência ou sua essência enquanto uma essência efetiva. (MARX, 2008, p. 132).

A verdadeira suprassunção da essência humana externalizada e estranhada desenvolve-se, assim, no comunismo em termos de objetivação das forças essenciais genéricas do homem, passagem, portanto, do homem natural ao homem humano.

O esboço da *Crítica da Dialética e da Filosofia Hegelianas em Geral* apresenta-se, assim, como a cama teórica na qual Marx debruça os seus rascunhos a respeito da

propriedade privada e do trabalho alienado e a respeito do comunismo verdadeiro em oposição ao comunismo grosseiro.

No rascunho *Propriedade Privada e Comunismo*, Marx (2008) explana que a libertação do trabalhador interessa somente como meio de libertação do homem, na medida em que a riqueza material (o ter) é apenas uma das condições para a riqueza de sentidos. Para que o homem não dê aos objetos que toma posse somente um sentido de satisfação utilitária, ele tem de ter ultrapassado a atividade meramente utilitária:

A mais bela música nada significa para o ouvido completamente não musical [...] os sentidos do homem como ser social são diferentes dos do homem não social. Só por meio da riqueza objetivamente desenvolvida do ser humano é que em parte se cultiva e em parte se cria a riqueza da sensibilidade subjetiva humana (o ouvido musical, o olho para a beleza das formas...). [...] O sentido encarcerado sob a grosseira necessidade prática possui unicamente um significado limitado. Para o homem esfomeado não existe a forma humana do alimento [...] é impossível dizer em que medida essa atividade alimentar se diferenciaria da atividade alimentar animal. (MARX, 2008, p. 110).

O homem é humano na medida em que os objetos têm para ele um sentido complexo. Encerrado em uma atividade de finalidade meramente pragmática, tal como ocorre na realidade do trabalho alienado, o homem não tem os sentidos humanizados e assim tomará posse dos objetos como mero uso animal. Marx avalia que de nada adianta a *generalização do ter* se o homem que apreenderá os objetos sensíveis é um homem que passa a maior parte do tempo fragmentando-se, reduzindo os seus sentidos à produção de riquezas apenas materiais, vivente de uma a vida ativa alienada.

A emancipação total do homem como emancipação total dos sentidos ocorre quando a “necessidade ou o prazer perderam todo caráter egoísta e a natureza perdeu a sua mera utilidade, na medida em que sua utilização se tornou utilização humana” (MARX, 2008, p. 112). Não basta assim que o homem possa usar os objetos como indivíduo de necessidades reduzidas às necessidades animais (meramente materiais), é preciso que ele os use como ser social, significando humanamente a sua relação sensível. A eliminação da propriedade privada deve ser eliminação da relação animal entre o homem-natureza no desenvolvimento de uma relação humana homem-atividade produtiva da vida.

Da mesma forma como a sociedade, nos seus momentos iniciais, descobre por meio do desenvolvimento da propriedade privada com a sua riqueza e pobreza – a um tempo intelectual e material – os materiais necessários a essa *evolução cultural*, assim também a sociedade inteiramente constituída produz o homem em toda a perfeição do seu ser, o homem rico e dotado de todos os sentidos, como sua constante realidade. Somente no contexto social é que o subjetivismo e o

objetivismo, o espiritualismo e o materialismo, a atividade e a passividade deixam de ser e de existir como contradições. (MARX, 2008, p. 114. Grifos do autor).

Ou seja, desenvolvimento da propriedade privada em capital, ou seja, da forma do trabalho alienado, dá as condições para a emancipação do homem, para uma riqueza material que é simultaneamente riqueza subjetiva. Para realizar tal emancipação, entretanto, é preciso desenvolver um contexto social no lugar de um contexto de domínio da propriedade privada.

Marx anunciara na introdução destes *Manuscritos econômico-filosóficos* que seu mergulho nas categorias da economia-política não se pautava numa admissão de tais categorias como fundamento absoluto, como princípio em si da contradição moderna. Antes, baseava-se numa pretensão de partir das próprias categorias que a modernidade afirmava como este fundamento em si. Partir do próprio modo como a economia se expressava, da alienação econômica, não implicava assim uma admissão das resoluções alienadas na economia, não implicava creditar a solução da cisão moderna no interior da mera solução econômica, mas sim desconstruir a solução meramente econômica mostrando seus limites de dentro para fora, a partir da própria alienação econômica. Marx indica que tal procedimento não admite um princípio absoluto que deve ser desenvolvido progressivamente, tal como faziam os jovens hegelianos, pois isso seria cair numa teologia: “Observada mais proximamente, a crítica teológica, que estabelece, no começo do movimento, um fator legitimamente progressivo, surge em última análise como um simples desfecho e conseqüência da antiga transcendência filosófica, sobretudo hegeliana, desfigurada em caricatura teológica” (MARX, 2008, p. 62).

Na verdade, ao partir das categorias econômicas, ao invés de admiti-las como princípio em si, Marx pretende desconstruí-las como princípio em si. Mas tal desconstrução não pretende colocar outro princípio em si no lugar e sim indicar as várias determinações como relações entre os homens passíveis de serem transformadas. O determinismo da esfera econômica é admitido como alienação dos homens na economia e não como fundamento absoluto dos homens. *Criticar a economia política* implicava justamente a desconstrução da economia como sujeito da história. A crítica econômica seria uma crítica alienada que só faria sentido como parte de várias outras críticas alienadas e que só depois seriam interligadas numa obra mais ampla. Esta sobreposição das determinações concretas umas às outras expressa uma intenção de desenvolver uma solução entendendo o termo solução fora da pretensão de desenvolvimento progressivo ou sentença definitiva:

Eu poderia apenas reprovar semelhante riqueza e diversidade de objetos a tratar numa obra única escrevendo em estilo de sentença definitiva [...] Por essa razão publicarei minha crítica do direito, moral, política etc. em vários cadernos independentes; e, finalmente, em obra separada procurarei apresentar o todo interligado, mostrar as relações entre as partes e ministrar uma crítica ao tratamento especulativo desse material. (MARX, 2008, p. 62).

O desenvolvimento da crítica em cadernos independentes de diversas críticas expressa justamente que Marx considera que cada crítica em separado parte de uma atomização, de uma alienação, dado que assim se encontram as esferas na realidade até então: pressupondo-se separadas. A crítica parte das esferas tal como se determinaram: alienadas umas das outras. Daí, primeiramente, a crítica deve se fazer como críticas independentes. Mas, posteriormente, elas devem ser apresentadas – para além do modo fictício em que realmente se fixaram – como interligadas, como partes que se relacionam, não devem manter-se como críticas atomizadas e sim serem dadas num todo mediante o qual se fará a crítica do tratamento especulativo, crítica do desenvolvimento das esferas como atomizações.

Num sentido hegeliano, trata-se de cumprir com uma consciência da liberdade como integração que dá sentido às partes. Mas aqui o reconhecimento das partes separadas como integrantes de um todo não implica afirmar a razão como princípio em si que se desenvolveu progressivamente na história como em Hegel. Na verdade, trata-se de tomar os fenômenos múltiplos como mundos determinados mutuamente e não como a aparência de um princípio conceitual que se desenvolve progressivamente nos bastidores

Quando Marx anuncia em seus Manuscritos que partirá dos fenômenos como determinações em si, que criticará as esferas no interior de suas alienações só para posteriormente justapô-las e “[...] mostrar as relações entre as partes e ministrar uma crítica ao tratamento especulativo desse material” (MARX, 2008, p. 62), ele busca desenvolver uma dialética aberta: as esferas não são independentes, mas se influenciam mutuamente e casualmente.

Marx busca a relação entre as partes sem pretender fixar um princípio indeterminado que se desenvolve numa esfera independente do mundo, indicando que as independências das esferas são apenas alienações e não se desenvolvem em si progressivamente a partir de um princípio interno, tal como supõe a especulação tradicional. Apenas no início é preciso fazer a crítica da religião, a crítica da política e a crítica da economia separadamente, e num segundo momento as esferas criticadas devem ser necessariamente reveladas como interdependentes, dissolvidas como esferas

princiadas em si. Portanto, ainda que se expressem de modo unilateral no interior de uma esfera, as críticas específicas de Marx refugam uma fenomenologia que cinde o mundo ontologicamente. Tal como indica Kosik (1976, p. 12) no que tange a esse tipo de dialética:

A essência se manifesta no fenômeno [...] Se a essência não se manifestasse no mundo fenomênico, o mundo da realidade se distinguiria radical e essencialmente do mundo do fenômeno: em tal caso o mundo da realidade seria para o homem “o outro mundo” (platonismo, cristianismo), e o único mundo ao alcance do homem seria o mundo dos fenômenos. O mundo fenomênico, porém, não é algo independente e absoluto: os fenômenos se transformam em mundo fenomênico na relação com a essência, e a essência não é uma realidade pertencente a uma ordem diversa da do fenômeno. Se assim fosse efetivamente, o fenômeno não se ligaria à essência através de uma relação íntima, não poderia manifestá-la e ao mesmo tempo escondê-la; a sua relação seria reciprocamente externa e indiferente. Captar o fenômeno de determinada coisa significa indagar e descrever como a coisa em si se manifesta naquele fenômeno e como ao mesmo tempo nele se esconde.

O ponto relevante aqui é que, se há uma interligação entre as partes e a admissão de uma essência, tal não é similar à totalidade hegeliana porque “a essência não é uma realidade de ordem diversa da do fenômeno”. É justamente essa perspectiva que Marx indica na introdução de seus *Manuscritos*: o fenômeno é tanto revelação imediata da realidade quanto ocultamento dela, na medida em que é parte da própria realidade. O fenômeno é a realidade, mas não ela toda e oculta a realidade toda na medida em que assim se expressa. A interligação a ser demonstrada na crítica toda não implica a admissão de um princípio em si, de uma razão absoluta, e sim de uma relação ampla e concreta entre as esferas e categorias.

BIBLIOGRAFIA

FEUERBACH, Ludwig. Towards a Critique of Hegel's Philosophy. In; _____. *Fiery Brook: selected writings of Feuerbach*. Transl.: Zawar Hanfi. New York: Doubleday, 1972.

FAUSTO, Ruy. *Marx: Lógica e Política*. Tomo I. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

_____. *Marx: Lógica e Política*. Tomo III. São Paulo: Editora 34, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis-RJ. Vozes. 1992.

KOSIK, Karel. (1963). *Dialética do concreto*. Trad.: Célia Neves e Alderico Toríbio. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

MARX, Karl. *Manuscritos econômicos e filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2008.

O CAPITAL DE MARX NO INTERIOR DA LONGA TRADIÇÃO DIALÉTICA

Fernando Frota Dillenburg
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Resumo: O presente artigo procura estabelecer uma relação entre *O Capital*, de Marx, os *Diálogos*, de Platão, e a obra de Lênin, tendo como fio condutor o método dialético aplicado pelos três autores. A semelhança encontrada é no movimento de ascensos e descensos (no plural) realizado por aqueles que já percorreram o caminho até a essência da realidade e precisam retornar (descer) aos seus antigos colegas para contribuir com o ascenso destes.

Palavras-Chave: Marx. Platão. Lênin. Dialética.

Abstract: This article seeks to make a connection among *The Capital*, by Marx, *Dialogues*, by Plato, and Lenin's work by means of the dialectic method applied by these three authors. The similarity we have found among them refers to the movement of ascents and descents made by those who have already gathered way towards the gist of reality and need to return (descend) to their former partners in order to contribute with the ascent of them.

Keywords: Marx. Plato. Lenin. Dialectics.

Pretende-se analisar neste texto alguns pontos de contato entre duas obras fundamentais na tradição dialética, *O Capital* de Marx e os *Diálogos* de Platão, além de sua relação com a obra de Lênin.

Partiremos de uma significativa afirmação de Marx feita no final do capítulo IV do Livro I, na qual ele diz que a fisionomia dos personagens do drama se transforma. Atrás do capitalista sorridente vai o trabalhador, contrariado por perceber que está levando sua pele ao curtume (MARX, 1983, I, 145). O próprio autor está afirmando que sua obra é um drama ao qual estão submetidos todos os personagens, especialmente aqueles que são obrigados a vender a sua força de trabalho no mercado por não ter outra mercadoria a vender.

Se levarmos a sério as palavras do autor, teremos de investigar como os personagens se manifestam no decorrer da obra e, sobretudo, como eles se transformam. Trata-se de voltar os olhos não apenas aos personagens considerados isoladamente, mas para o seu movimento. Como o próprio Marx indica, é necessário considerar os personagens em sua transformação interna, pois, como afirma um resenhista russo com quem Marx concorda: no método dialético, “o mais importante é a lei de sua modificação,

de seu desenvolvimento, isto é, a transição de uma forma para outra, de uma ordem de relações para outra” (MARX, 1983, I, 19).

Nesse sentido, cabe refletir quais seriam os personagens em cada momento da exposição e como eles se transformam. Com esse olhar instigado pelo final do capítulo IV, e é importante ressaltar que não se trata de um olhar externo e arbitrário, pois segue a indicação clara e precisa do próprio autor, é impossível não passar despercebida uma expressão extremamente significativa do capítulo I: “duas mercadorias diferentes, A e B, em nosso exemplo linho e casaco, representam aqui, evidentemente, dois papéis distintos (...) A primeira mercadoria representa um papel ativo, a segunda um papel passivo.” (MARX, 1983, I, 54). Considerando este trecho, pode-se perguntar quem seriam os personagens do capítulo I. Por surpreendente que possa parecer, os personagens no capítulo I são as mercadorias, que passam a ser, como afirma Marx, cidadãos desse mundo, como é o caso do linho quando assume a função de equivalente geral: “por meio de sua forma valor, o linho se encontra, portanto, agora também em relação social não mais apenas com outra espécie individual de mercadoria, mas sim com o mundo das mercadorias. Como mercadoria, ele é cidadão deste mundo.” (MARX, 1983, I, 64). Em seguida Marx ironiza: “se as mercadorias pudessem falar, diriam: é possível que nosso valor de uso interesse ao homem (...) Nós nos relacionamos umas com as outras somente como valores de troca” (MARX, 1983, I, 64).

Marx indica desse modo que a sociedade capitalista, responsável por ter generalizado a produção de mercadorias, fez com que elas se tornassem sujeitos que parecem se relacionar independentemente de nós, seus produtores, possuindo, por isso, o poder de enfeitiçar-nos, ao tornar a nossa sobrevivência totalmente dependente delas mesmas (MARX, 1983, I, 71).

O desafio é, então, o de superar a conduta individualista, a conduta “meramente atomística dos homens” (MARX, 1983, I, 85), provocada pelas relações mercantis. Se no capítulo I encontramos o fetichismo absoluto provocado pelas mercadorias, o capítulo II dá início ao processo de superação deste feitiço, ao aparecerem os produtores das mercadorias. É preciso, diz Marx, “voltar a vista para os produtores das mercadorias (...) pois elas não podem ir sozinhas ao mercado se trocar” (MARX, 1983, I, 79). No entanto, os produtores, apesar de já aparecerem neste segundo capítulo, são expostos aqui ainda de maneira extremamente abstrata. Cada um vai voluntariamente ao mercado, num “ato de vontade comum a ambos” (MARX, 1983, I, 79). Ainda não aparece aqui qualquer antagonismo entre os produtores de mercadorias.

No capítulo III o fetichismo permanece. A relação entre as mercadorias e estas com o dinheiro continuam aparecendo como relações sociais: “a mercadoria ama o dinheiro” (MARX, 1983, I, 96), mas o dinheiro não a ama na mesma medida, pois, ironiza Marx, citando Shakespeare: “o curso do verdadeiro amor nunca é suave” (MARX, 1983, I, 96). Com o capítulo III encerra-se a Seção I, na qual os homens aparecem ilusoriamente como iguais proprietários de suas mercadorias e de seu dinheiro.

No capítulo IV, único capítulo de toda a obra que foi elevado ao *status* de seção (BENOIT, 1999), a Seção II, fica claro que a Seção I correspondia à instância da circulação de mercadorias, uma esfera ilusória da qual o economista vulgar “extrai suas concepções” (MARX, 1983, I, 145). Nesse momento da exposição, Marx convida o leitor a abandonar essa esfera aparente para ingressar na esfera da produção, uma esfera oculta onde reina o despotismo do capital, ao contrário das aparentes liberdade e igualdade existentes na circulação. Mais adiante, Marx reafirma a ilusão da liberdade e da igualdade próprias dessa esfera, que são possíveis apenas nos períodos nos quais os trabalhadores estão submetidos à ditadura em seus locais de trabalho.

Pode-se estabelecer como regra geral: quanto menos intervém a autoridade na divisão do trabalho no interior da sociedade, tanto mais se desenvolve a divisão do trabalho dentro da oficina e tanto mais ela se subordina à autoridade de um indivíduo. Consequentemente, a autoridade na oficina e a autoridade na sociedade estão, com referência à divisão do trabalho, em razão inversa uma da outra. (MARX, 1983, I, 280).

A liberdade na instância da circulação é um dos polos da contradição entre as duas instâncias. No interior da produção o que reina é a ditadura, a “autoridade de um indivíduo”, seja a do capitalista, seja a do chefe, que possuem o poder de demitir os trabalhadores sem qualquer justificativa, podendo desse modo leva-los à ruína pessoal. Nos momentos em que os trabalhadores conquistam maior liberdade na instância da produção, diminuindo “a autoridade do indivíduo” nos locais de trabalho, é necessário, para garantir da continuidade do sistema capitalista, diminuir ou eliminar a liberdade na instância da circulação, implementando a ditadura na sociedade. A liberdade e a igualdade que se manifestam na chamada sociedade civil são, portanto, puramente ilusórias.

Para superar as ilusões próprias da esfera da circulação é necessário realizar a passagem ou a transição para a esfera da produção. Surge nesse momento a seguinte dúvida: qual é o significado de Marx convidar o leitor a entrar para a instância da

produção se ele escreveu *O Capital* para a classe operária, que já se encontra lá dentro?¹ A solução dessa questão é exposta alguns capítulos adiante, no capítulo VIII, quando, pela primeira vez em *O Capital* os trabalhadores levantam a sua voz (MARX, 1983, I, 189). É importante observar que quem levanta a voz não é o trabalhador individual, mas um organismo da classe operária, um comitê de greve.

Como se vê, após ingressar na instância da produção inicia-se em *O Capital* um processo organizativo impulsionado por uma greve. No capítulo VIII fica claro que o convite feito por Marx no final do capítulo IV ao leitor operário não poderia ser um mero chamado a entrar para a instância da produção, uma vez que ele já se encontrava lá dentro, mas uma indicação da necessidade dos operários se organizarem *no interior* da instância da produção. Por meio da luta contra a ânsia do capitalista em prolongar a jornada de trabalho, o trabalhador se organiza e “sai do processo de trabalho diferente do que nele entrou” (MARX, 1983, I, 237). No capítulo IV o trabalhador entrou tímido (MARX, 1983, I, 145). Agora, no capítulo VIII, por meio do comitê de greve, ele já está fazendo ironia com o capitalista, dizendo a este que apesar de seu cheiro de santo ele não o engana, pois o capitalista não passa de um representante do capital, “algo em cujo peito não bate nenhum coração” (MARX, 1983, I, 190). Superando a timidez individual inicial, o trabalhador se transforma numa força organizada, que usa da ironia contra o seu opressor. Essa transformação da consciência do trabalhador é resultado do processo de luta e de organização contra o capitalista no interior da produção. Ao entrar na instância da produção como um indivíduo é evidente que o operário não enfrentaria o capitalista, pois caso o fizesse seria demitido imediatamente. Ele permanece, por isso, momentaneamente tímido. Depois de organizado em comitês de greve, depois que o trabalhador individual se elevou a membro de um trabalhador coletivo, depois que construiu uma espécie de proteção coletiva, criando dificuldades para o capitalista ou o chefe o identificarem individualmente, o trabalhador, agora como trabalhador coletivo, pôde tornar-se irônico.

O personagem, que no capítulo I era o indivíduo isolado totalmente enfeitado pelas mercadorias, restringindo a sua vida a correr atrás das mercadorias e do dinheiro para conseguir sobreviver, no capítulo II já se reconhecia enquanto produtor de mercadorias, mas ainda iludido com a suposta igualdade e liberdade próprias da instância da circulação, chegou ao capítulo IV se reconhecendo enquanto operário individual em

¹ O público alvo de *O Capital* fica explícito no Posfácio da Segunda Edição, quando Marx afirma que “a compreensão que *O Capital* rapidamente encontrou em amplos círculos da classe operária alemã é a melhor recompensa e meu trabalho.” (MARX, 1983, I, p. 15).

antagonismo com o capitalista, e agora, no capítulo VIII, este personagem se transformou a tal ponto que tornou-se irônico contra o seu algoz. Ao reconhecer-se a si próprio na relação antagônica com seu adversário de classe, o trabalhador individual passa a se reconhecer como membro de uma classe, juntamente com seus colegas de trabalho. Não são mais as mercadorias que se reconhecem entre si, como exposto no capítulo I, quando o corpo da mercadoria B servia de espelho do valor da mercadoria A (MARX, 1983, I, 57). Aqui no capítulo VIII são os trabalhadores que estabelecem essa relação de espelhamento, de reconhecimento mútuo. No capítulo I Marx já havia dado indicações que estas transformações nos personagens ocorreriam no decorrer do Livro I, ao afirmar: “em geral, essas determinações reflexivas são muito peculiares. Esse homem, por exemplo, é rei apenas porque outros homens comportam-se como súditos frente a ele. Eles pensam, ao contrário, que são súditos porque ele é rei” (MARX, 1983, I, 60). Fazendo uma analogia com a nossa sociedade atual, poderia ser dito que esse homem só é capitalista porque os trabalhadores se comportam frente a ele enquanto assalariados, embora pensem que eles são assalariados porque ele é capitalista.

Se, por um lado, através desse processo organizativo o trabalhador individual ganhou coragem para enfrentar o capitalista, por outro, esse mesmo processo o fez submeter a sua liberdade individual à decisão do comitê ao qual participa, comitê que lhe garante, em contrapartida, amparo e segurança.

Este papel subordinado do indivíduo, que neste momento d’*O Capital* é expresso como a subordinação do trabalhador individual ao comitê de greve, não é novo na tradição dialética. Nos *Diálogos* de Platão essa limitação objetiva do indivíduo já era observada. Em *A República*, o diálogo inicia com os interlocutores descrevendo o que seria um indivíduo justo. Não tarda para Sócrates propor que se supere a investigação sobre o indivíduo e se passe a investigar o que seria a justiça na cidade, isto é, a justiça social. Sócrates indica, assim, a falta de consistência do indivíduo na história da cidade (BENOIT, S/D). No entanto, o próprio Sócrates nunca conseguiu superar a ação individual e construir uma ação coletiva, pública. Essa dificuldade de Sócrates não poderia ser interpretada como uma indicação de Platão, o autor dos *Diálogos*, sobre a dificuldade de construir uma ação coletiva? Quando Platão, no diálogo *Leis*, cria um personagem anônimo chamado velho ateniense, personagem que faz um elogio às festas dionísicas, considerando-as como atividades educativas em praça pública na qual as pessoas comuns ingressam nos coros que vão construindo as cenas dramáticas mediante a direção de pessoas mais experientes e com maior autoridade (BENOIT, S/D), não estaria

o autor dos *Diálogos*, desse modo, indicando que a transformação da cidade se daria por meio de um sujeito coletivo organizado e nunca através da mera soma de ações individuais? Nesse mesmo sentido, quando, no diálogo *Sofista*, o estrangeiro de Eleia afirma que enquanto o sofista realiza suas atividades com indivíduos particulares, o verdadeiro filósofo as realiza publicamente (BENOIT, S/D), não estaria Platão fazendo uma crítica aos limites do próprio Sócrates e, ao criticar o seu mestre, indicando a necessidade de organizar uma ação coletiva?

Esta superação de Sócrates em seus diálogos particulares pela ação coletiva dos coros em praça pública nas festas dionisíacas não poderia ser comparada à superação do trabalhador individual do capítulo IV pelo trabalhador coletivo do capítulo VIII do Livro I d' *O Capital*? Não seria esse mesmo caminho traçado por Marx desde o trabalhador que ingressa no local de trabalho, ainda como um indivíduo, até a constituição dos comitês de greve? Apesar de ter superado o caráter abstrato do produtor individual do capítulo II que se via como igual a todos os outros produtores, o operário individual isolado do capítulo IV não seria ainda um intermediário, próprio de um momento ainda abstrato e indeterminado da luta de classes, momento no qual a classe operária ainda não se organizou enquanto tal? Assim como o trabalhador individual do capítulo IV do Livro I d' *O Capital*, Sócrates não teria cumprido igualmente um papel de intermediário nos *Diálogos*, intermediário no sentido de, por agir na condição de indivíduo diante de interlocutores também individuais, não ter sido capaz de engendrar qualquer processo organizativo mais consequente? A ação destes personagens, o tímido trabalhador que entra isolado na fábrica e Sócrates que procura retirar a verdade dos indivíduos não teria limites extremamente estreitos? Basta ler o diálogo *Mênon*, quando Sócrates, de maneira surpreendente, mediante duvidosa mística, contribuiu por meio de perguntas para que o escravo de Mênon, totalmente analfabeto, deduzisse um teorema de geometria sem nunca ter estudado matemática. A insuficiência do método socrático baseado em atividades particulares, não públicas, não ficaria ainda mais clara quando Sócrates fracassa por meio da maiêutica, ao se mostrar incapaz de extrair da alma do jovem Teeteto uma formulação capaz de enfrentar o célebre Parmênides, o pai da lógica da não-contradição, chegando ao ponto do próprio Sócrates se autocondenar como um charlatão? (BENOIT, S/D).

Não estaria contida nessas cenas dramáticas uma longa perspectiva da tradição dialética na qual as atividades particulares baseadas em indivíduos não teriam maior consistência? Marx acompanha fielmente este caminho, quando, no capítulo II do Livro I d' *O Capital*, afirma que “as pessoas nada mais são do que personificações das relações

econômicas, como portadoras das quais elas se defrontam” (MARX, 1983, I, 80). Nessa mesma direção, mais adiante, no capítulo IV o capitalista é descrito como “capital personificado” (MARX, 1983, I, 129) e o trabalhador como “possuidor da força de trabalho” (MARX, 1983, I, 144). Anos antes de publicar o Livro I d’*O Capital*, nas *Teses sobre Feuerbach*, Marx já havia criticado a ilusão de procurar encontrar uma natureza humana no indivíduo isolado: “A essência do homem não é uma abstração inerente ao indivíduo. Na sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais” (MARX, 1989, 95). A concepção do indivíduo como um personagem subordinado à organização coletiva fica evidente em *O Capital*, assim como fica evidente também sua estreita relação com a tradição dialética fundada por Platão.

O problema então é como será possível se estabelecer no capitalismo a relação entre o trabalhador individual e o trabalhador coletivo. A questão é como o trabalhador individual poderá se reconhecer no trabalhador coletivo. Para Marx, esse reconhecimento se dá na luta de classes. Nessa luta, os trabalhadores podem se reconhecer enquanto adversários dos capitalistas e, através desse reconhecimento com o seu algoz, podem se reconhecer enquanto membros de uma mesma classe. Essa noção de reconhecimento é muito cara à tradição dialética. O comitê de greve pode ser comparado a um coro na festa dionisíaca. Ambos, a greve e o coro, são considerados na tradição dialética como atividades educativas que transformam a consciência daqueles que nela participam. A participação em ambos, tanto no comitê de greve quanto no coro, possibilita a educação dos seus membros que, ao transformar a cena dramática na praça ou na fábrica, se transformam a si próprios, aprendendo com sua própria experiência prática dirigida pelos camaradas mais experientes. Como já havia afirmado Sócrates, “educar não é introduzir ciência numa alma em que ela não existe, como se introduzissem a vista em olhos cegos” (PLATÃO, 2005, 213). Segundo Sócrates, educar é desviar a vista ofuscada de alguém para um objeto que lhe é possível enxergar naquele momento, é “a maneira mais fácil e eficaz de fazer dar a volta a esse órgão (...) uma vez que ele não está na posição correta e não olha para onde deve, (trata-se de) dar-lhe meios para isso” (PLATÃO, 2005, 214), ou seja, educar é acompanhar e dirigir a experiência dos outros, criar as condições para que passem pela experiência. Nesse processo, diz Marx, o próprio educador também pode ser educado (MARX, 1989, 94), pois ele próprio passará por uma experiência que pode ter aspectos novos.

Algo significativo pode ser observado no transcurso d’*O Capital* até aqui. Dentre todos os setores da classe trabalhadora, a classe operária é o setor que ganha destaque.

No capítulo V Marx utiliza como exemplo os operários fiandeiros, que transformam algodão em fio. No capítulo VIII quem ganha a voz é um comitê de greve da construção civil. Qual é a razão disso? Qual seria, para Marx, o papel dos setores não operários? Aqueles trabalhadores que vendem a sua força de trabalho para o Estado, por exemplo, teriam algum papel na revolução, segundo Marx? Certamente teriam. É esse o sentido do elogio feito por Marx no capítulo VII a um inspetor de fábrica, o servidor público chamado Leonard Horner, que, segundo o autor, prestou serviços inestimáveis à classe operária ao denunciar em seus relatórios o não cumprimento por parte dos capitalistas da nova lei que estabelecia o limite de 10 horas à jornada diária de trabalho. Em homenagem a Horner, Marx utiliza a sua argumentação para combater a falsa tese do economista burguês Nassau Senior segundo a qual a redução de uma hora na jornada eliminaria todo o lucro líquido dos capitalistas (MARX, 1983, I, 181-182). Os funcionários públicos, como Horner, têm no interior d'*O Capital* o papel não desprezível de apoiar a classe operária, de defender os interesses daquela parcela do proletariado que produz diretamente a mais-valia apropriada pela grande indústria. Poderia se dizer que, para Marx, enquanto os servidores públicos cumprem um papel de coadjuvantes no drama da luta de classes, a classe operária é a protagonista principal. Isso fica claro quando Marx afirma no capítulo XIV que “apenas é produtivo o trabalhador que produz mais-valia para o capitalista ou serve à autovalorização do capital” (MARX, 1983, II, 105), dando, em seguida, um exemplo preciso: “um mestre-escola é um trabalhador produtivo se ele não apenas trabalha as cabeças das crianças, mas extenua a si mesmo para enriquecer o empresário” (MARX, 1983, II, 106). Ou seja, se o professor trabalhar numa instituição privada ele é produtivo, pois produz mais-valia, um valor que excede o valor de sua força de trabalho e é apropriado privadamente por uma empresa capitalista. Se esse mesmo professor trabalhar parte de sua jornada em uma instituição pública, nesse período ele será um trabalhador improdutivo, pois o valor a mais que ele produz não se transforma em mais-valia, por não ser apropriado privadamente, mas apropriado por uma instituição pública. O que determina se um trabalhador é produtivo ou não na sociedade capitalista não é o que ele faz, mas que relação social ele estabelece ao vender e pôr em atividade a sua força de trabalho.

Voltando a tratar dos comitês de greve, cabe refletir se não haveria uma relação entre a indicação de Marx em *O Capital* sobre a necessidade da classe operária se organizar no interior dos locais de trabalho, por um lado, e a referência aos comitês operários como organismos do governo operário revolucionário a ser construído ao lado

dos governos oficiais, por outro, referência feita por Marx e por Engels na célebre *Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas?* (MARX & ENGELS, S/D, 88). Não estaria Marx, em *O Capital*, em sintonia com a *Mensagem*, indicando a necessidade de forjar organizações de duplo poder, um poder construído “ao lado dos governos oficiais”?

Caso admita-se que a resposta seja afirmativa, cabe perguntar se essa perspectiva teria alguma relação com a tradição dialética. Podemos encontrar uma referência a esta questão no diálogo *Leis* de Platão, quando o velho ateniense, juntamente com o espartano Megilo e o cretense Clínias, ocupados em elaborar o projeto de uma nova cidade, o primeiro propõe a criação de organismos transitórios nos quais os trabalhadores poderão eleger e julgar seus colegas de trabalho para os representarem nas instâncias superiores do novo governo: os hoplitas serão eleitos e julgados por hoplitas, os cavaleiros por cavaleiros, os marinheiros por marinheiros, os arcontes (que detêm a *arkhé* = poder) eleitos diretamente pela comunidade e julgados pelos corregedores, e os corregedores serão eleitos pela comunidade (BENOIT, S/D). Não estaria aqui uma espécie de governo dos conselhos formados inclusive por soldados armados? Quão radical é a democracia proposta pelo velho ateniense! Eleições diretas nas chamadas forças armadas!

Em íntima sintonia com esta ideia exposta no diálogo *Leis* de que não há democracia sem o controle das armas, Marx e Engels defendem na *Mensagem* que “dever-se-á armar imediatamente todo o proletariado, com fuzis, carabinas, canhões e munições” (MARX & ENGELS, S/D, 89). E advertem em seguida: “a nenhum pretexto (o proletariado) entregará as armas; toda a tentativa de desarmamento será rejeitada, caso necessário, pela força das armas” (MARX & ENGELS, S/D, 89). Pode-se perguntar se não haveria algo em comum entre a teoria proposta pelo personagem de Platão, pela *Mensagem* e pelo próprio *O Capital*, de um lado, e a experiência prática dos soviets de operários, soldados e camponeses da Rússia revolucionária, de outro.

Continuemos a analisar a sequência d’*O Capital*. Vimos que há a passagem da instância da circulação para a instância da produção realizada no capítulo IV, não por acaso, como já comentamos, o único capítulo que recebeu um *status* de Seção. A questão que se coloca agora é se isso seria suficiente para o proletariado se emancipar do capital, isto é, se para o proletariado conquistar o poder seria suficiente se organizar o interior das fábricas. Marx indica que não, ao encerrar o capítulo VIII com a seguinte afirmação irônica: “Que grande mudança!” Essa ironia no final do capítulo VIII é muito significativa. Tudo indica que Marx estaria alertando o leitor (a classe operária) que não

basta se organizar no interior dos locais de trabalho para conquistar uma lei estatal que garanta um limite máximo da jornada diária de trabalho. Marx estaria indicando à classe operária que a luta contra o prolongamento desmesurado da jornada de trabalho significa a defesa contra a superexploração, mas não é suficiente para superar a exploração capitalista. Marx estaria defendendo que a classe operária precisa continuar lutando e aprofundando a sua luta. Mas, afinal, aprofundar em que sentido?

A passagem da Seção VI para a Seção VII, última seção do Livro I, pode ajudar a esclarecer esta questão. Se da Seção III até a Seção VI a exposição permaneceu no interior da instância da produção, é na Seção VII que Marx realiza a transição da produção para a circulação, ao tratar sobre a acumulação do capital, processo que exige a venda das mercadorias produzidas a fim de realizar seu valor em dinheiro e, finalmente, transformá-lo novamente em capital, acumulando-o (MARX, 1983, II, 151). No capítulo XXI, primeiro capítulo da Seção VII, Marx mostra que somente compreendendo o processo de acumulação do capital é possível desvelar o segredo da propriedade privada capitalista. Para isso ele lança mão de um exemplo muito simples. Se um capital inicial de 1.000 se apropria anualmente de 200 de mais-valia, em 5 anos ele terá se apropriado do mesmo valor original (MARX, 1983, II, 155). Isto significa que em 5 anos o capitalista poderia comprar uma nova empresa, que não teria um minuto sequer de seu próprio trabalho. A segunda empresa teria sido originada totalmente de trabalho alheio não pago. A propriedade privada capitalista seria, assim, com o passar do tempo, resultado da acumulação de mais-valia, acumulação de trabalho excedente do trabalhador que se transformou em capital. A propriedade privada capitalista vai, desse modo, se apresentando como pura ilusão, uma mera imagem que esconde que ela provém da mais-valia capitalizada produzida pelo trabalho não pago ao trabalhador.

As organizações, quando restritas ao interior da instância da produção, são incapazes de desvelar este segredo da propriedade privada capitalista, por não terem acesso ao processo de reprodução do capital em sua totalidade, mas apenas aos dois momentos iniciais, o primeiro correspondente à compra da força de trabalho, que ocorre na instância da circulação, e o segundo momento, o processo de produção. O último momento do processo de reprodução do capital, que é a venda da mercadoria produzida, que conclui a rotação do capital e possibilita a sua acumulação, permanece inacessível aos organismos estritamente internos às fábricas. Somente a criação de organismos externos às fábricas proporciona as condições para a classe operária passar a controlar toda a produção de um setor, desde as matérias-primas e máquinas, passando pela

produção da mercadoria até a sua venda, processo indispensável para a posterior acumulação do capital.

Ao realizar a transição da instância da produção para a instância da circulação, que ocorre na passagem da Seção VI para a Seção VII do Livro I, não estaria Marx indicando a necessidade de superar o isolamento das organizações internas, os comitês de greve e comitês de fábrica, unificando-as em organismos externos às fábricas?

Se analisarmos a história da Revolução Russa é possível perceber a semelhança entre esta hipótese interpretativa d’*O Capital* e o caminho adotado pelos bolcheviques. Durante mais de uma década os operários, sobretudo aqueles dirigidos pelos bolcheviques, criaram comitês internos às fábricas que serviram, mais tarde, como base de organizações externas, os sovietes, cujo objetivo seria controlar a produção dos setores fundamentais do país, ou seja, servir de órgão máximo do nascente Estado proletário. Nesse sentido, em 25 de maio de 1917, ou seja, meses antes da conquista do poder pelo proletariado russo, Lênin defendia no *Sotsial-Demokrat*, nº 64, que “a única maneira de conjurar a catástrofe (da vida econômica na Rússia) é implantar um controle operário efetivo sobre a produção e distribuição das mercadorias” (LÊNIN, 1976, XXVI, 17-18). Para realizar isso, o líder bolchevique defendia que era necessário “que os comitês de fábrica e oficinas, os sovietes centrais e locais de deputados operários, soldados e camponeses, assim como os sindicatos, tenham direito de participar no controle, e que sejam abertos todos os livros comerciais e bancários para a inspeção” (LÊNIN, 1976, XXVI, 17-18). Dias mais tarde, em 4 de junho, Lênin reafirmava essa posição na edição nº 73 do *Pravda*. Ele dizia que era necessário “garantir que a organização (do controle e a direção), como organização ‘em escala nacional’, seja dirigida pelos sovietes de deputados operários, soldados e camponeses, e não pelos capitalistas (LÊNIN, 1976, XXVI, 110).

Como se vê, o movimento de transição da instância da produção para a instância da circulação exposto na passagem da Seção VI para a VII do Livro I d’*O Capital* foi posto em prática na construção dos comitês de fábrica e dos sovietes no longo processo que durou mais de uma década para a construção das condições subjetivas da Revolução Russa. Os sovietes correspondiam a organismos externos às fábricas que unificavam todo o movimento e garantiam, assim, a unidade necessária aos inúmeros comitês internos às fábricas. A experiência da Revolução Russa ilumina e esclarece o significado da passagem da instância da produção para a instância da circulação realizada entre as seções VI e VII do Livro I d’*O Capital*. Além disso, a experiência da Revolução Russa ilumina,

reforça e sustenta a interpretação d'*O Capital* de Marx segundo a qual a ironia feita no final do capítulo VIII (Que grande mudança!) é uma forma de indicar para a classe operária que, apesar de ser um momento indispensável da construção da dualidade de poder, não basta construir comitês de greve, não basta se organizar internamente às fábricas, não basta conquistar uma lei estatal para limitar o prolongamento desmesurado da jornada de trabalho. De acordo com a teoria programática e revolucionária contida em *O Capital*, embora indispensável, essa luta interna às fábricas corresponde a um momento inicial da luta pela emancipação definitiva dos trabalhadores em relação ao jugo do capital. Esse é o sentido da ironia feita por Marx no final do capítulo VIII. É Marx exercendo o papel de dirigente revolucionário ao instigar a classe trabalhadora a continuar a luta.

Retomando a discussão feita no capítulo XXI, de que, com o passar do tempo, a propriedade privada capitalista não passa de mais-valia capitalizada, permanece a questão de como, afinal, surgiu o capital inicial de 1.000 no nosso exemplo. Este capital inicial teria se originado do trabalho do capitalista e de seus antepassados? No capítulo XXIV do Livro I Marx mostra que o capital se originou por meio de um processo histórico extremamente violento que separou os trabalhadores dos meios de produção (MARX, 1983, II, 262). A violência originária é o princípio que fundamenta não só o Livro I, mas todo o capitalismo (BENOIT, 1996). A violência, apesar de não se manifestar permanentemente, é inseparável do capitalismo desde a sua origem. Assim, a compra e venda da força de trabalho realizada no final do capítulo IV é pacífica apenas na aparência. Ela esconde o fato de que os trabalhadores assalariados somente vendem a sua força de trabalho porque seus ancestrais foram violentamente separados da propriedade dos meios de produção.

Além do mais, Marx afirma que foi a expropriação violenta dos servos medievais que possibilitou o desenvolvimento do mercado interno (MARX, 1983, II, 183) e, conseqüentemente, da mercadoria, uma vez que enquanto servos os trabalhadores não necessitavam ir ao mercado, pois produziam praticamente tudo o que necessitavam para sobreviver. Depois de expropriado da terra e dos demais meios de produção, o novo trabalhador assalariado que sucedeu o servo passou a viver uma situação contrária, não sendo mais capaz de produzir diretamente os bens necessários à sua subsistência, sendo obrigado a ir ao mercado, em primeiro lugar, para vender a única mercadoria que lhe restou, a sua força de trabalho, para depois ter condições de comprar as mercadorias indispensáveis à sua sobrevivência.

Assim, as transações mercantis expostas na Seção I do Livro I *d'O Capital*, composta pelos capítulos I a III, na qual aparecem produtores trocando suas mercadorias, apesar de parecerem o início de toda a exposição do Livro I, revelam-se, agora, como resultado da violência originária, a violência que separou os trabalhadores dos meios de produção e que desenvolveu em larga escala, em consequência dessa separação, a troca de mercadorias. É evidente que há na Seção I a descrição de um processo histórico e lógico do desenvolvimento do dinheiro, mas isso não significa que se trata ali apenas de uma situação pré-capitalista. Depois de chegar ao capítulo XXIV é possível compreender que é preciso descer novamente ao capítulo I e reencontrar a imensa maioria dos trabalhadores que estão submetidos a uma condição enfeitiçada descrita naquele capítulo.

Depois de chegar ao princípio, ao fundamento do capitalismo, após compreender a violência da luta de classes que separou e continua separando os trabalhadores dos meios de produção como sendo a categoria central *d'O Capital*, a categoria que norteia todas as outras, fica claro que não há outra maneira de superar todas as ilusões deste modo de produção a não ser através da própria luta de classes, pelo enfrentamento entre as classes, enfrentamento em torno da extensão da jornada de trabalho (capítulo VIII), da intensidade do trabalho (capítulo XII) e da magnitude do salário (capítulos XVII a XX), todos diretamente relacionados à magnitude da mais-valia, embora estes enfrentamentos representem apenas momentos da construção das condições subjetivas da revolução. Nesse movimento de autodefesa contra a ânsia do capital em extrair maior quantidade de mais-valia possível, a classe trabalhadora vai construindo as suas organizações internas e externas aos locais de trabalho como organismos duais de poder, organismos de um futuro Estado proletário e preparando, dessa maneira, as condições para a expropriação daqueles que expropriaram-na originalmente, a expropriação dos expropriadores, processo que já está em curso desde o século XIX, realizado entre os próprios capitalistas por meio das fusões e incorporações de empresas. Basta mudar a forma da expropriação, basta que a classe trabalhadora assuma o seu papel histórico e substitua aqueles capitalistas que estão expropriando os demais.

Depois de ter compreendido todo o processo, cabe agora realizar o processo que talvez seja o mais difícil: retornar aos trabalhadores enfeitiçados que encontram-se no nível da Seção I do Livro I para contribuir com o seu ascenso, por meio da luta de classes, realizando e, em certa medida, superando o descenso que fez o prisioneiro da célebre Alegoria da Caverna socrática exposta no diálogo *A República*, superando no sentido de que não seria mais realizado enquanto indivíduo, mas como dirigentes dos coros das

festas dionisíacas, aquelas elogiadas pelo velho ateniense no diálogo *Leis* como sendo a melhor forma de educação. Poderíamos comparar as festas dionisíacas às manifestações nas ruas e praças públicas, nas greves, nas ocupações etc. Depois de realizar o ascenso é preciso realizar o descenso para construir uma direção revolucionária em ato. Marx e Platão realizaram isso tanto em teoria como na prática.² O caminho de todos aqueles que buscam a dialética como método de interpretação e ação sobre a realidade não seria o de seguir os exemplos de Marx e Platão?³

² Além de escrever os *Diálogos* que contêm uma proposta de superação da sociedade escravocrata grega e construção de uma sociedade comunista na qual “todos os bens seriam comuns aos amigos”, Platão pôs em prática sua teoria ao influenciar Dion, conselheiro de Dionísio II, de Siracusa, tendo, no entanto, fracassado. Marx, por sua vez, além de escrever *O Capital* ajudou a criar e foi dirigente da Liga dos Comunistas e da Associação Internacional dos Trabalhadores.

³ Sobre as questões organizativas contidas nos Livros II e III d’*O Capital*, ver DILLENBURG, F.F. : NASCIMENTO, C.A. “Uma contribuição à leitura d’*O Capital* de Marx “, In: https://www.ifch.unicamp.br/formulario_cemarx/selecao/2015/trabalhos2015/Fernando%20Frota%20Dillenburg%20e%20Carlos%20Alves%209834.pdf

BIBLIOGRAFIA

BENOIT, Hector. “Sobre a crítica (dialética) de *O capital*”. In: *Revista Crítica Marxista*, nº 3, São Paulo: Brasiliense, 1996.

_____. “Pensando com (ou contra) Marx? Sobre o método dialético de *O Capital*”. In: *Crítica Marxista*, nº 8, São Paulo : Xamã, junho/1999.

_____. *A odisseia dialógica de Platão*. Tese de Livre-Docência, Unicamp, S/D.

LÊNIN, *Obras completas*. Madrid: Akal, 1976.

MARX, K. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

_____. *O Capital: crítica da economia política*. São Paulo : Abril Cultural, 1983.

MARX, K.; ENGELS, F. “Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas”. In: *Karl Marx e Friedrich Engels – Obras escolhidas*. São Paulo: Alga-Ômega, S/D.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martin Claret, 2005.

A DIFERENÇA ENTRE GEMEINSCHAFT, GESELLSCHAFT E VEREIN [COMUNIDADE, SOCIEDADE E ASSOCIAÇÃO] EM MARX

Jadir Antunes

Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)

Resumo: Nosso artigo pretende mostrar a diferença conceitual de dois termos filosóficos distintos empregados por Marx em *O Capital* para se referir às formas econômicas produzidas pela história: *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*. Em nosso artigo, pretendemos mostrar que Marx conhecia bem a diferença terminológica e conceitual destes termos e que para falar da sociedade do futuro empregava um terceiro termo distinto, chamado de *Verein* [clube ou associação].

Palavras-Chave: Karl Marx 1818-1883; Comunismo; Comunidade; Sociedade.

Abstract: Our article intends to show the conceptual difference of two different philosophical terms used by Marx in *The Capital* to refer to the economic forms produced by history: *Gemeinschaft* and *Gesellschaft*. In our article, we intend to show that Marx was well aware of the terminological and conceptual difference of these terms and that to speak of the society of the future he employed a third distinct term called *Verein* [club or association].

Keywords: Karl Marx 1818-1883; Communism; Community; Society.

INTRODUÇÃO

Ferdinand Tonnies (TONNIES, 1922), em sua obra *Gemeinschaft und Gesellschaft*, foi quem mais decididamente ressaltou a presença da oposição entre dois termos conceituais na história do pensamento filosófico ocidental, *Comunidade e Sociedade*, que definiam os modos fundamentais de sociabilidade produzidos historicamente pelo homem. Nosso artigo pretende mostrar a presença destes termos opostos no pensamento de Marx; que Marx conhecia bem a diferença terminológica e conceitual destes termos e que para falar da futura sociedade comunista empregava um terceiro termo distinto, chamado de *Verein* [clube ou associação].

Com o propósito de facilitar a compreensão de nosso problema, estruturaremos nosso artigo do seguinte modo: inicialmente, mostraremos os caracteres genéricos fundamentais de cada um dos conceitos, *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*; em seguida, mostraremos como estes mesmos conceitos aparecem em *O Capital* para, finalmente, explorarmos o significado conceitual do termo *Verein*. Como conclusão, mostraremos que a ideia de que o comunismo estava associado ao termo *Gemeinschaft* e não ao termo

Verein deve-se ao predomínio da versão burocratizada e stalinista de comunismo que se desenvolveu no século XX após a ascensão de Stálin ao poder na Rússia Soviética.

1. SIGNIFICADO GERAL DO TERMO *GEMEINSCHAFT*

Gemeinschaft é um termo que significa comunidade. Comunidade é uma entidade natural cuja causa está na vontade ou propósito da natureza, por isso não pode ser feita nem desfeita conforme a vontade humana. Na *Gemeinschaft*, o Estado é uma grande família, é a família ampliada e a autoridade máxima é o *pater*, uma pessoa individual, viva e sensível.

Na comunidade rege a ausência de igualdade política entre os seus membros, nela os indivíduos são desiguais em direito, capacidade e dignidade. Na comunidade domina a ideia da existência de membros superiores e inferiores: homens e mulheres; senhores e escravos; velhos e jovens; nobres e plebeus; aristocratas e povo; bem-nascidos e mal-nascidos; linhagem divina e linhagem desconhecida. O poder e os cargos públicos, por isso, são distribuídos hierarquicamente segundo a noção de mérito e virtude de seus indivíduos. Na comunidade, os chefes concentram todos os poderes político, militar, civil e religioso, não são eleitos e nem se submetem ao império da Lei – que geralmente não existe. A forma de governo característica da comunidade, por isso, é o despotismo.

Na comunidade o cidadão nunca é uma pessoa abstrata, uma pessoa de direito, com capacidade jurídica e abstraída de seus caracteres individuais ou sociais, o cidadão é sempre um indivíduo concreto e cheio de caracteres pessoais, o cidadão é sempre oriundo das famílias nobres e descendente dos pioneiros da cidade. Escravos, trabalhadores e mulheres nunca são vistos como cidadãos. Na vida comunal, os indivíduos nascem no interior da comunidade e vivem para ela, a comunidade é uma finalidade e os indivíduos são seus instrumentos. Nas formas comunais de vida não existe propriedade privada do indivíduo, nela a propriedade é ora uma propriedade da família, do *pater família*, ou do Estado, a entidade comunitária superior.

Os gregos davam a esta forma de vida comunal o nome de *koinonia* e os alemães o de *Gemeinwesen* ou *Gemeinschaften*. Tanto *koinonia* quanto *gemein* significam comum ou comunidade. Os latinos a chamavam de *communitati* ou *civitatis*.

2. SIGNIFICADO DE *GEMEINSCHAFT* PARA MARX

Nos *Grundrisse*, sempre que se refere às formas antigas e primitivas de sociedade, Marx emprega o termo comunidade [*Gemeinschaft*, *Gemeinwesen*; *Gemeinde*], como no caso em que se refere à comunidade antiga [*alten Gemeinwesen*; *antiken Gemeinwesen*; *die Gemeinwesen der Alten*] (MARX, 1987, p. 157; MEW 42, p. 149), ou como quando se refere às primeiras formas de sociedade familiar e tribais como comunidades em suas diferentes formas [*Gemeinwesen in seinen verschiedenen Formen*] (MARX, 1987, p. 04; MEW 42, p. 20). Para se referir, ainda, a estas formas primitivas familiares e tribais, Marx emprega o termo *genossenschaften*, como quando se refere às formas de produção comunitária familiar ou tribal [*Familie oder Stammgenossenschaften*] (MARX, 1987, p. 23; MEW 42, p. 36).

No *Capital*, Marx se refere a essas formas antigas, tais como a família patriarcal, como uma forma da comunidade primitiva [*naturwüchsigen Gemeinwesens*] (MARX, 1988, p. 81; MEW 23, p. 102), e a antiga comunidade indiana [*altindischen Gemeinwesen*; *altindischen Gemeinde*] (MARX, 1988, pp. 50 e 81; MEW 23, pp. 56 e 102). Nos *Grundrisse*, Marx ainda emprega o termo *Gemeinwesen* quando se refere às antigas comunidades eslavas [*slawischen Gemeinwesen*] (MARX, 1987, p. 23; MEW 42, p. 37).

O termo *Gemeinwesen* é empregado por Marx para referir-se às antigas comunidades primitivas, geralmente aquém do mundo ocidental, onde domina o arcaísmo, o patriarcalismo, o despotismo e a propriedade comunal. Os homens estão ainda presos à sua natureza genérica não desenvolvida e a uma série de tradições costumeiras de caráter natural e imutável.

Os organismos de produção da *Gemeinwesen* são organismos bem mais simples e transparentes que o organismo moderno de produção, pois se baseiam na unidade imediata entre produção e consumo, na baixa divisão social do trabalho e na imaturidade do homem individual. O homem individual ainda continua preso ao cordão umbilical natural da comunidade e ao conjunto dos outros homens do mesmo gênero, da mesma família, tribo, etnia, profissão ou casta, em relações diretas e despóticas de domínio e servidão. O homem comunal vive ainda uma vida de limitação social e espiritual seja em relação consigo mesmo seja em relação com a natureza. O homem comunal vive ainda de maneira primitiva, inocente e infantil, vive como servo de uma crença mística e panteísta da natureza e submetido às mais variadas tradições arcaicas, rurais e patriarcais.

A forma predominante da riqueza da *Gemeinwesen* é a forma diretamente útil, concreta e sensível do valor-de-uso, assim como a forma humana predominante é a forma sensível, singular e concreta. Na *Gemeinwesen* se vive eterna e imutavelmente preso ao costumeiro e natural, seja como sapateiro, pedreiro, ferreiro ou qualquer outra atividade sensível. O homem, por isso, não é ainda uma categoria do pensamento, não foi ainda negado pelas abstrações do intelecto, não é ainda um *Arbeiter*, um trabalhador, mas um ser inteiramente concreto, singular e sensível. O indivíduo é aqui um *Eigentümer*, um proprietário e membro de uma comunidade [*Mitglieder eines Gemeinwesens*]. Contudo, o indivíduo não vive ainda para si mesmo, mas para o engrandecimento de uma entidade maior que ultrapassa a ele, a família e a tribo: a entidade comunitária global [*Gesamtgemeindewesens*] (MARX, 1987, p. 434; MEW 42, p. 384).

3. SIGNIFICADO GERAL DE GESELLSCHAFT

Na *Gesellschaft*, todos os aspectos encontrados na *Gemeinschaft* são negados e substituídos pelos seus contrários. *Gesellschaft* é um termo que significa sociedade. A *Gesellschaft* é uma entidade artificial cuja causa está na vontade dos indivíduos, por isso pode ser feita ou desfeita conforme esta vontade seja maior ou menor. A sociedade é o resultado da reunião dos indivíduos em torno de um contrato ou interesse comum, por isso findo o interesse põe-se fim ao contrato e à sociedade. A sociedade nasce com os indivíduos e vive para eles, por isso os indivíduos são uma finalidade e o Estado é seu instrumento.

Segundo os laços de sociabilidade, domina na sociedade a ideia de que tais laços são o produto do artifício humano, tais como uma união comercial, uma aliança militar e um contrato de compra e venda. Na sociedade domina a abstração das diferenças, a atomização individual e a indiferença natural dos indivíduos entre si. A sociedade está baseada na abstração das diferenças naturais e na ideia de igualdade abstrata entre os indivíduos, os indivíduos são vistos como naturalmente iguais, autônomos e autossuficientes em si mesmos e só se associam com outros homens pela conveniência da associação. Afastada a conveniência, os indivíduos prefeririam uma vida isolada e distante da convivência com outros homens.

Enquanto na *Gemeinschaft* a comunidade predomina sobre o indivíduo e nega a ele o direito e a possibilidade de uma vida privada, na sociedade a liberdade é compreendida como a ausência de impedimentos externos ao livre movimento das

paixões individuais. Ser livre é não ser impedido de realizar os prazeres, os desejos, a libido, a vontade e as paixões individuais e privadas. Ser livre é não estar impedido por nada nem por ninguém de executar livremente as forças individuais e privadas para o trabalho, o comércio, o ganho, a acumulação, a riqueza e a ciência.

Na sociedade rege a ideia de que o Estado surge como produto da vontade e do interesse dos indivíduos e para garantir certos direitos individuais naturais que são anteriores ao próprio Estado. O Estado é uma máquina burocrática e administrativa feita pelas mãos e cérebros do homem que não visa à virtude e à excelência, mas à liberdade, à propriedade, à prosperidade, à felicidade e ao bem estar dos indivíduos na sua vida privada.

Segundo o conceito de cidadão, na sociedade o cidadão é sempre uma pessoa privada e abstrata, uma pessoa jurídica, com direitos regulados e garantidos pela lei. O cidadão é uma pessoa de direito abstraída de qualquer traço ou caráter pessoal e natural. O cidadão não é este ou aquele nem possui este ou aquele caráter. O cidadão é sempre uma pessoa privada igual, indeterminada e impessoal.

A esta forma de associação, os gregos davam os nomes de *symmachia*, *nomikon*, *homologia* ou *synthêkê*, que podem ser traduzidos por aliança, convenção ou contrato [que liga dois ou mais indivíduos ou Estados], ou por acordo [de submissão entre dois desiguais; entre o cidadão e a cidade; ou o cidadão e as leis; entre dois Estados]. Os alemães dão a ela o nome de *Gesellschaft*. *Gesellschaft* geralmente é empregado com o significado de companhia [*Gesell* = companheiro], especialmente no sentido comercial do termo. Os latinos a chamavam de *Societās* e os ingleses a chamam de *Society*, ambos com o sentido de associação, liga, coalizão ou aliança. Na língua latina *Gesellschaft* tem o sentido negativo de *turba* ou *multitudo* [multidão]. A *Gesellschaft* seria, assim, a forma de associação própria da turba e da multidão – daqueles indivíduos privados e atomizados que são a pura diferença e não possuem nada em comum.

4. SIGNIFICADO DE *GESELLSCHAFT* PARA MARX

Nos *Grundrisse*, sempre que se refere à sociedade moderna Marx emprega o termo *Gesellschaft*, como quando se refere diretamente à sociedade burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*], à moderna sociedade burguesa [*moderne bürgerliche Gesellschaft*], sociedade moderna [*moderne Gesellschaft*], sociedade moderna industrial [*modernen industriellen Gesellschaft*] e sociedade da livre concorrência [*Gesellschaft der freien*

Konkurrenz] (MARX, 1987, Introdução e Capítulo do Dinheiro; MEW 42). Nos *Grundrisse*, o termo sociedade é empregado ainda para referir-se à Idade Média e ao feudalismo, como as formas de sociedade feudal [*feudalen Gesellschaftsformen*] (MARX, 1987, p. 03; MEW 42, p. 19), e ao caso dos judeus que habitam os poros da sociedade polonesa [*polnischen Gesellschaft*] (MARX, 1988, p. 75; MEW 23, p. 93).

No *Capital*, o termo sociedade é empregado para referir-se diretamente à sociedade capitalista [*kapitalistischen Gesellschaft*] (MARX, 1988, p. 51; MEW 23, p. 58), ou então para referir-se à sociedade de produtores de mercadorias [*Gesellschaft von Warenproduzenten*] (MARX, 1988, p. 50; MEW 23, p. 56). No *Capital*, o termo sociedade é empregado ainda para se referir à sociedade grega [*griechische Gesellschaft*] (MARX, 1988, p. 62; MEW 23, p. 74).

O termo *Gesellschaft* é empregado por Marx, como podemos ver, todas as vezes em que se refere às sociedades ocidentais já desenvolvidas historicamente, tais como Grécia e Roma antigas, a Idade Média e a sociedade moderna capitalista. Estas sociedades são concebidas, especialmente a sociedade moderna, como sociedades cujos membros se ligam a ela exteriormente, através dos laços da troca. São sociedades cujos laços de sociabilidade são invisíveis e inconscientes, são *nexus rerum* (MARX, 1987, p. 157; MEW 42, p. 149), são laços sociais abstratos e genéricos, são laços metálicos estranhados e fora de controle dos produtores diretos da riqueza, passando pelas costas e acima da cabeça dos produtores como relações entre coisas e categorias abstratas do pensamento, como *Gedankendingen*.

Como percebe Marx, a *Gesellschaft* é uma forma de sociedade onde já predomina a forma privada de propriedade, a individualidade abstrata fundada nesta propriedade, a ausência e o desprendimento de laços comunitários naturais e a livre concorrência entre os indivíduos. O homem aqui já vive como homem individual e atomizado em suas relações com os outros homens do mesmo gênero. Suas relações sociais são relações abstratas, impessoais e interesseiras. Cada um dos indivíduos desta sociedade serve apenas como simples meio para a consecução dos fins gerais privados e iguais. Ainda que cada um à sua maneira, todos os indivíduos perseguem os mesmos fins gerais, abstratos e iguais: o ganho e o enriquecimento material pessoal. A comunidade real destes homens é, por isso, carregada no bolso individual de cada um. É com esta comunidade reificada que os homens se relacionam como homens socializados. A forma predominante da riqueza da *Gesellschaft* é, por isso, a forma abstrata, não útil e genérica do dinheiro, assim como a forma humana predominante é a forma da pessoa abstrata, genérica e social.

Na *Gesellschaft* não se vive a singularidade e o sensível, não se vive como pedreiro, sapateiro ou carpinteiro, como na *Gemeinschaft*, mas como homem genérico e abstrato, como vendedor, comprador ou trabalhador assalariado. O homem já não é mais um ser singular e sensível, mas sim, uma categoria do pensamento, uma *Gedankendingen*, um ser já esvaziado e negado pelas abstrações do intelecto e do progresso material. O homem já é uma categoria econômica e jurídica, já é uma pessoa, um ente universal e abstrato que vive apenas para si mesmo, para seu próprio engrandecimento material. A *Gesellschaft*, por isso, é o mundo da personalidade universal e abstrata do direito e da pessoa jurídica. O cristianismo, pelo seu culto do homem abstrato, surge, por isso, como a religião oficial desta sociedade.

5. SIGNIFICADO DE *VEREIN* PARA MARX

O termo *Verein* deve ser traduzido como clube ou associação e aparece no final do primeiro capítulo do Livro Primeiro de *O Capital*, onde Marx, após criticar o fetiche da mercadoria fala da hipotética sociedade do futuro.

Como diz ele ali (MARX, 1988, p. 75; MEW 23, p. 92):

Imaginemos, finalmente, para variar, uma associação de homens livres [*einen Verein freier Menschen*], que trabalham com meios de produção comunais [*gemeinschaftlichen Produktionsmitteln*] e despendem suas numerosas forças de trabalho individuais conscientemente como uma única força social de trabalho.

Nessa imaginária sociedade do futuro, os produtores livremente associados tomam em suas mãos todas as decisões relacionadas à produção material: o que, quanto, como e para quem produzir. Os produtores regulam conscientemente, sensivelmente, através de um plano coletivo, quais ramos da produção serão desenvolvidos e quais necessidades sociais serão atendidas. O produto não será uma mercadoria e não haverá, portanto, o desdobramento dilacerante entre valor-de-uso e valor, produção e mercado, mercadoria e dinheiro, concreto e abstrato, sensível e suprassensível e assim por diante. A produção será, desse modo, ligada diretamente ao consumo sem a mediação tortuosa do ente mercado.

Como diz Marx (MARX, 1988, p. 75; MEW 23, p. 93):

O produto total da associação [*des Vereins*] é um produto social. Parte desse produto serve novamente como meio de produção. Ele permanece social, mas parte é consumida pelos membros desta associação [*den Vereinsglieder*] como meios de subsistência. Por isso, tem de ser distribuída entre eles.

Nessas condições de produção, nenhum abalo pode ocorrer à produção decorrente de uma produção desmedida de riqueza. A abundância de produtos é antes, muito mais, sinônimo de riqueza e bem-estar social que miséria e sofrimento para os produtores diretos. Essa distribuição da riqueza coletiva não adquire nenhum caráter metafísico e enigmático, porque ela não se define mais a partir das relações de valor. Essa distribuição não se realiza como um *quiproquó* por trás da consciência e dos sentidos dos produtores, ela agora se realiza sob uma forma histórica superior nada complicada e tortuosa. Os próprios produtores a regulam previamente. “*O modo dessa distribuição variará com a espécie particular do próprio organismo social de produção e o correspondente nível de desenvolvimento histórico dos produtores*”, diz Marx (MARX, 1988, p. 75; MEW 23, p. 93).

Sob as relações de produção capitalista, os produtos se distribuem entre os diferentes produtores diretos regulados pelo valor da força de trabalho de cada produtor. Isto é: na sociedade capitalista, o produtor direto recebe ao final da produção apenas o equivalente ao valor de sua força de trabalho. O excedente pertence ao patrão. Numa sociedade de produtores livremente associados, este excedente pertenceria à sociedade.

No mundo da mercadoria, o poder de distribuir as diversas capacidades produtivas entre os distintos ramos da produção pertence ao capitalista. Numa sociedade de produtores livremente associados, esse poder pertenceria ao trabalhador coletivo. Nessa sociedade, a totalidade da força de trabalho disponível seria distribuída entre os vários ramos da produção, segundo as necessidades previamente vividas e sensivelmente conhecidas da sociedade.

Na sociedade capitalista, o tempo dedicado ao trabalho é regulado pela duração da jornada de trabalho, e esta é regulada por leis que o trabalhador não controla. Na hipotética sociedade planejada do futuro, o tempo de trabalho dedicado por cada trabalhador individual seria determinado pela soma das necessidades gerais da sociedade. Como diz Marx, “*sua distribuição socialmente planejada regula a proporção correta das diferentes funções de trabalho conforme as diversas necessidades*” (MARX, 1988, p. 75; MEW 23, p. 93).

Na sociedade capitalista, a participação do trabalhador nos frutos do trabalho está determinada pelo tempo de trabalho que custa manter vivo este trabalhador e não pela duração da jornada de trabalho. Numa sociedade de livres produtores associados, essa participação seria regulada pela duração da jornada diária de trabalho. Como diz Marx, nessa sociedade, “*o tempo de trabalho serve simultaneamente de medida da participação*

individual dos produtores no trabalho comum e, por isso, também na parte a ser consumida individualmente no produto comum” (MARX, 1988, p. 75; MEW 23, p. 93). Por isso, nessa forma comunitária de sociedade, “*as relações sociais dos homens com seus trabalhos e seus produtos de trabalho continuam aqui transparentemente simples tanto na produção quanto na distribuição*” (MARX, 1988, p. 75; MEW 23, p. 93).

Nesse novo mundo não haverá mais a predominância do tempo de *chronos*, mas sim, o tempo de *kairós*. O tempo como medida do valor da riqueza será totalmente abolido, pois agora o único valor determinante da riqueza será seu valor-de-uso, pois o valor de uso da riqueza não mantém nenhuma relação com a duração do tempo que custa para ser produzido, pois o valor-de-uso de um produto é sempre o mesmo, custando mais ou menos trabalho.

Os valores de uso neste novo mundo terão seu tempo de produção medido pelo tempo do artista, pelo tempo que custa para produzir a melhor e mais bela obra de arte produzida pelas mãos humanas. O frenesi e a tortura da pressa e da rapidez, próprias do mundo de *chronos* e da mercadoria, serão, por isso, totalmente abolidos nesse novo mundo.

Nesse novo mundo se viverá, então, o tempo de *kairós*, o tempo próprio da vida e da experiência dos sentidos, o tempo da imaginação, da arte e da poesia. A esse novo mundo, Marx dá o nome de associação de homens livres [*Verein freier Menschen*]. *Verein* é um termo que pode ser traduzido por clube ou associação. É importante observar que Marx não se refere a essa sociedade do futuro com os termos *Gesellschaft*, sociedade, ou *Gemeinschaft*, *Gemeinde* e *Gemeinwesen*, comunidade.

A futura associação de homens livres não seria nem uma *Gesellschaft* moderna nem uma *Gemeinwesen* antiga, uma *koinonia*, mas uma forma inteiramente nova e revolucionária: *einen Verein freier Menschen*. Na *Verein* do futuro os homens trabalhariam com meios de produção comunais e disporiam de suas forças de trabalho individuais conscientemente como uma única e mesma força social de trabalho. O produto total desta *Verein* seria um produto social [*gesellschaftliches Produkt*]. Parte deste produto seria consumida como meio de produção e parte seria consumida como meio de subsistência por seus *Vereinsglieder*, os membros conscientemente associados deste clube social do futuro.

Marx não afirma, nem mesmo insinua, que a forma social do futuro seria resultado de uma mistura, ou de uma síntese intelectual, mística e dialética, entre a *Gemeinwesen* antiga e a *Gesellschaft* moderna. Nos *Grundrisse* Marx já alertara sobre seu repúdio ao

método de se resolver os problemas da história humana à maneira de Proudhon, resolvendo-os na forma de uma Mitologia, ou de uma Filosofia da História (MARX, 1987, p. 04; MEW 42, p. 20). Mas já é possível perceber, porém, os traços gerais próprios e únicos desta sociedade do futuro.

É possível ver que os membros individuais desta *Verein* não são membros abstratos e totalmente desprovidos de laços comunitários e cooperativos entre si, não são agentes presos a laços patriarcais e naturais despóticos, eternos e imutáveis entre si, não vivem uma vida de adoração e panteísmo místico com a natureza, não vivem presos a ela como sujeitos infantis e imaturos. Nesta *Verein* do futuro, é possível ver que os indivíduos não vivem relações de dominação diretamente pessoais e despóticas como na *Gemeiwesen* nem relações sociais genéricas, abstratas e impessoais como na *Gesellschaft* moderna.

Os membros individuais desta *Verein* do futuro não são agentes inconscientes realizadores de metas que não sejam as suas próprias, mas sujeitos livres e conscientes que se associam espontaneamente para realizar os mais diversos e variados fins concretos, sensíveis, produtivos e artísticos imanentes ao existir diferente, plural e múltiplo do ente humano. A *Verein* é uma associação humana que mais do que pretender viver a vida simplesmente pretende viver a vida enquanto homem.

CONCLUSÃO

Como podemos ver, para Marx o comunismo do futuro não seria nem uma *Gemeinschaft* nem uma *Gesellschaft* mas uma *Verein*, um clube ou associação de homens livres [*einen Verein freier Menschen*], cuja finalidade seria o gozo e o desfrute prazeroso da vida.

A ideia de que o comunismo do futuro seria uma única e imensa *Gemeinschaft* não pode ser encontrada em nenhum dos textos de Marx, o qual, inclusive, nunca define com precisão o que seria este comunismo do futuro. O modelo da *Gemeinschaft* seria a forma predominante daquilo que Marx chamava de comunismo primitivo – encontrada ainda em todas as formas de sociedade pré-capitalistas, especialmente nas não europeias, como as sociedades russa, indiana e oriental.

A ideia de que o comunismo do futuro seria uma grande *Gemeinschaft* tem origem no stalinismo e na série de revoluções anticapitalistas surgidas na Ásia e no Oriente no século XX – especialmente na Rússia e na China. Nestes países já predominavam, antes

ainda da revolução, estruturas arcaicas de produção e políticas típicas do modelo comunitarista, como no caso do czarismo russo, que se mantiveram em pé mesmo após a revolução, tais como a diferenciação e a hierarquização das funções, a ausência de liberdades individuais e democráticas e a predominância das estruturas burocráticas e despóticas de poder sobre a vida dos indivíduos.

A associação dessas revoluções e de suas estruturas totalitárias de poder com o marxismo de Marx, o fim dos direitos políticos, das liberdades individuais, da diversidade da vida e da imposição de um modo igualitarista, e comunitarista, para todos os indivíduos não encontra nenhuma sustentação nos textos de Marx.

Tal associação foi produto dos interesses ideológicos daquelas camadas parasitárias e burocráticas que se instalaram no poder após as revoluções. Estas camadas viam no marxismo, num marxismo dogmático e doutrinário produzido por estas próprias camadas, o modelo teórico mais adequado a uma justificação filosófica daqueles regimes totalitários.

Esta associação do comunismo com aqueles regimes, e com a ideia de que o marxismo seria uma variante moderna e desenvolvida daqueles velhos ideais totalitários produzidos pelos teóricos do modelo comunitarista, modelo que poderia ser mais eficiente em certos aspectos técnicos e econômicos, porém, à custa de um importante valor conquistado pela história europeia, o valor da subjetividade, da liberdade e da individualidade humana, fez com que a grande maioria da intelectualidade esclarecida europeia e americana rejeitasse o marxismo como o diabo rejeitaria a figura da cruz.

Marx nunca defendeu o modelo comunitarista como o modelo típico do comunismo do futuro. Sua ideia de comunismo se assemelhava à ideia da existência de uma incontável quantidade de clubes e associações [produtivas, esportivas, artísticas e culturais] formados por indivíduos livres e esclarecidos, que entrariam e sairiam dessa associação como quem entra e sai livremente de um clube. Seria nessas mais variadas formas de associação, nessas múltiplas e incontáveis *Vereins*, que os homens do futuro produziram e viveriam suas vidas em toda a sua plenitude e concretude possíveis.

BIBLIOGRAFIA

MARX, Karl. *Grundrisse: Elementos Fundamentales para la crítica de la Economía Política* [borrador 1857-58]. Volume I. 15ª edição. México: 1987. MEW – Marx Engels Werke - Band 42. Berlim: Dietz Verlag, 1983.

_____. *O Capital: crítica da economia política. Livro I. Volume I.* Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 3ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. *MEW – Marx Engels Werke – Band 23.* Berlim: Dietz Verlag, 1962.

TONNIES, Ferdinand. *Gemeinschaft und Gesellschaft.* Berlim: Karl Curtius, 1922.

HISTÓRIA E EMANCIPAÇÃO NO MARX TARDÍO (1871 – 1883)

Pedro Leão da Costa Neto*

Universidade Tuiúti do Paraná (UTP)

Resumo: O presente artigo representa uma tentativa de problematizar a concepção de História e Emancipação Humana presente no último período da produção teórica de Marx, que aqui nomearemos de Marx Tardio (1871-1883) – período que se inicia com a derrota da Comuna de Paris e se estende até a morte de Marx. Esta produção, constituída de pequenos artigos, notas de leitura e uma importante correspondência, se caracteriza, na sua grande maioria, por escritos que permaneceram inéditos durante a vida do autor e que foram publicados apenas postumamente; destaca-se por um particular interesse pelos destinos do movimento operário, pelas análises das sociedades pré-capitalistas e a questão de uma eventual pluralidade das vias históricas de desenvolvimento. A análise destes textos permite reconstruir a imagem de um Marx crítico antecipado de diferentes leituras fatalistas e evolucionistas da sua obra.

Palavras-Chave: Karl Marx, Marx Tardio, Teoria da História, Emancipação Humana Sociedades Pré-Capitalistas

Abstract: The present article represents an attempt to problematize the conception of History and Human Emancipation present in the last period of the theoretical production of Marx, that we will name here of Late Marx (1871-1883) - period that begins with the defeat of the Paris Commune and extends to the death of Marx. This production, consisting of small articles, excerpt notebooks and an important correspondence, is characterized, for the most part, by writings that remained unpublished during the life of the author and which were only published posthumously; it stands out because of a particular interest in the destinies of the labour movement, in the analyzes of pre-capitalist societies, and in the question of a possible plurality of historical development paths. The analysis of these texts allows us to reconstruct the image of a critical Marx anticipated of different fatalistic and evolutionary readings of his work.

Keywords: Karl Marx, Late Marx, Theory of History, Human Emancipation, Pre-Capitalist Societies

O objetivo do presente artigo é oferecer algumas indicações da eventual existência de duas diferentes concepções de História e Emancipação humana no interior da obra de Marx. Identificamos estas duas concepções com dois distintos períodos: o primeiro entre 1845 – 1857/1867 (entre a redação de *A Ideologia Alemã*, passando pelos *Grundrisse*, até a primeira edição de *O Capital*) e o segundo entre

* Professor do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Tuiuti do Paraná e do Curso de História da UTP. Doutor em Filosofia pela Universidade de Varsóvia.

1871 – 1883, que chamaremos de Marx Tardío⁴ – período que se inicia com a derrota da Comuna de Paris e se estende até a morte de Marx.

1. A DIALÉTICA ENTRE FORÇAS PRODUTIVAS E RELAÇÕES DE PRODUÇÃO E A EMANCIPAÇÃO HUMANA.

Momento 1: *A burguesia desempenhou na História um papel eminentemente revolucionário* (1845 – 1857/1867)

Desde a sua gênese, a problemática da Emancipação na concepção materialista da história esteve associada à problemática do pleno desenvolvimento das forças produtivas, como fator decisivo do progresso histórico e condição necessária para a revolução social. Em uma passagem clássica de *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels já delineavam, claramente, esta ideia:

Esse “*estranhamento*” (*Entfremdung*) para nos expressarmos em termos compreensíveis aos filósofos, só pode ser supra-sumido caso se parta de duas premissas *práticas*. A fim de que se converta em um poder “insuportável”, quer dizer, em um poder contra o qual se revoluciona, é necessário que engendre uma massa da humanidade como absolutamente “sem posses” e, ao mesmo tempo, em contradição com um mundo de riquezas e de educação existente, o que pressupõe, em ambos os casos, um grande incremento da força produtiva, um alto grau de seu desenvolvimento... E por outro lado, esse desenvolvimento das forças de produção (com o qual já está dada, ao mesmo tempo, uma existência empírica disponível em um plano *histórico-universal*, e não na existência puramente local dos homens) constitui, também, uma premissa prática absolutamente necessária, porque sem ela apenas a *escassez* se generalizaria e, portanto, com a *precariedade*, começaria de novo a luta pelo indispensável, e toda a velha merda anterior viria a se estabelecer.⁵ (MARX & ENGELS, 2007, 57-58)

Esta mesma ideia aparecerá ainda em diferentes passagens dessa mesma obra:

Enquanto as forças de produção não estejam ainda suficientemente desenvolvidas para tornar supérflua a concorrência [...] as classes dominadas se proporem ao impossível caso tivessem a “vontade” de abolir a concorrência e com ela o Estado e a lei. Ademais, antes que as

⁴ Para uma caracterização geral deste período teórico da obra de Marx, de seus aspectos teóricos e políticos, e de sua eventual particularidade, tomamos a liberdade de remeter a um nosso artigo (DA COSTA NETO, 2003, 80 – 95). Para as dificuldades que oferecem a análise dos textos políticos deste período (HOLÓWKA, 1985, 129-139)

⁵ Marcelo Backes, o autor da tradução brasileira, opta por traduzir o conceito *Entfremdung* por *estranhamento*, como sabemos, outros preferem utilizar o conceito *alienação* – como o autor do presente texto. Para evitarmos eventuais confusões mantivemos a tradução original. É importante, aqui, lembrar que esta passagem foi utilizada, em diferentes ocasiões, para argumentar que a Rússia em 1917 não preenchia as condições necessárias para a realização de uma Revolução Socialista. (SCHAFF, 1983, 49ss; LIEHM, 1974, 77, 113-114).

relações que têm de produzi-la alcancem o desenvolvimento necessário, essa “vontade” apenas nasce na imaginação do ideólogo. (MARX & ENGELS, 2007, 370).

E, no mesmo sentido:

(...) A propriedade privada é uma forma de intercâmbio que corresponde necessariamente a certas fases de desenvolvimento das forças de produção, que não pode ser descartada nem prescindida para passar à produção direta da vida material, enquanto não se hajam criado forças de produção para as quais a propriedade privada represente um obstáculo e um freio. (MARX & ENGELS, 2007, 399).

Como sabemos, Marx e Engels retornaram, em diferentes momentos e em passagens decisivas de suas obras, a esta concepção da dialética de identidade e contradição entre forças produtivas e relações de produção como o princípio dinâmico do processo histórico, bem como da relação indissociável entre desenvolvimento das forças produtivas e Emancipação humana.⁶

No *Manifesto Comunista*, em particular em sua primeira parte, “Burgueses e Proletários”, Marx e Engels traçam, em linhas gerais, de uma forma entusiástica, uma síntese do desenvolvimento histórico da sociedade burguesa, desde o seu início, com a dissolução do mundo feudal, passando pela criação da grande indústria, pela constituição do mercado mundial até chegar ao momento de seu ocaso, representado pela formação do proletariado. Processo este concebido como sendo inevitável:

O progresso da indústria, de que a burguesia é agente passivo e involuntário, substitui o isolamento dos operários, resultante da competição, por sua união revolucionária resultante da associação. Assim, o desenvolvimento da grande indústria retira dos pés da burguesia a própria bases sobre a qual ela assentou o seu regime de produção e de apropriação dos produtos. A burguesia produz, sobretudo, seus próprios coveiros. Seu declínio e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis. (MARX & ENGELS, 1988, 51)

É no interior desta concepção de história, que acabamos de descrever, que devem ser compreendidas as diferentes posições tomadas por Marx e Engels, no final dos anos 1840 e início da década de 1850, sobre o caráter eminentemente progressivo e civilizatório da expansão colonial nos diversos continentes. As análises mais articuladas e sistemáticas sobre a expansão colonialista, que podemos encontrar nas obras de Marx e Engels desses anos, são os importantes artigos de Marx e a correspondência entre Engels e Marx sobre a colonização inglesa na Índia.

Marx destaca que a Inglaterra, ao lado de sua missão destrutiva, desempenhou igualmente uma missão regeneradora, cabendo a ela lançar as bases materiais da

⁶ Como sabemos, a elaboração canônica desta ideia encontra-se desenvolvida no Prefácio de 1859 a *Para a Crítica da Economia Política* (MARX, 1974, 135-136).

sociedade ocidental na Ásia. Após retomar a análise dos efeitos devastadores e aterrorizadores da introdução da indústria inglesa na Índia, Marx afirma que estes efeitos são os resultados orgânicos e indissociáveis do desenvolvimento do Modo de Produção Capitalista e concluí afirmando:

O período burguês da história está chamado a lançar as bases materiais de um mundo novo; a desenvolver, por um lado, o intercâmbio universal, baseado na dependência mútua do gênero humano, e os meios para realizar esse intercâmbio; e, por outro lado, desenvolver as forças produtivas dos homens e transformar a produção científica em um domínio sobre as forças da natureza. A indústria e o comércio vão criando essas condições de um mundo novo do mesmo modo como as revoluções geológicas criaram a superfície da Terra. E só quando uma grande revolução social se apropriar das conquistas da época burguesa, o mercado mundial e as modernas forças produtivas, submetendo-as ao controle comum dos povos mais avançados, só então o progresso humano deixará de parecer a esse terrível ídolo pagão que só queria beber o néctar no crânio do sacrificado. (MARX, 1980, 511-512)

Apenas alguns anos depois, no interior de uma conjuntura marcada por uma crise econômica (1856-1858) e pela expectativa da vitória iminente da revolução, nos deparamos com uma outra série de escritos históricos onde essa concepção teleológica está igualmente presente. Talvez seja no emblemático discurso pronunciado por Marx em 1856, no aniversário do jornal cartista *People's Paper*, onde essas ideias estão expostas de maneira mais clara e expressiva:

Hoje em dia, tudo parece levar em seu seio sua própria contradição. Observamos que as máquinas, dotadas de maravilhosas propriedades de reduzir e tornar mais frutíferos o trabalho humano, provocam a fome e o esgotamento do trabalhador. As fontes de riqueza recém-descobertas se convertem, por obra de uma estranha magia, em fonte de privações. Os triunfos da técnica parecem ter sido adquiridos à custa das qualidades morais. O domínio do homem sobre a natureza é cada vez maior; porém, ao mesmo tempo, o homem se converte em escravo de outros homens ou de sua própria infâmia. Até a pura luz da ciência parece não poder brilhar mais que sobre o fundo tenebroso da ignorância. Todos nossos inventos e nosso progresso parecem dotar de vida intelectual as forças materiais, enquanto reduzem a vida humana ao nível de uma força material bruta. Este antagonismo entre a indústria moderna e a ciência, por um lado, e a miséria e a decadência, por outro; este antagonismo entre as forças produtivas e as relações sociais de nossa época é um fato palpável, irresistível e incontroverso. Alguns partidos podem lamentar este fato; outros podem querer desfazer-se dos progressos modernos da técnica de forma a se verem livres dos conflitos atuais; outros podem imaginar que este notável progresso industrial deve complementar-se com uma regressão política igualmente notável. Pelo que se refere a nós, não nos enganamos a respeito da natureza deste espírito maligno que se manifesta constantemente em todas as contradições que acabamos de assinalar. Sabemos que para fazer funcionar as novas forças da sociedade se necessita unicamente que

estas passem para as mãos de novos homens, e que tais novos homens são os operários. (MARX, 1980, 514).

Em diferentes escritos posteriores como os *Grundrisse* (MARX, 1980), o já citado Prefácio de 1859 (MARX, 1974) e também em diferentes passagens de *O Capital*, Marx reafirma e desenvolve diferentes aspectos desta concepção que estamos analisando.

Outro aspecto, importante, que fica manifesto em muitos dos textos, até aqui citados, é a concepção – relativamente – homogênea do desenvolvimento histórico, ou seja, que os países menos desenvolvidos tenderiam a repetir o caminho trilhado pelo mais desenvolvido:

Na verdade, não se trata do grau maior ou menor de desenvolvimento dos antagonismos sociais decorrentes das leis naturais da produção capitalista. Trata-se dessas próprias leis, dessas tendências que atuam e se impõem com férrea necessidade. O país industrialmente mais desenvolvido não faz mais do que mostrar ao menos desenvolvido a imagem de seu próprio futuro. (MARX, 2013, 78)

Antes de passarmos a um outro grupo de textos de Marx, vejamos como Marx trata, no Capítulo XXIV, “A Assim chamada Acumulação Primitiva”, alguns desses problemas:

Na história da acumulação primitiva, o que faz época são todos os revolucionamentos que servem de alavanca à classe capitalista em formação, mas, acima de tudo, os momentos em que grandes massas humanas são despojadas súbita e violentamente de seus meios de subsistência e lançadas no mercado de trabalho como proletários absolutamente livres. A expropriação da terra que antes pertencia ao produtor rural, ao camponês, constitui a base de todo o processo. Sua história assume tonalidades distintas nos diversos países e percorre as várias fases em sucessão diversa e em diferentes épocas históricas. Apenas na Inglaterra, e por isso tomamos esse país como exemplo, tal expropriação se apresenta em sua forma clássica. (MARX, 2013, 787-788).

Entretanto, na tradução francesa de 1875, no Capítulo XXIV, no final do item “O segredo da Acumulação Primitiva”, Marx introduz uma modificação na redação do final deste mesmo parágrafo, relativizando o seu caráter fatalista:

[Na edição francesa, no lugar das três últimas frases, lê-se:] Essa expropriação só se realizou de maneira radical na Inglaterra: por isso, esse país desempenhará o papel principal em nosso esboço. Mas todos os outros países da Europa ocidental percorreram o mesmo caminho, ainda que, segundo o meio, ele mude de coloração local, ou se restrinja a um círculo mais estreito, ou apresente um caráter menos pronunciado, ou siga uma ordem de sucessão diferente”. [Karl Marx, *Le Capital*, cit., p. 315. (N. T.)] (MARX, 2013, 788).

Qual o significado desta mudança? O que teria levado Marx a reescrever esta passagem? É essa e outras questões que tentaremos responder na sequência.

Momento 2: *A história do capitalismo não é mais que uma história de antagonismos, de crises, de conflitos, de desastres.*

Antes de passarmos à análise dos escritos de Marx do período 1871 – 1883⁷, seria importante tecermos algumas considerações históricas, para melhor situá-los no interior da sua obra.

Os anos que antecederam ao nosso período foram marcados, por um lado, pelos sucessivos reveses e derrotas do movimento operário e revolucionário, pela derrota da revolução europeia em 1848 - 1849, pelos desdobramentos pacíficos da crise econômica de 1856-1858, na qual Marx e Engels depositavam grandes esperanças em um desenlace revolucionário, pela Guerra franco-prussiana, seguida da derrota da Comuna de Paris e do consecutivo massacre dos comunardos durante a semana sangrenta, pelas lutas internas na Associação Internacional dos Trabalhadores e a transferência de seu Conselho Geral para os EUA, pela sua sucessiva dissolução, e, por fim, pelos destinos tomados pelo movimento operário em alguns países do continente europeu. Por outro lado, os estudos etnográficos, a inesperada recepção de sua obra na Rússia, que será o primeiro país a traduzir e publicar *O Capital*⁸, indicam que Marx parece, gradualmente, distanciar-se tanto das suas observações de conteúdo muitas vezes apologético, sobre o caráter eminentemente revolucionário desempenhado pela burguesia e do progresso que representariam as diferentes aventuras coloniais, como da sua concepção da iminência de uma revolução (BASSO, 1983, 199-215; ROSDOLSKY, 1980, 188).

Ao contrário, Marx, agora, passará a acentuar o caráter violento do capitalismo e de suas aventuras coloniais, como também passará a ter uma análise mais positiva de formas de produção pré-capitalistas (KRADER, 1988). Em seus escritos da segunda metade da década de 1870 e início dos anos 1880, Marx se distancia claramente das

⁷ É importante destacar que o marxista japonês Tomonaga Tairako também se interrogou sobre a possibilidade da existência de uma ruptura teórica nos últimos anos de vida de Marx, a partir de uma análise sistemática de diferentes Cadernos de notas, em parte inéditos, dedicados à química agrária e geologia, às comunidades primitivas e questões antropológicas, ao colonialismo e, em particular, os extratos de leitura de 1868 dedicados à análise de George Ludwig von Maurer sobre as Instituições germânicas antigas (SASAKI e SAITO, 2013, 257). Outra análise que acentua a evolução da obra de Marx no período após a publicação da primeira edição de *O Capital* é a de Enrique Dussel, que ao lado do fracasso da Comuna de Paris e de uma sensibilidade ao problema camponês (anteriormente inexistente em suas obras), parece atribuir um papel decisivo aos contatos de Marx com os intelectuais russos, “*intelectuais da periferia*” (DUSSEL, 1990, 243 – 261). Acreditamos que essas interpretações são, em grande parte, complementares à que procuramos desenvolver neste artigo.

⁸ Um importante documento das relações entre Marx com os intelectuais e revolucionários russos, e dos trabalhos para a tradução de *O Capital*, nos é dado pela sua correspondência com Nikolái Danielson entre 1868 e 1883 (MARX, DANIELSON e ENGELS, 1981).

análises anteriores sobre a colonização da Índia. Agora, não mais a identificará como um progresso histórico, como também não mais julgará a dissolução da propriedade comunal – e a sua conseqüente substituição pela propriedade privada da terra – como um “progresso tão ansiado”, ou seja, uma verdadeira revolução social, como julgava em seus escritos sobre a Índia do início da década de 1850. Ao contrário, passará agora, por exemplo, a criticá-la contundentemente, como, por exemplo, no terceiro rascunho de sua Carta a Vera Zaslitch:

No tocante às Índias Orientais, por exemplo, todo o mundo, salvo Sir H. Maine e outros da mesma índole, sabe que ali (na Índia) a supressão da propriedade comum da terra não foi mais que um ato de vandalismo inglês, que empurrava a população autóctone não para a frente senão para atrás. (MARX & ENGELS, 1980, 48).⁹

São justamente os Rascunhos e a Carta a Vera Zaslitch, ao lado da sua Carta à Redação de *Otiechestviennie Zapiski*, os escritos mais decisivos, que apontam de uma maneira mais sistemática e com maiores conseqüências teórico-metodológicas as diferenças entre as duas distintas concepções históricas de Marx. Se referindo de maneira programática sobre o desenvolvimento capitalista, afirma enfaticamente no segundo rascunho de sua Carta a Vera Zaslitch: “a sua história não é mais que uma história de antagonismos, de crises, de conflitos, de desastres” (MARX & ENGELS, 1980, 48).

De maneira coerente com esta nova concepção, Marx passa a atribuir um papel claramente negativo à dissolução da Comuna rural russa e à introdução de relações sociais capitalistas na Rússia. Ao contrário, concebe agora como um equívoco a introdução do arrendamento capitalista da terra na Rússia:

A Rússia trataria em vão de sair do seu atoleiro através do arrendamento capitalista à inglesa contrária a todas as condições sociais do país. Os mesmos ingleses fizeram esforços semelhantes nas Índias Orientais; e só lograram mutilar a agricultura do país e redobrar o número e a intensidade da fome. (MARX & ENGELS, 1980, 56).

Nesse mesmo sentido, a dissolução da Comuna Rural não é mais concebida como uma fatalidade histórica. No segundo rascunho, Marx observa: “O que põem em perigo a vida da Comuna Rural Russa não é nenhuma fatalidade histórica, nem uma teoria: é a opressão pelo Estado e a sua exploração por capitalistas intrusos, tornados poderosos pelo mesmo Estado às custas dos camponeses.” (MARX & ENGELS, 1980, 51)

⁹ O historiador polonês Jaroslaw Bratkiewicz, se referindo às notas de leitura de Marx sobre o livro de Maxim Kovalevsky, afirma: “Marx agora chama os ingleses na Índia de ‘cachorros ingleses’, execra igualmente o cinismo da administração colonial, cujos atos de apropriação ilegal das terras dos hindus apresenta como manifestação do progresso e da caridade civilizatória”, (BRATKIEWICZ, 1989, 73) Sobre esta mesma questão, cf. (MARX & ENGELS, 1980, 52; WADA, 1990, 87)

No lugar do marasmo e da estagnação, Marx passou a identificar uma vitalidade própria nas comunidades de tipo arcaico, uma forma social que poderia representar uma resposta às crises capitalistas, representando um elemento regenerador e, portanto, a sua própria manutenção passa a ser considerada como um ponto de apoio para um desenvolvimento totalmente diverso: “Pode chegar a ser o ponto de partida direto do sistema econômico ao qual tende a sociedade moderna e de transformar a sua existência sem começar por se suicidar”. (MARX & ENGELS, 1980, 39) Como veremos, mais abaixo, Marx passa a atribuir um importante lugar, em sua análise, ao conceito de possibilidade histórica e à existência de diferentes alternativas de.

Agora, no lugar do pleno desenvolvimento das forças produtivas como condição da superação do Modo de Produção Capitalista, o autor de *O Capital* introduz, como um ponto importante para a sua análise, o conceito de contemporaneidade: “é precisamente graças à contemporaneidade da produção capitalista que existe a possibilidade de apropriar-se de todas as suas aquisições positivas, sem passar por suas peripécias (terríveis) espantosas.” (MARX & ENGELS, 1980, 32)

Por fim, no prefácio à segunda edição russa de *O Manifesto Comunista*, de 1882, Marx e Engels se interrogam sobre a própria possibilidade de uma Revolução Russa servir de sinal à revolução no Ocidente, e a comuna rural russa servir de ponto de partida para uma futura transformação comunista:

Mas na Rússia vemos que, ao lado do florescimento acelerado da velhacaria capitalista e da propriedade burguesa, que começa a desenvolver-se, mais da metade das terras é possuída em comum pelos camponeses. O problema agora é: poderia a *obshchina* russa – forma já muito deteriorada da propriedade comum da terra – transformar-se diretamente na propriedade comunista? Ou, ao contrário, deveria primeiramente passar pelo mesmo processo de dissolução que constitui a evolução histórica do Ocidente?

Hoje em dia, a única resposta possível é a seguinte: se a revolução russa constituir-se no sinal para a revolução proletária no Ocidente, de modo que uma complemente a outra, a atual propriedade comum da terra na Rússia poderá servir de ponto de partida para uma evolução comunista. (MARX & ENGELS, 1998, 73).

É, por fim, importante interrogar se ao lado do conteúdo das investigações históricas não é também o próprio vocabulário utilizado por Marx que sofre uma inflexão: no lugar das antigas expressões: “inevitável”, “absolutamente necessário”, “agente passivo e involuntário”, “instrumento inconsciente da história”, “o que importa isto frente a tais fatos ‘históricos-universais?’”, “do mesmo modo como as revoluções geológicas criaram a superfície da Terra”, “nada existe na história que não esteja a serviço, por um ou por outro caminho, do progresso humano”; parecem ocupar, agora, o

seu lugar: “*alternativa*”, “*possibilidade*”, “*estas duas soluções são possíveis a priori*”, “*o que põe em perigo [...] não é nenhuma fatalidade histórica*”

Passemos agora a ver como esta mudança na concepção da história encontra seus ecos na concepção de Emancipação humana.

2. DESENVOLVIMENTO DA INDIVIDUALIDADE E EMANCIPAÇÃO HUMANA.

Igualmente esclarecedor seria, aqui, investigar o aspecto associado à problemática da Emancipação humana em diferentes momentos da reflexão teórica de Marx.

Propomos, agora, a análise de duas diferentes abordagens sobre a relação entre o desenvolvimento da individualidade e da Emancipação humana, a primeira desenvolvida nos *Grundrisse* e a segunda nos rascunhos das cartas de Karl Marx a Vera Zasulich.

Em uma passagem decisiva dos *Grundrisse* sobre a questão da individualidade e as condições para seu pleno desenvolvimento, Marx observa:

As relações de dependência pessoal (no começo sobre uma base de todo natural) são as primeiras formas sociais nas quais a produtividade humana se desenvolve somente em um âmbito restrito e em locais isolados. A independência pessoal fundada na dependência com relação às coisas é a segunda forma importante na qual chega a constituir-se um sistema de metabolismo social geral, um sistema de relações universais e de capacidades universais. A livre individualidade fundada no desenvolvimento universal dos indivíduos e na subordinação de sua produtividade coletiva, social, como patrimônio social, constitui o terceiro estágio. O segundo cria as condições do terceiro. Tanto as condições patriarcais como as antigas (e também feudais) se desagregam com o desenvolvimento do comércio, do luxo, do dinheiro, do valor de troca, na mesma medida em que vai paralelamente crescendo a sociedade moderna. (MARX, 1980, 85).

Em outra passagem da mesma obra, Marx é igualmente enfático sobre o papel a ser empenhado pelo capitalismo na criação das referidas condições para o pleno desenvolvimento da personalidade:

Em sua aspiração incessante pela forma universal da riqueza, o capital impulsiona o trabalho além dos limites de sua necessidade natural e cria assim os elementos materiais para o desenvolvimento de uma rica individualidade, tão multilateral tanto na produção como no consumo, e cujo trabalho, portanto, não se apresenta já como trabalho, senão como desenvolvimento pleno da atividade mesma, na qual desapareceu a necessidade natural em sua forma direta, porque uma necessidade produzida historicamente substitui a natural. Por esta razão o capital é produtivo, ou seja, é uma relação essencial para o desenvolvimento das forças produtivas sociais. E só deixa de ser quando o desenvolvimento destas forças produtivas encontram um limite no próprio capital. (MARX, 1980, 266 - 267).

Por sua vez, em repetidas passagens de seus rascunhos de *Cartas a Vera Zasulitch*, Marx efetua uma distinção entre a comuna rural russa e outras comunidades arcaicas, e observa que as características da primeira, permitiam a introdução de uma dialética entre o “individual” e o “social”, análise esta a que, apesar da sua riqueza de sugestões, nem sempre foi dada a devida atenção. Em seu primeiro rascunho observa:

Este tipo primitivo da produção coletiva ou cooperativa foi, está claro, consequência da debilidade do indivíduo isolado e não da socialização dos meios de produção.

É fácil compreender que o dualismo inerente à “comuna agrícola” pode dotá-la de uma vida vigorosa, porque por uma parte, a propriedade comum e todas as relações sociais que dela decorrem fazem firme sua base, ao mesmo tempo que a casa privada, o cultivo parcelário da terra laboral e a apropriação privada dos frutos admitem um desenvolvimento da individualidade, incompatível com as condições das comunidades mais primitivas. Porém não é menos evidente que o mesmo dualismo pode com o tempo converter-se em causa de sua decomposição. (MARX & ENGELS, 1980, 35 - 36).

E em outra passagem do mesmo manuscrito, afirma:

Sua forma constitutiva admite esta alternativa: ou o elemento de propriedade privada que implica triunfará sobre o elemento coletivo, ou este triunfará frente àquele. Tudo depende do meio histórico em que se encontre. (...). Estas duas soluções são possíveis *a priori*, mas para uma ou para outra é evidente que se requerem meios históricos completamente diferentes. (MARX & ENGELS, 1980, 37).¹⁰

Por fim, os escritos históricos de Marx sobre a Rússia, além de nos permitirem identificar a existência de uma importante mudança teórica, abrem igualmente diferentes possibilidades metodológicas que podem nos conduzir à elaboração de uma interpretação da obra de Marx que rompe com toda interpretação dogmática e fatalista do processo histórico. Isso torna-se ainda mais manifesto em sua oposição radical a toda tentativa de transformar a sua concepção materialista de história em uma filosofia da história.

Em sua carta à redação de *Otiechestviennie Zapiski*, Marx afirma:

A todo o custo, (o meu crítico) quer converter meu esboço histórico sobre as origens do capitalismo na Europa Ocidental em uma teoria histórico-filosófica sobre a trajetória geral a que se acham fatalmente submetidos todos os povos, quaisquer que sejam as circunstâncias históricas que nelas concorram, para chegar enfim naquela formação econômica que, a par do maior impulso das forças produtivas do trabalho social, assegura o desenvolvimento do homem em todos e cada

¹⁰ Marx retorna, ainda, a esta mesma questão em pelo menos duas passagens dos seus rascunhos: No seu segundo rascunho, p. 50: “Chego agora ao cerne da questão [...] o dualismo íntimo que, dadas certas condições, pode acarretar a sua ruína <sua dissolução>”. (MARX & ENGELS, 1980, 50) E no seu terceiro rascunho: “Quer isso dizer que o caminho da comuna agrícola deva fatalmente concluir assim? De maneira nenhuma. Seu dualismo inato, admite uma alternativa: seu elemento de propriedade triunfará sobre o elemento coletivo, ou este triunfará sobre aquele. Tudo depende do meio histórico em que se encontre inserido.” (MARX & ENGELS, 1980, 55)

um dos seus aspectos. (Isso me traz demasiada honra e, ao mesmo tempo, demasiado escárnio.) (MARX & ENGELS, 1980, 64 - 65).

E conclui algumas linhas abaixo:

Estudando cada um desses processos históricos separadamente e comparando-os logo entre si, facilmente encontraríamos a chave para explicar estes fenômenos, resultado que jamais lograríamos ao contrário, com a chave universal de uma teoria geral da filosofia da história, cuja maior vantagem reside precisamente no fato de ser uma teoria supra-histórica. (MARX & ENGELS, 1980, 65).

CONCLUSÃO

É importante lembrar que após anos de relativo esquecimento destes escritos no Brasil¹¹, eles vem sendo agora objeto de atenção e interesse. Em 2013, são publicados na coletânea *Luta de Classes na Rússia* (MARX & ENGELS, 2013), com uma introdução de Michael Löwy, que insere estes textos na “dialética romântico-revolucionária entre o passado e o presente” (MARX & ENGELS, 2013, 13) e destaca a sua importância para uma leitura de Marx não linear e evolucionista. (MARX & ENGELS, 2013, 9). Uma segunda tradução desses artigos, acompanhada de um conjunto de documentos e artigos reunidos por Teodor Shanin (2017). Por fim, Júlia Lemos Vieira (2014, 15-20) destacou o interesse desses escritos para uma crítica do reducionismo econômico.

Essas traduções e trabalhos representam uma importante ocasião para a retomada e o desenvolvimento de investigações desse importante momento da obra de Marx, momento esse sobre o qual o marxista italiano Cesare Luporini afirmou expressivamente:

(...) momento de máxima maturação da metodologia de Marx e de máxima flexibilidade de sua concepção histórica, momento no qual ele dissolve definitivamente qualquer equívoco desta concepção com uma filosofia da história ou teoria histórico-filosófica. (LUPORINI, 1981, 85).

¹¹ Uma primeira edição parcial da correspondência entre Marx e Engels e os russos foi publicada em 1982, por Rubens César Fernandes (1982) em sua coletânea *Dilemas do Socialismo*, baseada na grande antologia de textos sobre o populismo russo, organizada pelo filósofo polonês e historiador das ideias Andrzej Walicki.

BIBLIOGRAFIA

- BASSO, Lélío. *Socialismo y Revolución*. México, Sigloventiuno editores, 1983.
- BRATKIEWICZ, J., *Teoria Przedkapitalistycznej Formacji społecznej w Kulturach Orientalnych*, Wrocław: Ossolineum - PAN, 1989.
- DA COSTA NETO, Pedro Leão. Marx Tardío: Notas Introdutórias. In. *Revista Crítica Marxista*, n. 17, Campinas 2003. Disponível eletronicamente: https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/critica17-A-costa.pdf (consultado 06/10/2016).
- DUSSEL, Enrique. *El ultimo Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Sigloventiuno editores/IZTAPALAPA, 1990.
- FERNANDES, Rubens César (org.). *Dilemas do Socialismo. A controvérsia entre Marx, Engels e os Populistas Russos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- HOLÓWKA, Jacek. Implikacje późnych polemik politycznych Marksa (Implicações das polémicas políticas tardias de Marx). In. *Studia Filozoficzne*. N. 11-12, Varsóvia, 1985.
- KRADER, L., (org.), *Los Apuntes Etnológicos de Karl Marx*. Madrid: Sigloventiuno editores e Editorial Pablo Iglesias, 1988.
- LIEHM, Antonin. *Le Passé Présent Le Socialisme oriental face au monde moderne*. Paris: JCLattès, 1974.
- LUPORINI, Cesare. Crítica de la política y crítica de la economía política de Marx. In: MARRAMAO, Giacomo et al. *Teoria Marxista de la política*. México: Sigloventiuno editores, 1981.
- MARX, Carlos. *Futuros resultados de la dominación británica en la India*. In: MARX, Carlos e ENGELS, Federico. *Obras Escogidas I, Moscú*: Editorial Progreso, 1980.
- MARX, Carlos. Discurso pronunciado na festa do aniversário do *People's Paper*. In: MARX, Carlos e ENGELS, Federico. *Obras Escogidas I, Moscú*: Editorial Progreso, 1980.
- MARX, Karl. *Para a crítica da Economia Política*. In. MARX Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril, 1974.
- MARX, Karl. *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*, Madrid: Sigloventiuno editores, 11ª ed., 1980.
- MARX, Karl. *O Capital*. Crítica da Economia Política, Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl, Danielson, Nikolái F. & ENGELS, Friedrich (ARICÓ, José, Org). *Correspondencia (1868 – 1895)*, Mexico: Sigloventiuno editores, 1981.

MARX, K. e ENGELS, F. *Escritos sobre Rusia II: El Porvenir de la comuna Rural Rusa*, Mexico: Sigloventiuno editores, 1980.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *O Manifesto Comunista*, São Paulo: Boitempo, 1998.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Luta de Classes na Rússia*, São Paulo: Boitempo, 2013.

ROSDOLSKY, Roman. *Friedrich Engels y el problema de los pueblos sin historia: La cuestión de las nacionalidades en la revolución de 1848-1849 a la luz de Neue Rheinische Zeitung*. México, Sigloventiuno editores, 1980.

SASAKI, Ryuji e SAITO, Kohei. Il Marxismo Giapponese del Ventunesimo Secolo e la Rilettura di Marx attraverso la MEGA. In. FINESCHI, Roberto; RIVA, Tommaso Redolfi e SGRO', Giovanni. Karl Marx 2013. *Il Ponte* - Rivista di politica economia e cultura. Ano LXIX n. 5-6, Florença, 2013.

SCHAFF, Adam. *El Comunismo en la encrucijada*. Barcelona: Editorial Crítica, 1983.

SHANIN, T. (org.), *Marx Tardio e a via russa: Marx e as periferias do capitalismo*. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

VIEIRA, Júlia Lemos. *A Dinâmica dos Fatores Estruturais em Marx*. Uma crítica às interpretações reducionistas econômicas. Goiânia: Kelps, 2014.

WADA, Haruki: Marx y la Rusia revolucionária, In: SHANIN, Teodor. (org.), *El Marx tardio y la via rusa: Marx y la periferia del capitalismo*, Madrid: Editorial Revolución, 1990.

MARX E A HISTÓRIA COMO LUTA DE CLASSES

Jair Antunes

Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO)

Resumo: Este trabalho tem por objetivo compreender como, na crítica à ciência burguesa feita por Marx, subjaz uma forma determinada de percepção da História, onde todas as formas sociais e suas relações constituintes aparecem em permanente devir, sem que uma forma sócio-histórica permaneça mais que o tempo de vir a ser transformada em outra forma pelas contradições na qual carrega em seu interior. Dito de outro modo, pretendemos compreender como, em Marx, cada forma social, em regra, transforma-se em outra devido à negação imanente a si própria, que brota de seu interior, fazendo com o que é neste momento seja devenido por suas próprias contradições.¹²

Palavras-Chave: Karl Marx; História; Luta de classes

Abstract: The purpose of this paper is to understand how Marx's criticism of bourgeois science underlies a determined perception form of history, where all social forms and their immanent relations appear in permanent becoming, without a socio-historical form that remaining more than the necessary to be transformed in another form, impelled by contradictions that itself carries within. In other words, we want to understand how, in Karl Marx's conception, each social form transforms into another form impelled by immanent and interior negation, by contradictions that springs from itself, making that what it is at this moment becoming another form by itself contradictions.

Keywords: Karl Marx; History; Class struggle

Promover a superação teórica e ao mesmo tempo apontar o caminho para uma possível superação prática do modo de produção capitalista através da crítica da ciência social burguesa parece ter sido o grande objetivo das pesquisas de Marx ao longo de mais de quatro décadas. Tal horizonte teórico-prático de superação da sociedade burguesa aparece expresso sobretudo nos quatro volumes que compõem sua obra máxima, *O capital: crítica da Economia Política*. Com esta obra, Marx pretendia apresentar tanto os fundamentos do modo de produção capitalista quanto as contradições inerentes ao mesmo, contradições que abririam a possibilidade da revolução comunista levada a cabo pela classe operária, a classe que aparece ao mesmo tempo como a criação mais original do capital e também como a sua negação.

¹² Esta interpretação aparece bastante bem desenvolvida no texto *A luta de classes como fundamento da história*, de Hector Benoît (1998). Benoît mostra ali como para Marx o processo multimilenar de apropriação e concentração das condições objetivas de existência em um número cada vez mais reduzido de indivíduos aparece como o *leitmotiv* do desenvolvimento das forças produtivas, movido pela luta entre as classes, e que sua superação somente poderia ser promovida pela revolução proletária mundial.

O pressuposto fundamental da produção capitalista para Marx é a existência dos trabalhadores unicamente como livres vendedores de sua própria força de trabalho. Para que o capitalista encontre no mercado de trabalho estes livres vendedores de força de trabalho faz-se mister, pois, outro pressuposto: que esses trabalhadores estejam totalmente desprovidos das condições objetivas de existência e não possuam outra forma de suprir sua subsistência senão a de vender-se diariamente no mercado de trabalho. Tal pressuposto teria como base a dissolução das várias formas históricas de produção nas quais os trabalhadores se apresentavam não como vendedores de força de trabalho, mas, de alguma maneira, como livres proprietários de suas próprias condições objetivas de existência, como dito expressamente nos *Grundrisse*:

Se um dos pressupostos do trabalho assalariado e uma das condições históricas do capital é o trabalho livre e a troca deste trabalho livre por dinheiro, com o intuito de reproduzir e valorizar o dinheiro [...], da mesma forma, outro pressuposto é a separação do trabalho livre com relação às condições objetivas de sua realização, com relação ao meio de trabalho e ao material de trabalho (MARX, 1971, p. 433).

Conforme Marx, o homem é, por natureza, um ser social, um ser tribal, gregário. Seu isolamento, como na sociedade burguesa atual, somente teria ocorrido no transcorrer do processo histórico. Por isso, o que a História precisaria explicar não seria a união originária, natural, do homem com a natureza. Mas o que necessitaria de uma explicação, ou seja, o que deveria ser o objeto da investigação histórica seria exatamente este processo de separação entre o homem e suas condições objetivas de existência: a separação – histórica – entre homens e condições materiais de existência:

O que precisa ser explicado [historicamente] – ou que é o resultado de um processo histórico – não é a *unidade* do homem vivo e atuante [por um lado] com as condições inorgânicas, naturais, de seu metabolismo com a natureza [de outro] e, portanto, sua apropriação da natureza, mas a *separação* entre estas condições inorgânicas da existência humana e esta existência ativa, uma separação que pela primeira vez é posta plenamente na relação entre trabalho e capital (MARX, 1971, p. 449).

Nas origens da humanidade, diz Marx, os homens aparecem como seres integrados à natureza. Os produtores, ali, teriam uma relação de propriedade com as condições objetivas de existência. A natureza aparecia como a extensão objetiva da subjetividade humana; o trabalhador teria ali uma existência objetiva, independentemente do trabalho; cada indivíduo se comportaria consigo mesmo como proprietário, como senhor das condições de sua realidade.

Os homens, em seu processo histórico – conforme explica Marx nos *Grundrisse* –, teriam como pressuposto a natureza como extensão de sua subjetividade, como corpo inorgânico para sua objetividade. Se, por um lado, este pressuposto estiver posto como

derivado da entidade comunal, originada por um processo natural, que a todos agrega e lhes dá uma identidade, então, todos os seus membros aparecem como partícipes em comum da apropriação das condições objetivas, aparecem como encarnações da própria entidade comunal (como no caso da propriedade comunal asiática antiga). Se, por outro lado, o pressuposto deriva não mais da apropriação comunal das condições objetivas de existência, mas das famílias individuais constituintes da comunidade, então, cada membro da entidade comunitária comporta-se agora como indivíduo autônomo, como proprietário privado de suas próprias condições objetivas de existência. A propriedade comum, a qual antes o absorvia e o dominava, como no caso oriental, é posta agora na forma particular da terra pública, diferenciada, pois, da terra individual. Assim, esta forma privada de apropriação da natureza aparece como o elemento que nega o elemento comunal da própria comunidade, nega a forma pela qual estavam antes naturalmente determinadas as relações de apropriação da riqueza social como riqueza de todos os membros originários da entidade comunal. Na Antiguidade Clássica, esta entidade comunal aparecia na forma desenvolvida da polis grega ou do estado romano propriamente dito, como entidade representativa dos interesses dos cidadãos-proprietários contra o exterior. No caso germânico, a entidade comunal estaria apenas pressuposta – e não efetivamente posta, como nos casos oriental e antigo – na ascendência comum, pois a comunidade enquanto unidade efetiva não existiria entre estes povos pré-romanos.

Nas formas pré-capitalistas de propriedade (comunas oriental e eslava, bem como sociedade greco-romana e forma feudal-europeia), porém, segundo Marx, os indivíduos não se comportam como trabalhadores (no sentido moderno da palavra, isto é, como homens livres), mas como proprietários – e membros de uma entidade comunal dada. A terra aparece como o grande laboratório, o arsenal natural que proporciona tanto os meios de trabalho como o material deste mesmo trabalho. A terra proporciona também a sede, a base da entidade comunitária. A apropriação real através do processo de trabalho ocorreria somente sob estes pressupostos, os quais não seriam eles mesmos produtos do trabalho, mas apareceriam nestas formas pré-burguesas de produção como seus pressupostos, naturais ou divinos. O objetivo do trabalho nestas diversas formas de comunidade não seria a criação de valor, mas a manutenção da apropriação das condições objetivas de subsistência e da entidade comunitária global sob o mesmo princípio fundante. Por isso, originariamente, ser proprietário significava pertencer a uma tribo, ter relação com as condições objetivas de existência como algo que lhe pertencia, ter na

natureza uma existência subjetiva e objetiva ao mesmo tempo. Esta propriedade podia ser reduzida ao comportamento do indivíduo frente às condições de produção, mas não do consumo, pois mesmo ali onde o homem tinha apenas que encontrar e descobrir estas condições originárias de produção, elas rapidamente requeriam um esforço, trabalho, um desenvolvimento de certas capacidades por parte do sujeito. O conceito de propriedade, portanto, em sua forma originária – sendo aplicável tanto à forma asiática, eslavo/germânica, antiga e feudal – significa o comportamento do sujeito que trabalha como produtor ou que produz as condições de sua produção ou reprodução como algo seu e mediado pela comunidade. Esta propriedade, conseqüentemente, aparece historicamente na forma de diferentes configurações, em conformidade com os pressupostos determinados pelo caráter do modo de produção que representa. Manter as relações de propriedade em sua forma atual é o objetivo da comunidade, e ir além dessa limitação estrutural traz a ruína da comunidade:

Um nível determinado do desenvolvimento das forças produtivas dos sujeitos que trabalham, ao qual correspondem relações determinadas dos sujeitos entre si e com a natureza – nisso se resolve, em última instância, tanto sua comunidade quanto a propriedade fundada sobre ela. Até certo ponto, reprodução. Em seguida, converte-se em dissolução (Marx, 2011, p. 406).

Compreender este movimento geral do processo histórico de formação e manutenção de relações imutáveis por séculos e até mesmo por milênios entre as sociedades asiáticas aparecia como de fundamental importância para Marx compreender o próprio modo de produção capitalista e sua possível derrocada, pois estas sociedades formadoras do modo de produção asiático (localizassem-se elas na Ásia, na Europa ou mesmo na América pré-colombiana), na concepção dele, somente poderiam ser destruídas do exterior, por povos conquistadores, enquanto que as sociedades fundadas no princípio da luta de classes geravam suas próprias contradições e sua destruição viria das convulsões de seu interior, imanentes a seu próprio modo de existência.

Para Marx, o modo de produção capitalista aparece como um modo de produção historicamente determinado, sendo ele o resultado de um longo processo de separação da unidade originária entre trabalhador e condições objetivas de existência; um processo de dissolução das diversas formas pretéritas de unidade entre homem e natureza. Assim, o modo de produção capitalista aparece como a história da separação, sobretudo, do produtor direto da terra como fundamento da apropriação da riqueza social, bem como arsenal natural das condições originárias de existência. Separação também com relação à propriedade do instrumento de trabalho em que o trabalhador não aparece ainda como

totalmente despido de propriedade, mas ainda tem a posse deste meio de produção. Separação, finalmente, dos produtores diretos com relação aos meios de subsistência, em que o trabalhador não mais aparece como proprietário nem da terra nem do instrumento, mas tem garantido, por meio da unidade agregadora abstrata da comunidade, as condições objetivas de sua subsistência:

Na fórmula do capital, em que o trabalho vivo se comporta tanto em relação à matéria-prima quanto ao instrumento e aos meios de subsistência requeridos durante o trabalho de maneira negativa, como não propriedade, está implícita, em primeiro lugar, *a não propriedade da terra*, ou nela é negada a condição em que o indivíduo que trabalha se comporta em relação à terra, ao território, como sendo seus, *i.e.*, em que trabalha, produz, como proprietário de terras (Marx, 2011, p. 406).

A dissolução das formas pré-capitalistas de propriedade dos meios de produção teria resultado, no Ocidente europeu, enfim, em um processo histórico onde, de um lado, em determinado momento, havia um número relativamente pequeno de indivíduos proprietários da natureza e, de outro, uma enorme massa de indivíduos livres como os pássaros, totalmente desprovidos de propriedade – seja ela terra, instrumentos, ou simplesmente, meios de subsistência. Este processo de separação dos homens com relação à natureza, que teria imediatamente precedido a formação do modo de produção capitalista, conforme Marx, teria sido um processo violento, promovido pela nova força revolucionária da sociedade que teria privado o campesinato europeu de sua base fundiária histórica, empurrando-o às cidades ou a além-mar. Teria sido um processo de limpeza dos campos – limpeza de pessoas – e que, por um lado, teria livrado os servos de gleba do opressor jugo feudal. Por outro lado, porém, ao mesmo tempo em que os teria livrado da servidão, teria também retirado destes camponeses todas as garantias de sobrevivência que sob o modo de produção feudal, de uma forma ou de outra, ainda possuíam, como explica Marx n’ *O capital*:

[...] Na história real o papel principal é desempenhado pela conquista, a subjugação, o assassínio para roubar, em suma, a violência. [...]. O processo que cria a relação capitalista não pode ser senão, o processo de separação entre trabalhador e propriedade das condições de realização de seu trabalho, processo que, por um lado, transforma em capital os meios sociais de subsistência e de produção e, por outro, converte os produtores diretos em trabalhadores assalariados. A assim chamada acumulação primitiva (*previous accumulation*) não é, por conseguinte, mais do que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção. Ela aparece como “primitiva” porque constitui a pré-história (*Vorgeschichte*) do capital e do modo de produção que lhe corresponde (Marx, 2013, p.786).

Assim, como dissemos, a história para Marx aparece como a história do desenvolvimento da contradição que separa homem e natureza, tornando a maioria

desprovida de propriedade imediata das condições objetivas de existência. O motor propulsor desta história seria a luta entre expropriadores e expropriados. Seria esta luta que durante toda a história teria movido (e ainda move) tal contradição. Nesta luta – que assumiria a forma de luta entre classes – a natureza teria deixado de ser propriedade comum (de todos os membros originários da comunidade) e se tornado propriedade privada de alguns poucos membros da mesma. Entre a maior parte dos componentes da entidade comunal originária e a natureza teria se interposto, então, um intermediário, que teria se apropriado da totalidade da natureza. Agora, para que os outros membros da comunidade possam se relacionar com a natureza – ainda que de forma limitada – eles terão de ir ao mercado e vender a única propriedade que lhes tem restou: sua força de trabalho:

Uma coisa [...] é clara, a Natureza não produz de um lado possuidores de dinheiro e, de outro, meros possuidores das próprias forças de trabalho. Essa relação não faz parte da história natural nem tampouco é social, comum a todos os períodos históricos. Ela mesma é evidentemente o resultado de um desenvolvimento histórico anterior, o produto de muitas revoluções econômicas, da decadência de toda uma série de formações mais antigas da produção social (Marx, 1985, p.140).

Se desde os gregos clássicos a contradição da história da separação entre homem e natureza, do ponto de vista de Marx, teria se desenvolvido, efetivamente, apenas na Europa Ocidental, desde o final do século XV, porém, com a expansão comercial e colonial europeia, esta contradição havia começado a ampliar-se para todas as áreas do globo. A América e a Ásia, que estariam até então mais ou menos isoladas e distanciadas dessa história contraditória, teriam sido agora forçadas a abandonar suas velhas formas de relações, tanto sociais quanto com a natureza, e obrigadas a converter-se em prolongamentos da civilização ocidental. A esta ampliação da história da Europa para além de seu continente Marx teria denominado história universal (*Weltgeschichte*).

Na Ásia, o processo de desenvolvimento das forças produtivas, apesar de multimilenar, havia transcorrido de forma bem mais lenta do que em relação à Europa ocidental. As sociedades orientais teriam se desenvolvido até certo estágio cultural e não mais evoluído social e economicamente: as forças produtivas simplesmente teriam ficado estagnadas ali durante milênios. Esta estagnação, em parte, se devia ao isolamento natural entre as comunidades aldeãs e, em parte, ao sistema de castas, característico das sociedades orientais antigas, que teria impedido o livre desenvolvimento das forças produtivas tanto no nível social quanto no individual. O nexos entre as aldeias se daria por

intermédio do Estado despótico centralizado, que aparecia como organizador do processo produtivo, sobretudo no que se referia às obras de irrigação artificial dos campos.

Ainda que originalmente as histórias ocidental e oriental pareçam ter uma comunidade, as sociedades asiáticas, no entanto, na concepção de Marx, teriam produzido formas de produção radicalmente diferente daquelas formas de produção desenvolvidas ao longo da história da Europa Ocidental. Nos artigos de 1853 sobre o domínio britânico na Índia, bem como posteriormente nos *Grundrisse*, Marx mostra como os modos de existência naquele país oriental, a despeito de sua aparente alegria ingênua, escondiam formas de opressão e submissão muito mais indignas que as existentes no Ocidente, pois essas comunidades aldeãs eram, ao mesmo tempo, a base de relações sociais hierarquizadas e imutáveis, como o sistema de castas, quanto base do milenar despotismo oriental, pois o déspota aparecia tanto como o pai, divindade real, quanto o realizador das obras estruturantes do sistema social, especialmente aquelas ligadas à irrigação dos campos nas regiões desérticas:

[...] na maioria das formas fundamentais, a unidade coletiva que se situa acima de todas essas pequenas comunidades aparece como o proprietário supremo ou o único proprietário, ao passo que as comunidades reais aparecem apenas como possuidoras hereditárias [...] essa própria unidade pode aparecer como um particular acima das numerosas comunidades particulares reais; [a propriedade] é realizada no déspota como o pai das muitas comunidades [...] (Marx, 2011, p. 406).¹³

No Oriente, pois, teria se estabelecido um modo de produção em conformidade com as condições sócio-naturais ali encontradas: o modo de produção asiático. A conquista e submissão da Ásia pelos ocidentais teriam, no entanto, destruído tal modo de produção e estabelecido lá formas de propriedade e relações de produção conformes à sociedade burguesa ocidental, integrando, assim, o Oriente ao Ocidente. No Oriente, pois, não havia contradição entre classes, mas apenas luta de indivíduos pela apropriação e riqueza – móvel ou imóvel – que, em última instância, era propriedade estatal, e poderia ser confiscada pelo Estado a qualquer momento, conforme capricho do déspota. Portanto, na Ásia, do ponto de vista de Marx, não havia contradição interna que pudesse, por si própria, levar à mudança das relações de produção. Daí a importância do imperialismo britânico, que, como força exterior aquele sistema social imutável, rompeu com a

¹³ Cf. os dois artigos de Marx sobre o domínio britânico da Índia. Marx mostra ali o quão precária era a vida naquele idílico país e que tanto o sistema de castas quanto o chamado sistema de aldeias comunais dispersos sempre foram a base da opressão dos indivíduos de castas superiores sobre os inferiores quanto do poder opressor do déspota sobre todos (Marx, 1970, pp.286 a 297).

imutabilidade milenar e impôs a transformação radical do modo de produção, absorvendo, pois a Índia, nas relações de produção ocidentais.

Teria sido neste mesmo processo de expansão da civilização europeia para além de si que a América teria sido integrada também na história da luta de classes. De modo geral, o processo colonizador do novo continente teria seguido os princípios do desenvolvimento econômico da Europa Moderna. Na América, teriam sido assentados os mesmos princípios da produção/exploração mercantil existentes na Europa Ocidental, ou seja, a produção e distribuição mercantil voltada para a acumulação originária de capital, ainda que a extração de mais-valia na América Colonial não tenha seguido os pressupostos de sua forma clássica. Durante pelo menos três séculos, espanhóis, portugueses, holandeses, franceses e ingleses teriam disputado, na América, a primazia pela posse das riquezas naturais ou produzidas já por intermédio da intervenção humana.

Com a consolidação da organização industrial da Europa no século XIX, a forma burguesa consolida-se como forma predominante em todo o Ocidente e, em seguida, em nível mundial. A industrialização e aceitação das formas burguesas de relacionamento teriam se assentado, a partir de então, em ritmos mais ou menos diferentes (como já vinha acontecendo) em quase todos os cantos do planeta. No entanto, mesmo que a universalização da sociedade burguesa tenha seguido caminhos conformes às peculiaridades nacionais, assim mesmo este processo aparentemente anárquico convergia, no fundo, para um único caminho, para uma única centralidade: a relação capital/trabalho-assalariado como forma dominante de relação de produção e apropriação da riqueza social. Na América, tanto quanto na Europa, este processo histórico de consolidação da relação capital/trabalho-assalariado como forma dominante de relação de produção, para Marx, teria fundamental importância, pois seria a partir de então que estariam dadas as condições históricas para o processo de separação política das colônias com relação às suas respectivas metrópoles fundadoras e a consolidação da forma clássica de extração de mais-valia, a forma do trabalho assalariado.

Esta teoria dialética da história pensada por Marx, no entanto, sofreu grande inflexão teórica e, conseqüentemente, também uma inflexão política. Logo após sua morte, seu amigo Friedrich Engels, autointitulado o herdeiro teórico do marxismo de Marx, publica *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, obra baseada na pesquisa desenvolvida pelo antropólogo americano L. H. Morgan junto às comunidades clânicas norte-americanas e apresentar-se-iam como modelo para a suposta formação originária, evolutiva e sobretudo universal de todas as sociedades em todos os tempos e

espaços. A teoria de Morgan apresenta-se como um esquema rigidamente delineador e modelar da evolução universal pelas quais teriam passado as primeiras organizações comunitárias humanas, formando assim um movimento supostamente geral e universalizador do processo histórico desde a comunidade primitiva até à formação da dita *civilização*: “Morgan foi o primeiro que, com conhecimento de causa, tratou de introduzir uma ordem precisa na pré-história da humanidade, e sua classificação certamente permanecerá em vigor...” (ENGELS, 1995, p. 21).

Engels, ao ler *Ancient society*, admite ter se deslumbrado pela interpretação desenvolvida pelo antropólogo americano em torno da origem e formação das organizações clânicas norte-americanas. Este deslumbre de Engels pela obra morgueana, tendo em mãos os apontamentos do próprio Marx sobre o texto de Morgan,¹⁴ parece-nos, deve-se sobretudo porque na teoria ali apresentada deparava-se ele com a possibilidade de pela primeira vez na história construir-se uma interpretação “materialista”, produzida a partir de dados empíricos supostamente incontrovertíveis, das origens “naturais” das sociedades fundadas na contradição da luta de classes. Dispunha Engels ali de um esquema já pronto e bem organizado do surgimento da família monogâmica burguesa, da apropriação privada da riqueza e concentrada nas mãos de poucos indivíduos e, sobretudo, da origem do Estado como órgão garantidor e justificador desta apropriação privada e da exploração da classe proprietária da não-proprietária. Este esquema de Morgan também permite “naturalizar” a escravidão-mercadoria (como a escravidão greco-romana clássica) e tornar o modo de produção escravagista, bem como o modo de produção baseado na servidão feudal (como desenvolvido na Europa ocidental) como formações sociais de alcance histórico universal, como se elas tivessem se desenvolvido, tal qual ocorrido no Ocidente, também nas formações sociais asiáticas, africanas, na América pré-colombiana, etc.

Ao lermos, no entanto, *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* percebemos o esquecimento (im)posto por Engels ao não enquadrar aqueles povos que não haviam desenvolvido relações de apropriação privada da riqueza em larga escala na categoria de modo de produção asiático, desenvolvida por ele conjuntamente com Marx

¹⁴ No prefácio de sua obra, Engels diz estar “executando o testamento de Marx”, pois estaria de posse dos fichamentos de Marx relativos à obra de Morgan (Cf. MARX, 1988), lida pelo amigo pouco tempo antes de morrer. No entanto, ao analisarmos o fichamento de Marx sobre *Ancient society*, de Morgan – e estudei este texto em minha Dissertação de Mestrado (ANTUNES, J., 2003) – percebemos claramente a não corroboração de Marx em relação às afirmações de Morgan em torno de sua teoria antropológica da evolução e sobretudo da suposta universalidade das etapas trilhadas por todos os povos em todos os lugares e temporalidades diversas.

décadas antes, como descrito acima, acarretando assim uma nova compreensão da história, a qual “equaliza” todas as sociedades como sendo potencialmente capazes de desenvolver as contradições da luta de classes a partir de si próprias, como de certo modo teria ocorrido no devir histórico europeu clássico. É como se cada comunidade primitiva possuísse desde sempre, como finalidade interna a si, a criação da sociedade burguesa e sua superação inevitável, a sociedade comunista.

Pensamos, porém que esta interpretação posta por Engels em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* não teria certamente maiores consequências não fosse o destino notório e ao mesmo tempo trágico ao qual estava reservada a enorme inflexão teórica ali posta, com consequências profundas na interpretação marxista da história ao longo do século XX. Afirmamos isso porque, contra a vontade de Engels, obviamente, sua “nova” tese, emprestada da Antropologia Evolucionista, tornou-se a base para toda a dogmatização da teoria marxista pelo stalinismo.

Afirmamos isso porque percebemos que a reinterpretação (ou *inflexão teórica*, como sugerimos aqui) posta por Engels em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* sobre a compreensão da história marxista abriu um campo novo e sobretudo “fértil” para Stalin apresentar uma nova leitura em torno da perspectiva marxista da história mundial¹⁵. O intuito desta nova interpretação era utilizá-la para justificar a política do estado soviético nos países orientais e africanos, bem como na conduta das ações dos PCs ocidentais. A fonte dessa nova perspectiva é claramente a obra de Engels supracitada, pois, como dissemos, a teoria engelsiana “justifica” a passagem de um modo de produção a outro como um movimento progressivo, linear, necessário, universal e *interno* (endógeno) a *todas* as diferentes formações sociais sem, no entanto, levar em consideração as influências externas. *A origem da família* é a obra-mãe da teoria stalinista sobretudo porque, como dissemos, ela esquece e omite deliberadamente categoria de modo de produção asiático desenvolvida por Marx¹⁶.

A partir de então, grande parte dos intelectuais marxistas, com algumas exceções, amparada nessa reinterpretação da história promovida por Stalin, desenvolveu uma série de estudos de povos não-europeus, aplicando a “teoria das etapas necessárias da história”, procurando e “encontrando” supostas fases “escravagistas” e “feudais” em praticamente

¹⁵ “O materialismo dialético é a concepção do mundo do partido marxista-leninista [...] O materialismo histórico é a aplicação das teses do materialismo dialético...” (STALIN, 1988, p.13).

¹⁶ “A história reconhece cinco tipos *fundamentais* de relações de produção: o comunismo primitivo, a escravidão, o feudalismo, o capitalismo e o socialismo” (STALIN, 1988, p.47).

todas as regiões de “capitalismo-não-central”. Os países latino-americanos, por exemplo, por não terem desenvolvido as forças produtivas tanto quanto os Estados Unidos ou os países europeus, foram considerados como países *atrasados*, *coloniais* ou *semicoloniais*, pois não teriam ainda conseguido romper com o seu passado feudal¹⁷.

Pensamos, deste modo, que para termos novamente aquela compreensão original da história tal qual desenvolvida ao longo de mais de quatro décadas por Marx no século XIX – uma compreensão dialética da mesma –, da qual o próprio Engels em muito contribuiu, e tal qual foi compreendida pelos marxistas das primeiras gerações, faz-se necessário sobretudo retornar à leitura dos textos escritos pelo punho do próprio Marx, tais como *A ideologia alemã*, *O manifesto comunista*, os *Grundrisse* e *O capital*, e abandonar de uma vez por todas a leitura antropologizante de *A origem da família* de Engels. Somente retornando à leitura dos textos clássicos de Marx acreditamos poder fazer a crítica radical e revolucionária da interpretação dogmatizada da teoria marxista que dominou amplamente a história do marxismo do século XX.

Pensamos então que, para reavivarmos a compreensão marxista da realidade presente, para retornarmos às formas clássicas de luta pela revolução comunista, para caminharmos na direção da derrocada do modo de produção capitalista, para lutarmos pela superação deste modo de produção destruidor de vidas, das vidas dos operários, faz-se mister retornar à teoria original da interpretação da história tal como elaborada durante quatro décadas por Marx e por seu companheiro Engels, o “primeiro Engels”. É necessário retornar àquela teoria que tem no modo de produção asiático o modelo da forma mais geral de superação da dita comunidade primitiva, mas que, em função da estabilidade da estrutura social e da estabilidade de suas relações de produção, o mesmo não permitia que as forças produtivas se desenvolvessem internamente e que este modo de produção “imutável” somente poderia ser superado, ou que somente teria historicamente sido superado, por intervenções externas, pela força histórica vinda de onde a negação da relação harmoniosa entre homem e condições objetivas de existência já havia sido superada há muito. Esta história, que completou há muito, em sua sede

¹⁷ As *Teses do V Congresso do Partido Comunista Brasileiro*, em 1960, colocam a luta anti-imperialista e antifeudal como prioridades do movimento operário nacional: “A revolução no Brasil, na sua atual etapa, é anti-imperialista e antifeudal, nacional e democrática. São suas tarefas essenciais: a inteira libertação econômica e política da dependência com relação ao imperialismo (...). A revolução anti-imperialista e antifeudal pode ser conduzida aos seus objetivos, em nosso país, por um caminho pacífico” (PINSKY, 1980, p. 286-293).

originária, a separação entre homem e condições objetivas de existência, contém em seu fundamento o capital como o elemento patrocinador dessa separação.

Como dissemos no início, a história para Marx é devir, transformação constante de tudo que seja posto nas relações dos homens entre si e seu metabolismo com a natureza. As contradições se dão porque a maior parte da riqueza produzida, a despeito de ser já uma forma “cooperada” de produção, é ainda, no entanto, apropriada e desfrutada por uma parte seleta da humanidade, que somente agindo de forma violenta, com um aparato jurídico-policial altamente repressivo, consegue ainda manter-se em modo privilegiado, às custas da exploração e exaustão do trabalho humano dos demais seres humanos. A forma capitalista de produção é, para Marx, pois, a forma contraditória mais bem acabada de organização da produção e distribuição da riqueza humana em benefício de poucos, e também a última. A forma associativa de produção colocaria, diz Marx, o controle tanto da produção quanto da distribuição da riqueza social nas mãos dos próprios trabalhadores, superando assim a contradição entre produtores e apropriadores da riqueza. Somente na forma comunista de produção a dialética deixaria de ser o método correto de explicação das contradições sociais de apropriação privada, pois a contradição fundamental, que impunha uma *luta de classes*, deixaria de existir, sendo esta, pois, substituída pela forma associativa de cooperação e distribuição das condições objetivas de existência e suas benesses.

BIBLIOGRAFIA

MARX, K. *O Capital: Crítica da Economia Política*. Dois Volumes. Coleção *Os Economistas*. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

_____. *O Capital: Crítica da Economia Política*. Livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Grundrisse: Elementos fundamentales para la critica de la economia política. (Borrador) 1857-1858*. Volume I. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.

_____. *Grundrisse*. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. MEW. Band 42. Berlin: Dietz Verlag (em especial a parte intitulada *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen* – S.383-421), 1983.

_____. *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. Madrid. Ed. Siglo Veintiuno. (editado por Lawrence Krader), 1998.

MARX, K. & ENGELS, F. *O manifesto do partido comunista*. In: Marx & Engels, *Obras Escolhidas*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora Vitória, 1963.

_____. *Textos*. Vol. III. São Paulo: Ed. Sociais. 1970; pp.286 a 297.

_____. *A ideologia alemã*. São Paulo: Editora Moraes, 1984.

ENGELS. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. 13ª ed. Trad. Leandro Konder. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1995.

ANTUNES, J. (2003). *Marx e o último Engels: o modo de produção asiático*. 159 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) -Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. (Referência: An 89m). Campinas, 2003.

BENOIT, H. (1998). “A luta de classes como fundamento da história”. In: TOLEDO, C. N de. (Org.). *Ensaio sobre o Manifesto comunista*. Campinas: Xamã/Editora da Unicamp. pp. 45-69.

PINSKY, J. *Questão nacional e marxismo*. São Paulo: Brasiliense, 1980, p.286-293.

STALIN, J. *Sobre o materialismo dialético e o materialismo histórico*. Trad. Olinto Beckerman. 5ª ed. São Paulo: Global Editora, 1988.

MARXISMO E DIALÉTICA – A POESIA DA REVOLUÇÃO

Rafael de Almeida Padial¹⁸

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

Resumo: A partir da noção grega originária de “arte” (*tékhne*), conforme apresentada por Platão no diálogo *Leis*, constatamos que ela difere da noção usual e corrente. *En passant*, indicamos como os grandes poetas da modernidade foram justamente aqueles que souberam negar a noção corrente de arte e buscar a grega originária. Todavia, enquanto exercício individual e isolado por parte desses poetas, tais tentativas deram no silêncio. Em certo sentido, a única forma de retomar no presente a noção originária de arte é por meio da própria dialética enquanto revolução. É essa a única forma que produz abundantemente, numa potência que coincide com a força artística originária que escapa dos quadros individuais. Trabalharemos a etimologia de dialética, aproximando-a da ideia de “modo de exposição” (*Darstellungsweise*) contida em Marx.

Palavras-Chave: dialética, estética, revolução, marxismo

Abstract: From the originary Greek notion of “art” (*tékhne*), as presented by Plato in the dialogue *The Laws*, we realize that it differs from the usual and current notion of art. *En passant*, we point out how the great poets of modernity were those who denied the current notion of art, in order to rescue the originary Greek notion. However, as an individual and isolated exercise by these poets, such attempts resulted in silence. In a sense, the only way to return to the originary notion of art in the present is through the dialectics as a revolution. This is the only way to produce abundantly today, as a power that escapes the individual frames and coincides with the originary forces. We will analyze the etymology of the word “dialectics”, approaching it to the Marx’s idea of “mode of exposition” (*Darstellungsweise*).

Keywords: dialectics, aesthetics, revolution, marxism

“Todo verdadeiro escritor tem momentos de criatividade em que alguém mais forte do que ele guia a sua própria mão. Todo verdadeiro orador tem momentos em que por sua boca fala algo mais poderoso do que o que brota dela em suas horas normais. (...) Num determinado momento, todas as forças do espírito, postas em suprema tensão, apoderam-se da atividade individual, fundida com o movimento das massas. (...) As forças mais recônditas do organismo, seus instintos mais profundos, até esse fino sentido do olfato, herança de nossos antepassados animais, ergueram-se, fizeram saltar os diques da rotina psicológica e colocaram-se a serviço da revolução.”

(Leon Trotsky, *Minha Vida*, cap. XXIX)

O professor Hector Benoit (2009) nos ensinou que a verdadeira arte é o desabrochar da *phýsis*; certa forma com que a “natureza” aparece. Essa bela concepção ele retomou dos últimos livros do diálogo *Leis* de Platão. O que nos ensina

18 Doutorando em Filosofia pela UNICAMP.

Benoit a partir dali? Que arte – ou *tékhne*, palavra grega que costuma-se traduzir por “arte” – originariamente estava em *continuidade* com a *phýsis* e não em *oposição* a ela¹⁹.

Tão acostumados estamos com nossa noção corrente de “arte” que não nos damos conta da profundidade dessas palavras. Acostumamo-nos a pensar a “arte” como uma habilidade humana, uma destreza individual específica, a técnica de um sujeito mais ou menos cheio de glória. Todavia, essas são concepções de *tékhne* enquanto oposta à *phýsis*. Quanto mais pensarmos apenas dentro dessas concepções, a partir delas – seja para produzirmos uma nova forma de arte, seja para analisarmos as que existem –, tanto mais ajudaremos a aprofundar a crise advinda da oposição entre *tékhne* e *phýsis*. Infelizmente, os problemas contemporâneos da arte, da técnica, da poesia e da natureza não podem ser nem serão resolvidos desse ponto de vista.

Os mais importantes poetas da modernidade foram grandes justamente porque, de forma mais ou menos consciente, perceberam isso; preferiram calar-se a opor-se à *phýsis* – e assim, ensinou-nos Benoit (2008), foram verdadeiramente poetas ao expressarem-se pelo silêncio. “Mas eu / me dominava / entretanto / e pisava / a garganta do meu canto”, explicava W. Maiakovski pouco antes de se matar (ou de ser suicidado pela burocracia stalinista)²⁰. Arthur Rimbaud (1873, p. 52), ao final de seu célebre poema-testamento, *Une saison en Enfer*, escrevendo suas últimas linhas, dizia: “Devo enterrar minha imaginação e minhas lembranças! Uma bela glória de artista e de narrador destruída! (...) É preciso ser absolutamente moderno, [ou seja,] nada de cânticos: não arredar pé do terreno conquistado. Dura noite!”.

Antes de atingirem o silêncio – o ponto alto conceitual da poesia que ultrapassa Baudelaire, ou seja, a poesia “absolutamente moderna” –, tais poetas debateram-se violentamente contra a própria linguagem; desenvolveram diversos artifícios e

19 As traduções de *phýsis* por “natureza” ou *tékhne* por “arte” são, sem dúvida, oblividoras, sobretudo porque nossos vocábulos provêm da forma latina, que já realizara um apagamento da concepção originária contida nos vocábulos gregos. Comenta M. Heidegger (2010, p. 53) sobre esse problema: “a tradução de nomes gregos para a língua latina não é de modo algum um fato sem conseqüências em relação a eles, como hoje ainda é julgado. Por detrás da tradução, aparentemente literal e com isso preservadora, esconde-se muito mais um transpor da experiência grega para um outro modo de pensar. *O pensar romano assume as palavras gregas, traduzidas sem a experiência igualmente originária que corresponde ao que elas dizem, sem a experiencial palavra grega*”. O grifo é de Heidegger. “Natureza”, por exemplo, deriva do latino *natura*, do verbo *nascor* (“nascer”), e não comporta o que os gregos (até o período arcaico) experienciaram como *phýsis*, como algo mais dinâmico que *natura*, que é algo já mais estável. Como ensinou Benoit, em *phýsis* está presente a raiz indoeuropeia *bhû-* que transmite a ideia de uma pulsão que faz brotar, algo que impele, um “fazer nascer”; em *natura* já começa a expressar-se o nascido, como um fato consumado, um objeto (inclusive, que se opõe a um sujeito). Cf. também, a esse respeito, Néstor Cordero (2011, p. 41).

20 Trata-se do poema *A plenão pulmões*, em conhecida e corrente tradução de Haroldo de Campos para o português.

instrumentos para quebrar as estruturas da linguagem que se opõe à *phýsis* e dar a ouvir nela um outro, outra coisa, mais verdadeira e potente. “Porque Eu é um outro”, disse Rimbaud. Tal qual era originariamente, na antiguidade arcaica, o poeta deveria deixar de ser poeta para tornar-se *vidente*. O verdadeiro poeta seria aquele que receberia – como um receptáculo – o que é produzido por um outro, pela potência das divinas Musas, pela *phýsis* originária. Na verdade, essa era a concepção arcaica de poesia antes do início da sociedade ocidental, na Grécia. Perdendo a visão, aquém de qualquer teoria, o poeta começaria a ver e estaria, assim, em continuidade e não em oposição à *phýsis*.

Na sua “Carta do Vidente”, uma das cartas que escreveu a Paul Demeny durante a Comuna de Paris, Rimbaud afirma que os românticos foram os primeiros poetas-videntes na modernidade, embora inconscientemente; Baudelaire fora o primeiro vidente consciente, portanto, o primeiro moderno, o “rei dos poetas, *um verdadeiro Deus*”. Ainda segundo Rimbaud, na sua “Carta do Vidente”, foram necessários dois mil anos para se começar a perceber que os que poetizavam contra a *phýsis* não eram verdadeiramente poetas, mas “funcionários, escritores (...) meros letrados e versificadores (...). [Aí] Tudo é prosa rimada, um jogo, deformação e glória de inumeráveis gerações idiotas (...)”. Foi preciso, segundo Rimbaud, “varrer esses milhões de esqueletos que, por tempos sem fim, acumularam os produtos de sua inteligência estreita reclamando sua autoria”. Tais seres não eram poetas-videntes pois não souberam ver no Eu senão “um significado falso”, individual e mesquinho. “Autor, criador, poeta, esse homem jamais existiu”. Rimbaud podia ser qualquer coisa – sobretudo um adolescente –, mas não era um ignorante; tinha total consciência de que fazia uma reflexão universal que, como um arco, perpassava a civilização ocidental – “da Grécia ao movimento romântico”, diz, por cima da “Idade Média”.

Esse programa partidário da vidência, que resgata a mito-poética arcaica, pré-ocidental, estava realmente contido nos “inconscientes” românticos, como nos textos fundadores da revista *Athenaeum*, editada pelos irmãos Schlegel na virada do século XVIII para o XIX, que propunham fundir poesia e prosa, socializar a poesia e tornar poéticas a vida e a sociedade. Também esse era, já de forma mais consciente, o programa de Victor Hugo na sua famosa poética, o manifesto do drama romântico, a “Introdução” à sua obra *Cromwell*, de 1827. Hugo, na primeira metade do século XIX, voltava-se literal e claramente, sem papas na língua, contra as poéticas clássicas de Aristóteles, Horácio, Boileau-Dépreaux e outros. Sobretudo, tais programas negativos tornaram-se não apenas concepções, mas armas, instrumentos poéticos poderosos, nas mãos dos que vieram com

Baudelaire.

Desde o romantismo, portanto, de forma mais ou menos consciente, os poetas agiram para minar as estruturas que, internamente à linguagem, faziam-na manter-se em oposição à *phýsis*. Conforme já analisamos (PADIAL, 2015), com diversos artifícios poéticos – sacração do instante, poética do presente absoluto, poética das correspondências/analogia universal, multiplicação infinita das imagens e suas relações, quebra da lógica da identidade, quebra da sintaxe ou da ordenação de versos por um sujeito, instauração do acaso, quebra do arbítrio do signo, fim da assinatura, selo ou *sphragis* etc. –; com diversos artifícios poéticos tais artífices tentavam desconstruir os pilares da linguagem ocidental e encontrar, ou fazer brotar, outra linguagem, que se dava, entregava ou acontecia, antes ou aquém do recorte analítico do sujeito.

Não é mera coincidência o fato de que essa reflexão universal sobre poesia tenha ocorrido, de forma absolutamente clara e consciente, com Rimbaud e seus contemporâneos – estes localizavam-se justamente no ocaso da civilização ocidental, quando surgiram pela primeira vez, historicamente, as condições materiais para a superação desta sociedade e sua linguagem. Os românticos expressavam já a crise da sociedade ocidental, antevendo e vivenciando os limites (privados) das promessas supostamente “universais” e humanistas da sociedade burguesa; os modernos, com Baudelaire, voltavam-se decididamente – não só com as armas do verso, mas nas barricadas, com fuzis nas mãos, ao lado da classe operária – contra a sociedade burguesa, como única forma e condição de superação da situação da oposição entre *tékhnē* e *phýsis* (PADIAL, 2015, *apêndice*). Rimbaud, Verlaine, Lautréamont, Baudelaire, Maiakovski e tantos outros perceberam que, se a revolução e a conseqüente superação da sociedade do capital não vêm, não faz sentido algum cantar. “Primeiro / é preciso / transformar a vida / para cantá-la – / em seguida”, ensinou Maiakovski.

A Grécia Clássica, na antiguidade, ao criar a propriedade privada da terra em larga escala, trabalhada por escravos (potencializada na forma do escravo-mercadoria), criou não apenas o Ocidente, mas seu protagonista, o indivíduo autonomizado de sua comunidade de origem, indivíduo particular e poderoso. Para além da produção da *phýsis*, para além do que é de acordo com a *phýsis*, nasceu a produção do indivíduo isolado, daquilo que é por convenção humana, de acordo com a técnica do homem, agora também autonomizada; nasceu a pretensão de se encontrar um lugar e um espaço próprios para o homem, supostamente separados da *phýsis*. Já nem se tratava mais, com essa forma de produção, de representar a natureza, mas pretensamente de melhorá-la. Essa segunda

potência produtora – a do indivíduo, que passa agora a nomear-se em seus cantos, a assinar suas pinturas e esculturas e a questionar a tradição comunal – começa a preencher o mundo com novas imagens, representações, numa pletera de duplos, formas que parecem reais mas não têm o vigor real do aparecimento da *phýsis*, pois não se mantêm amparadas por *Alétheia* (Verdade, ou, literalmente, “não-esquecimento”, a forma como a origem e a vida de determinado povo ou comunidade apareciam). Essa segunda produção, a produção individual, duplica o mundo; cria virtualmente o espaço próprio das coisas que são por convenção humana; reforça e aprofunda assim a contradição entre *phýsis* e *tékhne*. A linguagem, a poesia e a técnica se tornam, na verdade, apenas mais alguns dos instrumentos necessários para estabelecer o mundo da convenção humana. A linguagem, antes forma de aparecimento da pulsão da *phýsis*, torna-se então instrumento de controle, repressão e contenção das próprias forças produtoras da *phýsis*. A linguagem torna-se forma de engodo e, sobretudo, mais um dos elementos de logro na nascente sociedade de classes.

A *tékhne* da *phýsis* trabalhava com certa ambiguidade e enganação, com níveis de verdade, mas isso era um artifício *divino* necessário para que a própria linguagem se resguardasse e se mantivesse. Era necessário, para que essa arte originária continuasse existindo, que fosse inacessível aos mortais. Ela muitas vezes parecia uma coisa e era outra, mas isso se dava para que fosse garantida uma determinada forma de apresentação, de aparecimento, de demonstração, num processo fenomenológico de revelação da Verdade. A verdade originária – *Alétheia* – era aquilo que saía do oblívio e aparecia, refundando e revigorando, enchendo novamente de vida, aquele povo ou comunidade e sua relação com a natureza e o *kósmos*. Agora, com a nova linguagem ocidental nascente na Grécia, ancorada na *tékhne* da representação individual, a ambiguidade ou enganação não voltavam-se mais à revelação da verdade originária e comum que mantinha o vigor da *phýsis*, mas à simples e pura enganação dos homens por outros homens, sem fim algum senão o privado. Os poetas, portanto, deixando de ser videntes, deixando de participar do aparecer ou do favorecer-brotar da *phýsis*, tornavam-se adutores das classes dominantes. Seus versos voltavam-se à dissolução da tradição comunal, agora tratada como fonte do duvidoso e perigoso (vide Arquíloco, Anacreonte, Alceu etc.); seus versos voltam-se a erigir, com certo ar de grandeza, os feitos privados das classes dominantes (vide Baquílides, Píndaro, Simônides – quem, aliás, produzia por dinheiro – etc.). É como se bastasse parodiar, com técnica, a força da poesia da *phýsis*, para que se engrandecesse, se desse um ar de força natural aos feitos dos indivíduos privados das novas classes

dominantes. Mas assim, justamente, tornavam-se os poetas “funcionários, escritores (...) meros letrados e versificadores (...)” Tudo virava então “prosa rimada, um jogo, deformação e glória de inumeráveis gerações idiotas (...)”, ensinou Rimbaud.

A poesia lírica, a poesia do “aqui e agora” (*hic e nunc*), nasce durante a passagem da Grécia Arcaica para a Clássica, na Jônia – não à toa, onde primeiro desenvolveu-se em larga escala a apropriação privada do solo, trabalhada por um número concentrado de escravos, justamente na forma da escravidão-mercadoria. Não à toa são os poetas líricos os que melhor desempenharão a função de questionamento da tradição e adulação das classes dominantes. Comenta, por exemplo, o helenista Marcel Detienne:

“Se a primeira função do poeta [operar *Alétheia*] é atestada somente através dos últimos ecos da literatura teogônica, a função de louvor e censura se mantém, até a época clássica, sustentada por poetas como Píndaro e Baquilides que continuam desempenhando, para as minorias aristocráticas, o papel que seus predecessores assumiram. Mas, neste momento, o sistema de pensamento que consagrava a primazia da palavra cantada como potência religiosa não é mais do que um anacronismo, cuja força de resistência reflete a potência obstinada de uma determinada elite. O poeta passa a ter apenas a missão de exaltar os nobres, de louvar os ricos proprietários que desenvolvem uma economia de luxo, de gastos suntuários, e que se orgulham de suas alianças matrimoniais e se envaidecem com suas quadrigas ou suas proezas atléticas. (...) No máximo, o poeta não é mais do que um parasita, encarregado de devolver à elite que o sustenta uma imagem embelecida de seu passado.” (1988, pp. 22-23).

A referida produção de duplos perdurou em toda a história ocidental e, ao final do séc. XIX, atingiu tal grau, tal força material, que esmagou violentamente qualquer tentativa de produção individual que buscasse abalar-lhe os fundamentos. Na verdade, na sociedade capitalista moderna, o único ser produtor é o próprio capital, força privada com amplidão social monstruosa. É ele quem produz agora, privadamente, por duplos, representações para o engano.

Veja-se, por exemplo, a forma mercadoria e sua análise por Karl Marx no primeiro capítulo de *O capital*. A forma mercadoria é dupla, ou já contém em si toda a duplicidade do sistema capitalista, analisada no conjunto do livro. No seio da forma mercadoria está contida a contradição entre classes, e é justamente por isso – para uma classe conter a outra – que ela tem de necessariamente ser dupla. A forma “valor de troca” de uma mercadoria é uma forma puramente social, fluida, que se expressa graças a determinada convenção humana. A forma “valor de uso” não pertence estritamente ao homem, pois é determinada pela condição universal de metabolismo entre o homem e a natureza. A forma “valor” é o substrato material da forma “valor de troca”. Acontece que a forma

“valor” é também natural, universal, e pode ou não se expressar historicamente de forma autônoma (enquanto “valor de troca”). A história ocidental nada mais é do que a crescente *representação* – ou autonomização – da forma “valor” enquanto “valor de troca”, ou seja, é a história do nascimento da forma mercadoria; é o desenvolvimento crescente da contradição entre classes, entre particular e universal, proprietário privado e produtores diretos, indivíduo e comunidade etc.. Tudo isso é uma só e mesma coisa. Todavia, caso a forma “valor” não se expresse de forma autônoma (representada em “valor de troca”), os bens produzidos pelos homens não chegam a ser duplos; não contêm enquanto contradição a oposição entre “valor de uso” e “valor”. A forma mercadoria, “valor de troca”, não é universal e absolutamente necessária. Entre as formas “valor de uso” e “valor” pode desenvolver-se, na verdade, certa solidariedade natural e universal, certa complementação ou até, no máximo, certa ambiguidade. Na verdade, ao menos nesse âmbito fundamental – a reprodução das condições de vida dos homens –, não é necessária a duplicidade e o obscurecimento do mundo.

A produção poética individual torna-se impotente diante dessa força privada, de gigantesca dimensão social, que é o capital, ou melhor, como dizia Octávio Paz (2012, p. 48), fazer poesia ao final do século XIX torna-se “um exercício suicida”. Na verdade, não é possível, dentro dos quadros da criação individual, ouvir a força universal da pulsão da *phýsis* e atender plenamente ao seu chamado no presente. Entre outras coisas, é isso que já nos ensinava o jovem F. Nietzsche, inspirado por Dionísio:

“Um homem que (...) haja por assim dizer aplicado o ouvido ao ventrículo cardíaco da vontade universal, que sinta como o furioso desejo da existência se derrama a partir daí em todas as veias do mundo, como torrente atoadora ou como mansíssimo arroio em gotas pulverizado, tal homem não se destruirá de repente?” (2002, p. 124)

Certamente sim. A história de insígnias poetas da modernidade comprova-no. Assim, para resolver tal problema, é preciso encontrar, dentro da própria sociedade ocidental e capitalista, na qual infelizmente ainda estamos metidos, outra forma e outra força poética, que esteja em continuidade com a *phýsis* e não em oposição a ela. Ela existe. Que forma é essa nos apontou muitas vezes o professor Benoit. É uma forma de ciência antiga, criada por Platão, perdida por dois mil anos, e reencontrada por alguns filósofos radicais da modernidade: a dialética.

Por que e como a dialética consegue fazer isso? Poderia ser ela pensada como uma grande poesia? Reflitamos uma última vez sobre dialética e poesia.

Heidegger nos ensina que para se entender poesia em seu sentido originário é necessário compreender a concepção arcaica do verbo grego *légein*, traduzido usualmente

por “falar” ou “dizer”. Diz Heidegger que esse *légein* arcaico contém uma raiz que expressa em todas as línguas indoeuropeias – por baixo de seu desgastado uso corrente – a ideia de “reunir”, “coletar”, “juntar”, “colher”. É a raiz indoeuropeia *leg-*, que sustém a força arcaica da linguagem²¹. “Falar” seria um certo “coletar”, um “eleger” – *leg-tó-s* > *lek-tós* > *ē-lectus* > “eleito” – que já pressupõe uma colocação do que foi coletado. Colhe-se as palavras na materialidade da linguagem para dispô-las em conjunto, assim como colhe-se o trigo para acolhê-lo, abrigá-lo, e depois dispô-lo. *Légein*, “falar”, assim como o verbo alemão *legen*, não deve ser pensado como um mero colocar (para fora), mas também, ao mesmo tempo, como um recolher que abriga todo o disposto. Prostrar uma coisa, insiste Heidegger, não pode ser entendido como o nosso costume de largar ou abandonar coisas, um “deixar para lá”, que é “um não se importar” com o real (2012, p. 186). Antes o contrário: “λέγειν, *legen*, de-por e pro-por diz, justamente em seu estar-disponível-num-conjunto, que o disponível nos interessa e concerne. O *legen* (...) se empenha por manter o real”. Podemos perguntar: como assim, “manter o real”? Ouçamos Heidegger uma vez mais:

“O único empenho do de-por e pro-por, como λέγειν, é deixar que o que se dispõe por si mesmo num conjunto, seja entregue, *como real*, à proteção que o preserva disposto. Que proteção é esta? É a proteção da verdade [*Alétheia*]. Pois o disposto num conjunto está posto e de-posto no des-encobrimento, está instalado no des-encobrimento, é substrato subjacente no des-encobrimento, isto é, está abrigado pelo e no des-encobrimento. Ao deixar o real dispor-se num conjunto, o λέγειν se empenha por abrigar o real no des-coberto.” (2012, pp. 186-187. Grifos de Heidegger).

O sentido originário de poesia, portanto, seria um dispor-em-conjunto, não numa forma gratuita, fortuita, desatenta de disposição, e sim numa forma rigorosa, que se entrega, *como real*, à proteção de *Alétheia*. Poesia é a forma com que certo vigor – o vigor da *phýsis* – se dispõe, *como real*, amparado em (ou guarnecido por) Verdade, *Alétheia*.

Mas por que falamos tudo isso? Porque pensamos ser possível afirmar – com base no *Intermediate Greek-English Lexicon* de Lidell & Scott, no *Handwörterbuch der griechischen Sprache* de W. Pape e no *Indo-european lexicon da University of Texas at Austin* – pensamos ser possível afirmar que é do verbo grego *légein* que se forma o substantivo *léxis*, que compõe a palavra *dialéctica*. *Léxis* é a junção de *légein* com o sufixo

21 Segundo Detienne (1988), além do aedo, poeta, outro personagem arcaico que participava da linguagem dos deuses era o monarca. Justamente a este monarca arcaico cabia estabelecer, pelas ontofônicas palavras proferidas, as leis, a ordem legal. Aliás, o latim *legere*, do qual o nosso “lei”, tem a mesma raiz indoeuropeia *leg-*. A força da palavra do monarca arcaico era divina como a força da palavra do aedo ou do vidente, e organizava/ordenava, ao vivificar uma força superior, o mundo dos homens.

grego *-sis*. *Légein*, como vimos, tem o sentido básico de “falar”, “dizer”, e *-sis* é um sufixo que indica uma ação. Assim, *Léxis* é propriamente uma “ação de dizer”, mas não qualquer dizer, irrefletido. *Léxis* é, originariamente, a ação de dispor-em-conjunto sob a proteção de *Alétheia*. Assim, *Léxis* é, necessariamente, um rigor de disposição amparado ou guarnecido por uma potência; não é algo que provém da técnica humana (como seria o mero “falar” ou “prostrar”, de forma vazia), mas algo que se entrega ao homem protegido por essa potência, a potência de *Alétheia*. O prefixo propriamente grego *diá-*, que também forma a palavra *dialética*, como se sabe, aponta a ideia de um caminho; é traduzido correntemente por “através de” ou “por meio de”. Assim, dialética seria, literalmente, o atravessar de um caminho que está disposto com rigor, em conjunto, sob a proteção de *Alétheia*²². Em certo sentido, dialética seria atravessar o caminho da poesia originária, aquela que é colocada por uma técnica não oposta à *phýsis*; dialética seria uma tentativa de retorno à forma originária de arte.

Retornemos aos defensores da dialética no presente. Só com essa reflexão podemos entender a fundo o que comenta Karl Marx (1988, p. 26) naquela célebre passagem sobre o método dialético: “A pesquisa tem de captar [*anzueignen*] detalhadamente a matéria (...). Só depois de concluído esse trabalho é que se pode expor [*dargestellt*] adequadamente o movimento real [*die wirkliche Bewegung*]. Caso se consiga isso, e espelhada idealmente [*ideell wider*] agora a vida da matéria [*das Leben des Stoffs*], talvez se possa parecer que se esteja tratando de uma construção *a priori*”. Heidegger e Marx estão falando praticamente da mesma coisa, mas Heidegger a chama de poesia originária e Marx de dialética. Heidegger defende a colheita que contém uma dis-posição em conjunto que se entrega *como real* à proteção de *Alétheia*; Marx defende a captação que contém uma ex-posição rigorosa do movimento *real como a vida da matéria*.

É por isso que Marx, ao escrever *O capital*, tem de operar um pouco como as (ou a serviço das) Musas amparadas por *Alétheia*; tem de trabalhar fenomenologicamente, enganando seus leitores, negando sucessivas vezes o que pouco antes havia afirmado; quebrando a lógica da identidade; dando vida ao discurso (como algo não monológico,

22 O dicionário de Wilhelm Pape nos dá, para *λέξις*, *der Ausdruck der Rede* ou *Redeweise* (a expressão do discurso ou a forma do discurso). Interessante também é a apresentação ampla do verbete *λέγω*, com muitos exemplos da antiguidade, que nos dá desde o “deitar” (próximo ao *lies* do inglês ou o *liegen* do alemão. O que era “colher”, mas como “recolher”, ou “recolhimento” na cama, *λέχος*), passando pelo “colher” enquanto “apanhar”, “coletar”, e chegando à noção propriamente de “falar”: coletar palavras na materialidade da linguagem.

não controlado por si, o autor); aplicando um discurso que, em última instância, ganha vida e torna-se presença absoluta, a sagração do instante revolucionário, a insurreição ou negação da negação²³.

Marx faz tudo isso – exatamente tudo o que tentavam com suas poéticas os modernos “poetas-videntes”, sobretudo após Baudelaire – e encontra uma poesia que não desemboca em aporia, silêncio ou “exercício suicida”, pois não está em oposição à *phýsis*. Esse é o discurso da revolução, que não ampara-se numa potência individual, mas na potência coletiva ou comunal da *phýsis*, cuja libertação e destino estão ligados à sorte da única classe que não tem nada de privado (*besitzlos*): a classe operária. É por isso que a dialética ou a revolução podem criar hoje uma arte *irrepresentável* nos quadros da criação individual. Ou, como disse certa vez Trotsky:

“Se um símbolo é uma imagem condensada, a revolução é a maior criadora de símbolos, porquanto ela apresenta todos os fenômenos e todas as relações sob um aspecto concentrado. É preciso, apenas, observar que o simbolismo de uma revolução é demasiadamente grandioso e entra dificilmente nos quadros da criação individual. Daí ser tão pobre a reprodução artística dos maiores dramas da humanidade.” (1980, p. 548).²⁴

23 Como ensinou o professor Benoit (1996), Marx queria que o final de seu livro *O capital* coincidissem em certo sentido com a própria revolução socialista, uma pouco como se a revolução brotasse do próprio livro; como se o método dialético se realizasse na apresentação – presentificação – da revolução por si mesma. Em parte, é como se a própria dialética não fosse mera representação, mas também, ao mesmo tempo, apresentação. Talvez para isso, pensamos, seja necessário conceber a dialética *ao mesmo tempo* enquanto modo de representação (*Darstellungsweise*) e modo de apresentação ou presentificação (*Vorstellungsweise*).

24 Da mesma forma, no capítulo citado em epígrafe (cap. XXIX) de *Minha Vida*, autobiografia de Trotsky (2017), encontramos também a seguinte passagem sobre as massas russas que fizeram a revolução de 1917: “(...) A fachada externa não tinha nada de patética – as pessoas iam e vinham, fatigadas, famintas, sem tomar banho, com os olhos inchados e as caras barbadas. E, depois de algum tempo, pergunte a qualquer um desses homens e será muito pouco o que poderá contar das horas e dos dias críticos”.

BIBLIOGRAFIA

BENOIT, H., “A noção de *physis* nos últimos livros do diálogo *Leis*”, *Boletim do CPA* (UNICAMP), v. 22/23, p. 77-100, 2009.

_____, “Marx, Trotsky, o indivíduo e o silêncio dos poetas”. In: *Revista Maisvalia*, v. 3, São Paulo: Tykhe, p. 106-111, 2008.

_____, “Sobre a crítica (dialética) de *O capital*”, in *Revista Crítica Marxista*, n. 3. São Paulo: Editora Xamã, 1996.

CORDERO, N., *A invenção da filosofia*, São Paulo: Odysseus, 2011.

DETIENNE, M., *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Ed. bilingue. São Paulo: Edições 70, 2010.

_____, “Logos (Heráclito, fragmento 50)”, in *Ensaaios e conferências*, Petrópolis: Vozes, 2012.

Indo-european lexicon, do *Linguistics Research Center* da *University of Texas at Austin* (EUA), verbete *leg-*, disponível em <<http://www.utexas.edu/cola/centers/lrc/ielex/X/P1131.html>>. Acesso em dezembro de 2017.

LIDELL, H. & SCOTT, R., *An Intermediate Greek-English Lexicon*, disponível digitalmente em *Perseus Digital Library*: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>>. Verbetes *διά, λέξις, λέγειν*.

MARX, K., *O capital*, Livro I, Trad. de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 3a ed., 1988.

_____, *Das Kapital*, in *Karl Marx-Friedrich Engels Werke* (MEW), tomo 23. Berlin: Dietz Verlag, 1962.

NIETZSCHE, F. *Nascimento da tragédia no espírito da música*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 3a ed., 2002.

PADIAL, R. *Poesia moderna, mito e dialética revolucionária*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2015.

PAPE, W. *Handwörterbuch der griechischen Sprache*. Fac-símile da edição de 1914, digitalizada em <<http://www.zeno.org/Pape-1880>>. Cf. vocábulos *λέξις* em <<http://www.zeno.org/Pape-1880/A/λέξις>>. Para o verbe *λέγω*, acessar <<http://www.zeno.org/Pape-1880/A/λέγω>>. Acesso geral em dezembro de 2017.

PAZ, O. *O arco e a lira*, São Paulo: Cosac Naify, 2012.

RIMBAUD, A., *Une saison en enfer*. Bruxelas, Alliance Typographique, 1873. Disponível digitalmente em <<http://kaempfer.free.fr/oeuvres/pdf/rimbaud-saison.pdf>>. Acesso em dezembro de 2017.

_____, *Lettre à Paul Demeny*, 15 de maio de 1871, disponível <https://fr.wikisource.org/wiki/Lettre_de_Rimbaud_à_Paul_Demeny_-_15_mai_1871>. Acesso dezembro de 2017.

TROTSKY, L., *A história da Revolução Russa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977 (vol. 1), 1980 (vols. 2 e 3).

_____, *Minha Vida*. São Paulo: Sundermann, 2017.

O NOVO CURSO: TROTSKI E A CRÍTICA À DEGENERAÇÃO BUROCRÁTICA DO PARTIDO

Carlos Prado²⁵

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)

Resumo: O objetivo do presente artigo é apresentar as críticas da chamada Oposição de 1923, especialmente aquelas apresentadas por Trotski em uma série de artigos publicados no *Pravda*, que constituem o panfleto *O Novo Curso*. O advento da oposição revela uma série de questões importantes que ajudam a compreender o desenvolvimento do Partido Bolchevique e da Revolução Russa. Evidencia-se que o partido não era homogêneo, havia uma disputa interna que se desenvolveu a partir de divergências diante da condução da política econômica e das transformações na estrutura interna do partido. Os documentos apresentados por Trotski e pelos 46 não são apenas um alerta contra o perigo da burocratização, mas também uma denúncia feroz que vem acompanhada pela solicitação de mudanças urgentes no regime interno. O ponto central deste debate é a crítica à degeneração burocrática do partido.

Palavras-Chave: Partido Bolchevique; Oposição; Burocratização.

Abstract: The purpose of this article is to present the criticisms of the 1923 Opposition, especially those presented by Trotsky in a series of articles published in *Pravda*, which constitute the pamphlet *The New Course*. The advent of the opposition reveals a number of important questions that help to understand the development of the Bolshevik Party and the Russian Revolution. It is evident that the party was not homogeneous, there was an internal dispute that developed from divergences before the conduction of the economic policy and the transformations in the internal structure of the party. The documents presented by Trotsky and the 46 are not only an alert against the danger of bureaucratisation, but also a fierce denunciation which is accompanied by the request for urgent changes in the internal system. The central point of this debate is the criticism of the bureaucratic degeneration of the party.

Keywords: Bolshevik Party; Opposition; Bureaucratisation.

O Partido Bolchevique surgiu e foi durante muito tempo uma organização de vanguarda e de massas, clandestina e legal, com uma estrutura interna que era ao mesmo tempo disciplinada e centralizada, mas também democrática e livre. O objetivo de Lenin era construir uma organização de classe que pudesse equilibrar o centralismo e a democracia interna. Os debates e as discussões eram fundamentais para se estabelecer as táticas e as estratégias de ação, assim como a disciplina para seguir as orientações que fossem estabelecidas pela maioria.

²⁵ Professor Mestre do curso de História da UFMS e doutorando em História pelo PPGH-UFF, bolsista CNPq.

Uma vez no poder, o partido deveria manter a sua linha de atuação, seguir equilibrando a liberdade interna e o centralismo, mas a luta pela constituição e consolidação do poder soviético promoveu um desequilíbrio. A balança que parecia estável passou a pender para o lado da burocracia. “A doença burocrática começou a se fazer sentir com nitidez a partir de 1920, época em que o Estado de tipo comuna, preconizado por Lenin em *O Estado e a Revolução*, começa a entrar em colapso” (SERGE, 1974, 1122). O regime de partido único fez com que os bolcheviques assumissem diversas funções no aparelho administrativo. A máquina partidária se dilatou e o partido começou a se confundir com o próprio Estado. “A fusão rápida entre o Estado e o Partido faz coexistir, e depois entrar em simbiose, o aparelho de origem plebeia e a velha burocracia czarista, da qual o primeiro depressa adota os costumes” (MARIE, 2011, p. 221). Ao invés de desaparecer, o Estado expandiu-se e, apesar de se transformar num Estado de novo tipo, ainda conservava vestígio do czarismo, especialmente a herança da autoridade.

Os primeiros a levantar suspeitas e a soar o alarme contra a burocratização do partido foram os membros da “Oposição dos trabalhadores”, que sob a liderança de Shlyapnikov e Kollontai apresentaram reivindicações e críticas se colocando contrários a essas medidas²⁶. Logo foram silenciados pelo X Congresso do Partido, aquele que, ainda sob as orientações de Lenin, aprovou a proibição de frações, reafirmando a disciplina e sua orientação monolítica²⁷.

O problema da burocracia no Estado soviético é anterior a Stalin, mas a sua eleição para o cargo de secretário-geral do partido em 03 de abril de 1922 representa uma verdadeira ruptura na história dos bolcheviques e da Revolução Russa. Após assumir o secretariado, ele reorganizou a máquina partidária. “Stalin se empenha de imediato em reforçar o peso do seu aparelho” (MARIE, 2011, p. 219). O Comitê Central, que deveria funcionar como o cérebro do partido, passou a contar com três subdivisões: O *Politburo*, a Comissão de Organização e o Secretariado. Stalin se tornou o único membro do partido

²⁶ “Seu programa era dirigido principalmente contra a proliferação de controles políticos e econômicos e o crescente poder da máquina partidária e estatal; ele pretendia manter a pureza dos ideais originais da revolução e evocava a oposição de 1918 à rendição de Brest-Litovsk”. (CARR, 1981, p. 37).

²⁷ “O congresso aprovou uma resolução especial, como título “Sobre o desvio sindicalista e anarquista em nosso partido”, que declarava ser a divulgação do programa da Oposição Partidária incompatível com a situação de membro do partido, bem como uma resolução geral, “Sobre a unidade do partido”. Esta última exigia “a completa abolição de todo fracionismo” – as questões controversas podiam ser discutidas por todos os membros do partido, mas a formação de grupos com “plataformas” próprias era proibida. Uma vez tomada uma decisão, a obediência era incondicional e ela era de rigor. A infração dessa regra poderia levar à expulsão do partido” (CARR, 1981, p. 39).

a ocupar um lugar em cada um destes órgãos. Aleksandr Podtchekoldin (1994a) aponta que 1922 é o ano do nascimento da “partidocracia”. Em poucos meses, sob o comando de Stalin, o secretariado se transformou no verdadeiro centro de decisões e passou a exercer um controle decisivo sobre a máquina burocrática que se expandia.

A partir da segunda metade de 1922, Lenin e Trotski começaram a perceber os problemas em torno da burocratização do partido. No final de 1922, Lenin procurou Trotski para que juntos formassem um bloco de combate ao aparato do partido que estava minando as discussões internas. A luta contra a burocratização do partido se transformou na última batalha de Lenin. Diante dos problemas de saúde que o afetaram, o líder bolchevique não pôde travar essa luta com todas as suas forças e empenho. Mesmo doente, ele ditou uma carta, seu “testamento político”, que solicita o afastamento de Stalin do cargo de secretário-geral. Trotski, ao lado de outros bolcheviques, levou essa questão adiante e, durante o ano de 1923, com Lenin já fora de combate, apresentou uma série de críticas e levou ao partido a discussão sobre a burocratização e o perigo da degeneração do partido.

A OPOSIÇÃO DE 1923: A CARTA DE TROTSKI E A DECLARAÇÃO DOS 46.

A carta encaminhada por Trotski ao Comitê Central em 8 de outubro de 1923 assinala o início do seu confronto aberto com a fração que dominava o partido. Esse documento nunca foi publicado na íntegra, apenas alguns extratos se tornaram públicos. A carta busca expor de maneira franca as questões em torno da burocratização do partido, afirmando que esta estava se ampliando e colocando em cheque a democracia operária:

In the fiercest moment of War Communism, the system of appointment within the Party did not have one-tenth of the extent that it has now. Appointment of the secretaries of provincial committees is now the rule. That creates for the secretary a position essentially independent of the local organization (TROTSKI, 1923b).

Trotski fala claramente sobre o problema das nomeações pelo alto. Afirma que esse sistema havia se expandido e, além de substituir as eleições pela base, esse modelo ampliava os poderes do secretariado. Ele não cita, mas o seu alvo é Stalin e seus comandados. Ainda afirma que o XII Congresso levantou a questão da democracia, mas a disciplina e a centralização permaneciam em desequilíbrio com a liberdade de discussão:

This present regime – which began to form itself before the Twelfth Congress, and which subsequently received its final reinforcement and

formulation – is much farther from workers’ democracy than the regime of the fiercest period of War Communism. The bureaucratization of the Party apparatus has developed to unheard of proportions by means of the method of secretarial selection (TROTSKI, 1923b).

A carta apresenta uma crítica clara ao crescimento do aparato e da burocratização. Uma semana após essa manifestação de Trotski, surgiu uma declaração assinada por 46 membros destacados do partido. Eram velhos bolcheviques que insatisfeitos com os rumos que a revolução havia tomado resolveram se manifestar e partiram ao ataque expondo por meio de uma carta suas críticas e insatisfações²⁸. O grupo não era homogêneo, assinaram a declaração membros próximos de Trotski, mas também partidários da Oposição Operária: “Longe de constituir uma facção sólida, os 46 eram uma coalizão pouco coesa de grupos e indivíduos, unidos apenas por um denominador vagamente comum de descontentamento e anseios” (DEUTSCHER, 2005, p. 149).

O documento foi escrito de forma simples e direta, sem grandes teorizações ou longas contextualizações e se fixava em dois pontos fundamentais: a questão econômica e a política interna. O primeiro tema apontado pelos 46 destaca que a NEP havia causado um desequilíbrio entre a produção de cereais no campo e a produção urbana industrial. Assim, denuncia que a falta de planejamento havia provocado uma queda drástica nos preços dos produtos alimentícios e uma constante alta nas mercadorias industrializadas²⁹. Eles assinalam que a “tesoura” continuava a abrir e que se nada fosse feito, a revolução poderia pagar um preço muito alto: “Si no tomamos inmediatamente medidas enérgicas, importantes, bien concebidas y planificadas, y si continúa la ausencia de liderazgo, nos veremos confrontados a la eventualidad de conflictos económicos excepcionalmente graves” (DECLARACIÓN, 2011, p. 247).

Mas o ponto central, sob o qual se concentra a argumentação da declaração diz respeito ao processo de burocratização do partido e à ausência de democracia interna. Os 46 criticam e denunciam o processo de ampliação do aparato partidário e falam abertamente sobre o distanciamento cada vez maior entre uma camada de dirigentes e a base operária: “continuamos observando la progresión, apenas encubierta, de la división

²⁸ “Apesar de seu caráter secreto, o texto é revelador da profundidade da crise interna, capaz de reunir um número tão grande de dirigentes em torno a uma plataforma de luta pela democracia interna” (BROUÉ, 2014, p. 178).

²⁹ “Hacemos frente al cese de la venta de los productos industriales a causa de los precios elevados, lo que puede explicarse, por um lado, por la ausencia total de planificación y organización en la industria y, por otro lado, por una mala política de crédito. (...) Nos vemos confrontados a los precios extremadamente bajos de los productos alimenticios, que son ruinosos para el campesinato y que amenazan la producción agrícola con recuaciones masivas. Hacemos frente a la interrupción del pago de los salarios, lo que trae el descontento natural de los obreros” (DECLARACIÓN, 2011, p. 249).

en el partido entre una jerarquía de secretarios y de funcionarios profesionales, reclutados por arriba, y las masses que no participan en sua vida social común” (DECLARACIÓN, 2011, p. 248).

A declaração é bastante incisiva sobre esse ponto e expõe que a burocratização já tem difundido um sentimento de medo entre os membros do partido. Muitos não se sentem à vontade para expressar suas opiniões; manifestam receio em dizer o que realmente pensam, pois podem sofrer diversas acusações:

Los miembros del partido que están descontentos de tal o cual directiva del C.C. (...) tienen miedo de hablar en reunión; peor aún, tienen miedo de hablar de ello con otro y a menos que consideren a su interlocutor como absolutamente de fiar, no son “habladores”; la libre discusión ha desaparecido prácticamente, la opinión pública ha sido ahogada (DECLARACIÓN, 2011, p. 248).

Os 46 denunciam o processo que substituiu as eleições pela base por nomeações pelo alto. As indicações de delegados pelo secretariado evidenciam o distanciamento entre o alto escalão do partido e os membros da base, e acabam por reforçar a hierarquização e a dependência.

Esta declaração é um documento importantíssimo para compreendermos a evolução das lutas no interior do Partido Bolchevique. A carta expõe de maneira muito clara a insatisfação de membros destacados do partido e traz à tona a amplitude da distância entre os dirigentes e os dirigidos, revelando como a hierarquização das funções e o sistema de indicações e nomeações contribuiram para semear o medo e impedir o desenvolvimento de relações democráticas. O desequilíbrio entre a democracia e o centralismo era evidente e a declaração denunciava esse processo. O partido estava dividido, a ditadura de uma fração era escancarada por uma oposição que começava a se organizar.

A carta dos 46 foi endereçada ao Comitê Central. Esperava-se que a discussão do seu conteúdo não ficasse restrita. Não obstante, a publicação da carta foi recusada e os membros que a assinaram ainda foram ameaçados de sanções punitivas por constituírem uma fração³⁰. Os triúmviros (Zinoviev, Kamenev e Stalin) tinham a seu favor a proibição de frações estabelecida em 1921 no X Congresso do partido. Essa foi uma das primeiras vezes em que essa resolução foi usada para barrar as críticas à direção.

³⁰ “No mesmo dia, 15 de outubro, o *presidium* da comissão central de controle condenou severamente a carta dos 46, qualificando-a de plataforma e de tentativa de criação de uma fração: ele se opôs à abertura de uma discussão sobre as questões levantadas e decidiu submeter o assunto ao plenário do comitê central”. (PODTCHEKOLDIN, 1994b, p. 71).

Quando Trotski e os 46 levantaram a necessidade da revisão das normas, foram logo acusados de fracionismo³¹. Todavia, os 46 militantes que assinaram a carta não eram quaisquer membros do partido; eram homens destacados que tinham ocupado cargos importantes e contribuído de forma decisiva para o triunfo e a construção da revolução. De acordo com Deutscher (2005, p. 151) “eram 46 generais da Revolução”. Eram membros com uma história no partido. A crítica destes homens não poderia ser facilmente silenciada.

Foi nesse momento que a *Troika* se viu forçada a baixar a guarda e abrir espaço para a discussão. No início de novembro, Zinoviev, falando em nome do partido, afirmou que este estava empenhado em restabelecer o debate interno. Assim, o *Pravda* foi posto à disposição dos militantes para escreverem sobre as questões que motivavam insatisfações. Piatakov e Antonov-Ovseenko foram os principais porta-vozes da oposição. Nos centros operários, nas universidades e nos comitês da juventude, os opositores eram recebidos com entusiasmo e conseguiam adeptos. Trotski não participou diretamente desses debates decisivos. Ele havia contraído malária em fins de outubro e passara o mês de novembro de cama e afastado da vida política. A ausência da palavra de Trotski constituiu um entrave para o avanço dos opositores, pois a sua popularidade poderia ter impulsionado ainda mais as massas.

Para os triúnaviros, a abertura à discussão era uma manobra arriscada, mas tiveram de ceder e foram surpreendidos com a recepção que as críticas dos 46 alcançaram. “Os triúnaviros tiveram medo”, destaca Deutscher (2005, p. 152). Quando perceberam que o debate aberto penderia para o lado da oposição, intervieram. Utilizaram da máquina do partido para manobrar e bloquear as ações e os avanços dos críticos. Afastaram Antonov-Ovseenko do posto de Comissário Político do Exército Vermelho. Alegaram que ele havia ameaçado o Comitê Central de que o exército se levantaria em favor de Trotski. “Na verdade, ele não fizera qualquer ameaça de revolta militar. Dissera apenas que as células militares do Partido estavam ‘como um só homem’ a favor de Trotski” (DEUTSCHER, 2005, p. 152). Ao afastamento Antonov-Ovseenko seguiram-se outros. Perseguindo os

³¹ “Bastou porém que falassem em revisão de normas, para se tornarem passíveis de acusação de já terem violado tais normas. A proibição de agrupamentos dentro do Partido era autopropagante e irreversível; enquanto estivessem vigorando, nenhum movimento pela sua revisão poderia existir. Estabeleciam dentro do Partido uma disciplina de quartel que pode ser boa para um exército, mas constitui um veneno para a organização política – a disciplina que permite a um homem isolado fazer uma reclamação, mas que considera a expressão conjunta dessa mesma reclamação, por vários homens, como um motim”. (DEUTSCHER, 2005, pp. 150-151).

críticos, o secretariado utilizou suas prerrogativas para afastar os simpatizantes dos 46 e nomear pessoas de confiança.

Mas os triúnviros não podiam barrar a oposição utilizando apenas o sistema burocrático. Assim, para tentar encerrar as discussões e bloquear o avanço dos opositores, eles prepararam uma resolução que parecia aceitar as demandas de Trotski e dos 46. Esse documento denunciava o regime burocrático dentro do partido e proclamava o início de um “Novo Curso”. Afirmaram que a estrutura interna passaria por transformações que garantiria aos membros do partido o direito à manifestação e à crítica. Para concluir a manobra, o triunvirato solicitou que Trotski também assinasse o documento. Ele não podia simplesmente se recusar endossar o texto que era muito similar ao que havia defendido anteriormente, mas ao mesmo tempo, após o desfecho do acordo em torno do XII Congresso, ele não podia deixar de desconfiar de que esse era mais um blefe³².

O NOVO CURSO: CRÍTICA À DEGENERAÇÃO BUROCRÁTICA

No início de dezembro, Trotski escreveu uma série de artigos para o *Pravda* que mais tarde se transformaram no folheto intitulado *O Novo Curso*. Esses artigos constituem documentos fundamentais para compreendermos a sua posição neste debate. Ao analisar o regime interno do partido, ele lança um olhar sobre o desenvolvimento histórico deste, salientando a diferença entre as gerações, a sua composição social e o desenvolvimento econômico soviético. Seu objetivo é compreender como foi possível a ampliação do aparato partidário e como restabelecer um regime de discussão coletiva.

No primeiro item, sobre “o problema das gerações no partido”, ele destaca que a ausência de democracia também se relaciona com a diferença geracional. Em sua concepção, o Partido Bolchevique está dividido entre uma “velha guarda”, composta por antigos militantes e uma “nova geração” de jovens que adentraram ao partido no período posterior a 1917. De acordo com Trotski, os velhos bolcheviques têm dominado o partido e usam do argumento da experiência para legitimar essa autoridade: “En todos los problemas, de mayor o menor importancia, los nuevos miembros aceptaron entonces, casi

³² “O manifesto seria proclamado em nome do Politburo, do qual era membro, e Trotski lutava para reformar, não para subverter, o governo constituído. Assim, quando o Politburo levou a moção sobre o Novo Rumo, a única coisa que pôde fazer foi tentar introduzir emendas destinadas a tornar a promessa de liberdade dentro do Partido a mais enfática e clara possível e com isso criar um compromisso para os triúnviros. O politburo aceitou todas as suas emendas e em 5 de dezembro aprovou unanimemente a Moção”. (DEUTSCHER, 2005, p. 154).

sin discusión, la dirección de la vieja generación” (TROTSKI, 1923c). Assim, os membros mais jovens têm simplesmente se deixado dirigir pela “velha guarda”, sem desempenhar um papel mais autônomo, sem discutir e decidir por contra própria sobre os problemas fundamentais. Trotski explicita de forma clara esta divisão: “En ese momento se ha visto con particular claridad que el partido vive, de alguna manera, en dos niveles: el nivel superior, donde se decide, y el nivel inferior, que se limita a tomar conocimiento de las decisiones” (TROTSKI, 1923c).

Ele aponta que a experiência e a maturidade política da “velha guarda” é extremamente importante e não deve ser menosprezada. Todavia, a direção se afastou dos jovens e das bases e tem se habituado a tomar decisões de maneira isolada, sem ouvir seus membros: “De aquí proviene el burocratismo del aparato, su aislamiento com relación a las masas, su existencia como un organismo separado, en una palabra todas las características que constituyen el aspecto profundamente negativo del “viejo curso” (TROTSKI, 1923c). Para Trotski, o perigo da burocratização se manifesta na oposição entre os quadros que desempenham o papel de dirigentes e aqueles que são apenas dirigidos, tornando-se membros sem iniciativa, sem uma verdadeira participação na tomada de decisões.

Assim, Trotski lança um alerta sobre o perigo da degeneração burocrática do partido:

¿El burocratismo implica un peligro de degeneración? Sólo un ciego podría negarlo. En su desarrollo gradual, el burocratismo amenaza separar a los dirigentes de la masa, llevarlos a concentrar únicamente su atención en los problemas administrativos, en las designaciones; amenaza también con restringir su horizonte, debilitar su sentido revolucionario, es decir, provocar una degeneración más o menos oportunista de la vieja guardia o al menos de un sector considerable de ésta. (TROTSKI, 1923c).

O alerta é de que se o quadro não for alterado e a democracia continuar sendo barrada, a ameaça da degeneração oportunista se transformará em uma realidade: “Lo que es preciso es que esta vieja generación cambie de orientación y así pueda ejercer en el futuro una influencia preponderante sobre toda la actividad autónoma del partido” (TROTSKI, 1923c). O “novo curso” deveria iniciar uma nova etapa na evolução do partido, na qual se retomaria a livre discussão entre seus membros, independente da posição que ocupam no aparato ou na história do bolchevismo.

Não obstante, o problema do regime interno não se limita à questão das gerações. Trotski também destaca a “composição social” do partido, evidenciando a proporção reduzida de células de fábricas e de operários industriais em suas fileiras. Após a tomada

do poder, o Partido Bolchevique precisou se apoderar do Estado e ocupar o aparato, ou seja, colocar seus homens para desempenharem funções na administração:

Pero la participación de los obreros en los aparatos estatal, cooperativo y otros implicaba un debilitamiento de las células de fábrica y un aumento excesivo, dentro del partido, del número de funcionarios, fuesen o no de origen proletario. Aquí reside el problema. Y sólo se podrá resolver por medio de progresos económicos considerables, de un fuerte impulso dado a la vida industrial y de una constante afluencia de obreros manuales a las filas del partido (TROTSKI, 1923d).

Trotsky identifica que a burocratização se desenvolveu a partir do momento em que os membros do partido tiveram de ocupar funções no aparato do Estado. Assim, não apenas os militantes profissionais do Partido Bolchevique, mas também os melhores operários, os mais bem preparados tiveram de sair das células de fábricas, tiveram de deixar de atuar na base para ocupar algumas funções administrativas no aparelho. Dessa forma, os comitês operários foram enfraquecidos e é aí que reside um dos principais problemas.

A solução para o fortalecimento da composição operária no partido só pode se dar a partir de um considerável desenvolvimento econômico que impulse a indústria e, por conseguinte, fortaleça o proletariado. Trotsky (1923d) afirma que “la fuente del burocratismo radica en la creciente concentración de la atención y de las fuerzas del partido en las instituciones y aparatos gubernamentales y en la lentitud del desarrollo de la industria”. Uma parte considerável do partido, principalmente seus membros mais destacados, foi absorvida pelo aparato do Estado e só uma parcela pequena continuou trabalhando nas fábricas. Daí a preocupação com a degeneração burocrática do partido:

Este estado de cosas debe hacernos comprender los peligros de degeneración burocrática de los cuadros del partido. Seríamos fetichistas si consideráramos a estos cuadros (por el solo hecho de haber seguido la mejor escuela revolucionaria del mundo) al margen de todo peligro de empobrecimiento ideológico y de degeneración oportunista. (TROTSKI, 1923d).

Os membros do partido, ao ocuparem cargos no aparelho estatal e se distanciarem das suas antigas funções, poderiam sim se afastar dos princípios revolucionários. Assim, o risco de se formar uma casta de funcionários corporativistas, preocupados em manter suas posições e privilégios era evidente. A burocratização, de acordo com Trotsky, não pode ser subestimada, pois ela não é um resquício do Estado czarista que está em vias de desaparecimento. Pelo contrário, ela é um fenômeno novo, resultado do estágio atual de desenvolvimento da revolução e do partido.

A revolução derrubou o Estado burguês e implantou a ditadura do proletariado que é exercida por um único partido. Todavia, o partido e o Estado se confundem e este

é o ponto fundamental: “El problema consiste en ejercer activamente ese poder sin fundir al partido con el aparato burocrático del estado con el objeto de no exponerse al riesgo de una degeneración burocrática” (TROTSKI, 1923d). Quando os membros do partido passam a exercer as tarefas administrativas do Estado, o perigo da burocratização se torna evidente e o regime interno democrático dá lugar aos órgãos executivos do Estado. Alguns órgãos começaram a exercer uma autoridade ampliada: “Al reforzarse ese sistema, todos los asuntos se concentran en manos de un pequeño grupo, muchas veces en un sólo secretario que nombra, destituye, imparte las directivas, sanciona, etcétera” (TROTSKI, 1923d). É neste ponto que, mesmo sem citar diretamente, Trotski lança seu ataque contra Stalin que ampliava seu poder no secretariado.

Outro problema central era a questão em torno da “liberdade para as frações”. Em primeiro lugar, Trotski afirma que o Partido Bolchevique é o único partido no Estado soviético e que na ditadura do proletariado não poderia ser diferente. Como partido único é natural que existam opiniões diferentes e uma diversidade de concepções que muitas vezes exprimem a própria heterogeneidade social do partido. No entanto, ele alerta para o perigo que elas podem constituir:

Estos grupos pueden, a su vez, tarde o temprano, adoptar la forma de fracciones organizadas que, al oponerse como tales al resto del partido, sean más sensibles a las presiones exteriores. Esa es la evolución lógica de los grupos en un período en que el partido comunista está obligado a monopolizar la dirección de la vida política (TROTSKI, 1923a).

De acordo com Trotski, a formação de grupos opositores permanentes, em um regime de partido único, podem se transformar em um ponto de apoio para grupos externos, ou seja, para a burguesia e outros grupos hostis.

Se as frações não são uma boa alternativa, qual seria a solução para contornar as divergências e a formação de grupos opositores? Em sua concepção, a melhor maneira para se evitar os desacordos é trilhar o caminho da democracia operária. Ele afirma que as frações surgem quando os debates e as discussões são insuficientes:

Para evitarlo, es preciso que los órganos dirigentes del partido escuchen la opinión de las masas, no consideren a toda crítica como una manifestación del espíritu fraccional y no impulsen así a los comunistas conscientes y disciplinados a guardar sistemáticamente silencio o a constituirse en fracciones (TROTSKI, 1923a).

Trotski deixa claro que as frações não são bem-vindas no interior do partido. Todavia, condena a burocratização que buscava simplesmente atacar, repreender e desqualificar qualquer forma de crítica. Para acabar com as frações não bastava condená-las e proibi-las, era preciso dar voz ao partido e possibilitar o debate aberto com as massas.

Ao longo da história do Partido Bolchevique, houve vários momentos em que surgiram divergências. Não obstante, ele deixa claro que a proibição é uma medida insuficiente e que só a democracia pode fazer desaparecer as divergências dando lugar à unidade³³.

Trotsky também afirma que se as frações são perigosas, o partido deve ficar muito atento e deslocar suas forças para combater “el perigo representado por La fracción conservadora burocrática” (TROTSKI, 1923a). Pois é a força da crescente burocratização que está na raiz do surgimento de novas divergências e oposições à linha oficial do partido. Como seria possível atingir uma unidade diante de um partido que se burocratiza e se afasta das massas tomando decisões de forma unilateral? Em sua concepção, a reaproximação do partido com as células operárias, agrárias e militares era o caminho para se combater a burocracia e retomar a via democrática em busca da unidade. “No se puede pretender que el partido tenga confianza en el aparato cuando es el aparato el que no tiene confianza en el partido” (TROTSKI, 1923a).

A DERROTA DA OPOSIÇÃO DE 1923

A carta de Trotsky e os escritos que compunham *O Novo Curso* chegaram até as bases do partido e causaram comoção. Seus textos foram discutidos nas assembleias e o entusiasmo pelas palavras do líder da insurreição de outubro teve grandes proporções. Naquele momento, Trotsky passou a ser considerado a voz da oposição. Era um dos dirigentes mais populares e tinha uma autoridade reconhecida. Seus textos expressaram a opinião e as angústias daqueles que buscavam frear a burocratização e retomar o caminho da democracia operária³⁴.

Não obstante, a posição assumida por Trotsky enfureceu Stalin³⁵, Zinoviev e toda a “velha guarda” do partido. O triunvirato compreendeu que não seria possível derrotar a

³³ “Pero, como lo demuestra la experiencia y el buen sentido político, es evidente que esa prohibición, por sí sola, no significaba ninguna garantía absoluta ni tampoco sería contra la aparición de nuevos agrupamientos ideológicos y orgánicos. En este caso, la garantía esencial es una dirección justa y la atención puesta en las necesidades del momento que se reflejan en el partido y la elasticidad del aparato, que no debe paralizar sino organizar la iniciativa del partido, que no debe temer a la crítica ni tratar de frenarla, por miedo al fraccionalismo. La decisión del X Congreso que prohibió las fracciones no constituye por sí sola una solución para todas las dificultades internas del partido” (TROTSKI, 1923a).

³⁴ “Quando a carta de Trotsky foi lida nas assembleias do Partido, provocou a maior agitação. Muitos a receberam como a mensagem que há tanto esperavam e a convocação inspiradora do grande revolucionário que finalmente voltava as costas aos fariseus e se colocava novamente à testa dos humildes e humilhados”. (DEUTSCHER, 2005, p. 159).

³⁵ “Stalin, no *Pravda* de 15 de dezembro, qualifica os oponentes de burocratas. (...) Ele zomba da preocupação que Trotsky exprime pelo devir de uma velha guarda bolchevique a que ele não pertenceu. Ele dá então os últimos retoques no seu método político: o seu objetivo não é demonstrar que o seu adversário

oposição se o debate aberto persistisse. As discussões precisavam ser concluídas e a oposição silenciada. Assim, a máquina partidária foi posta a serviço da direção burocratizada. No final de 1923, os partidários do secretário-geral já dominavam amplamente os comitês do partido. Se nas assembleias locais os operários favoráveis à oposição dominavam os debates e conseguiam a maioria, quando as reuniões se encerravam eram os secretários indicados e nomeados pelo alto que redigiam e encaminhavam as resoluções. A manipulação dos resultados das assembleias era constante³⁶. De acordo com Broué (2014, p. 179), “O direito de nomeação permite isolar Trotski e decapitar a oposição”.

A polêmica em torno do *Novo Curso*, ao mesmo tempo em que reascendeu o debate no interior do partido, marcou o fim das discussões públicas. A partir de então, cada vez mais, os jornais publicaram apenas a linha oficial e os debates ficaram restritos à alta cúpula. As bases operárias serão mantidas desinformadas e afastadas das divergências e discussões que eclodem no interior do partido.

Em janeiro de 1924, a saúde de Trotski piorou e ele não pôde participar da conferência. Mais uma vez, a saúde debilitada o afastou de um debate crucial para o futuro do partido. Piatakov e Preobrazenski tomaram a palavra em nome da oposição. Durante a conferência foi discutida e votada uma moção que acusava Trotski³⁷ e os 46 de “atividade fracionista”, “abandono do leninismo”, “desvio pequeno-burguês” etc.³⁸ A manipulação das eleições foi tamanha que somente três delegados votaram contra a moção que condenara as manifestações opositoras.

Broué (2014, p. 435) destaca que:

Qualquer um que tenha estudado com um pouco de seriedade a discussão russa do chamado “novo rumo” de 1923 pode, sem muito trabalho, se dar conta de que é a tradição bolchevique de debate e discussão antes da decisão, o caráter democrático do centralismo

está errado ou se engana, mas desqualificá-lo e desacreditá-lo. E para aí chegar é capaz de tudo”. (MARIE, 2011, p. 262).

³⁶ “Se um secretário não conseguia controlar o ânimo de uma reunião, preparava cuidadosamente a reunião seguinte, à qual comparecia grande número de partidários seus e eliminava ou silenciava a Oposição”. (DEUTSCHER, 2005, p. 160).

³⁷ Em seu discurso, Stalin lança diversas acusações a Trotski. Eis um pequeno trecho: “O que Trotski propõe é profundamente errôneo, diametralmente oposto aos princípios bolcheviques de organização, e conduziria a uma desagregação inevitável do Partido, ao seu enfraquecimento, ao seu amolecimento, à transformação do partido único num conjunto de grupos. Nas condições do cerco capitalista em que vivemos, temos necessidade não só de um partido único, coeso, mas de um verdadeiro partido de aço, capaz de resistir ao ataque dos inimigos do proletariado, capaz de conduzir os operários à batalha decisiva”. (STALIN, 1924).

³⁸ “A resolução final constata que o partido sofreu o ataque de um reagrupamento de pequenos círculos nascidos das antigas oposições, cimentados ao redor da atividade ‘fracionista’ de Trotski. (...) Suas teses [as da oposição] são condenadas por constituírem um ‘abandono do leninismo’, que ‘reflete objetivamente a pressão exercida pela pequena-burguesia’.” (BROUÉ, 2014, p. 192).

bolchevique, que a oposição de esquerda defende contra o aparato, e que este está impaciente para se livrar das amarras que lhe foram herdadas do passado, particularmente do tempo da revolução.

Assim, o bolchevismo é deformado, propositalmente; a fração dirigente esquece e abandona seus princípios democráticos e se apropria apenas da centralização e da hierarquia. O que a oposição de Trotski e dos 46 defende é a tradição de um partido disciplinado, mas não monolítico. O que a oposição de 1923 reivindica contra o aparato burocrático é o princípio de que o centralismo pressupõe a democracia, a disciplina a livre discussão, a hierarquia o debate de ideias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O advento da Oposição de 1923 revela uma série de questões importantes que nos ajudam a compreender o desenvolvimento do Partido Bolchevique e da própria Revolução Russa. Evidencia-se que o partido não era homogêneo, havia uma disputa interna que se desenvolveu a partir de divergências diante da condução da política econômica e das transformações na estrutura interna do partido. Os opositores lançam críticas à política econômica e ao regime interno do partido, que cada vez mais se afastava dos princípios democráticos. Os documentos apresentados por Trotski e pelos 46 não são apenas um alerta contra o perigo da burocratização, mas também uma denúncia feroz que vem acompanhada pela solicitação de mudanças urgentes no regime interno. O ponto central deste debate é a crítica à degeneração burocrática do partido.

Os artigos produzidos por Trotski, que constituem o panfleto *O Novo Curso*, são as principais análises produzidas nesse período sobre essa problemática. Ele se debruça sobre a questão da burocratização do partido e tenta compreender suas origens, suas formas de manifestação e as possibilidades para se combater a sua ampliação. Trotski assinala as fraquezas do partido e levanta questões polêmicas, como “o problema das gerações” e a sua “composição social”. Ainda aponta a ampliação do poder nas mãos de Stalin, que, a partir do secretariado, detém um controle cada vez maior sobre a estrutura do partido, nomeando e transferindo membros.

Trotski não transforma a sua análise em um ataque pessoal contra o secretário-geral. Ele busca assinalar as questões históricas e estruturais que possibilitaram o crescimento da burocratização. É claro que ele reconhece o papel desempenhado por Stalin, mas não cai na armadilha de responsabilizar apenas um indivíduo. Ele não faz uma leitura personalista da história. Ele tenta demonstrar que o desenvolvimento burocrático

é resultado de uma conjuntura histórica e da própria luta de classes. O enfraquecimento dos comitês operários e a absorção de muitos trabalhadores pelas atividades administrativas do Estado constituem um fator determinante.

O surgimento da oposição e todas suas críticas também revelam que o partido havia se transformado no último período, especialmente no sentido de limitar a democracia e ampliar a disciplina. A luta de Lenin, expressa em seu “testamento político”, e a luta da Oposição de 1923, buscam justamente recuperar o partido, regenerá-lo, reequilibrar o centralismo e a democracia. A história dessas divergências internas e a denúncia dos opositores evidenciam que o fenômeno do stalinismo não é uma continuidade do bolchevismo.

A tese de que o “leninismo” é o grande responsável pelo advento do Estado centralizado e burocratizado que se consolida durante a década de 1930 na União Soviética é bastante difundida desde o final dos anos 1920; Kautski e Hilferding foram alguns dos primeiros a levantar esta tese que também é defendida por autores renomados, como Marc Ferro e François Furet. Todavia, essa concepção não apenas denigre o projeto revolucionário bolchevique, como contribui para reforçar o caráter de inevitabilidade histórica. Assim, esta tese se mostra bastante frágil, pois retira do stalinismo a sua especificidade histórica, sem a qual ele aparece como resultado natural e inevitável de uma política estabelecida anteriormente³⁹.

Quando nos voltamos para a análise da história do Partido Bolchevique, parece ficar claro que, especialmente a partir de 1922, as sucessivas mudanças implementadas por Stalin transformam o regime interno do partido, promovendo uma verdadeira ruptura. O secretário-geral instaura uma série de medidas que amplia seu poder e sua influência na máquina partidária ao mesmo tempo em que limita a democracia interna e as livres discussões em favor da centralização e da disciplina. A hierarquização do partido, o sistema de nomeações e transferência, o fim das eleições livre nos comitês de base, a ampliação do controle do secretariado sobre os secretários locais, a cultura do segredo, a manipulação nas eleições dos delegados para os congressos, a perseguição às críticas dos opositores, a inviabilização do debate aberto, o culto a Lenin e a abertura do partido a milhares de novos membros inexperientes; tudo isso constitui um novo cenário que não guarda verdadeira relação com a tradição revolucionária bolchevique.

³⁹ “Estas afirmações, que sustentam implicitamente que o stalinismo é continuação do bolchevismo, em aspectos essenciais, embora escritas em nome do ‘marxismo’, revelam um conhecimento histórico superficial, e não raro interessado” (COGGIOLA, 1998, p. 230).

Não é fácil compreender como uma organização revolucionária e clandestina tornou-se uma instituição burocratizada e autoritária. São múltiplos fatores que possibilitaram o desenvolvimento do stalinismo. A interpretação de que ele é um mero desenvolvimento do bolchevismo é bastante unilateral. Mas também não podemos cair no erro de crer que apenas a ambição e a astúcia de Stalin foram suficientes para o desenvolvimento do Leviatã soviético. A questão não se resume na luta entre os dirigentes e as artimanhas do secretário-geral para ampliar a sua influência no aparato. O fenômeno é muito mais abrangente, suas explicações devem partir de uma análise histórica totalizadora e é aí que os escritos de Trotski de 1923 podem nos ajudar, fornecendo elementos importantes para compreendermos o advento do stalinismo.

BIBLIOGRAFIA

BROUÉ, Pierre. *O Partido Bolchevique*. São Paulo: Sundermann, 2014.

CARR, E. H. *A revolução russa de Lenin a Stalin (1917-1929)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

COGGIOLA, Osvaldo. “A Revolução de Outubro” (1917-1921). In: COGGIOLA, Osvaldo (Org.). *História e revolução*. São Paulo: Xamã, 1998.

DECLARACIÓN de los 46 al Poliburo del CC del PCR(b). In: OLIVIER, Michael. *La izquierda bolchevique y el poder obrero, 1919-1927*. Ediciones Espartaco Internacional e Andarul IEdicions, 2011.

DEUTSCHER, Isaac. *Trotsky: O profeta desarmado, 1921-1929*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MARIE, Jean-Jacques. *Stalin*. São Paulo: Babel, 2011.

PODCHIKOLDIN, Aleksandr. 1922: o nascimento da partidocracia. IN: COGGIOLA, Osvaldo (Org.). *Trotsky Hoje*. São Paulo: Ensaio, 1994a.

_____. O Novo curso: prólogo da tragédia. IN: COGGIOLA, Osvaldo (Org.). *Trotsky Hoje*. São Paulo: Ensaio, 1994b.

SERGE, Victor. *A luta pela liderança*. In: História do século 20 (1919/1934). São Paulo: Abril Cultural, 1974.

STALIN, J. *XIII Conferência do P.C. (b) da Rússia*. 1924. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/stalin/1924/01/18.htm>>. Acessado em 2 de novembro de 2016.

TROTSKI. *Agrupamientos y fracciones*. 1923a. Disponível em: <<http://www.ceip.org.ar/III-Agrupamientos-y-fracciones>>. Acessado em 16 de setembro de 2016.

_____. *Documents of the 1923 opposition*. 1923b. Disponível em: <<http://www.marxistsfr.org/history/etol/document/ilo/1923-lo/ch01.htm>>. Acessado em 19 de setembro de 2016.

_____. *El problema de la generaciones en el partido*. 1923c. Disponível em: <<http://www.ceip.org.ar/I-El-problema-de-las-generaciones-en-el-partido>>. Acessado em 19 de setembro de 2016.

_____. *La composición social del partido*. 1923d. Disponível em: <<http://www.ceip.org.ar/II-La-composicion-social-del-partido>>. Acessado em 16 de setembro de 2016.

O FIM DE UM CICLO HISTÓRICO: O TÉRMINO MELANCÓLICO DO PT⁴⁰

Hector Benoit⁴¹

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

Agradeço, em primeiro lugar, ao professor Ricardo Melo, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, que assumiu o duro trabalho de levar adiante este GT da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia), o GT intitulado “Marx e a tradição dialética”, que fundamos já há alguns anos, e é um prazer participar deste encontro ainda que somente através de um vídeo, não podendo, por motivos pessoais, realizar uma participação presencial. Agradeço também a todos os que colaboram e colaboraram na continuidade deste GT, durante as suas diversas edições, desde uma ANPOF realizada em Salvador, quando, lembro-me que juntamente com o professor Jadir Antunes, então meu orientando, conversamos com o coordenador da ANPOF e oficializamos a fundação deste Grupo de Trabalho.

Gostaria nesta ocasião de comentar, à luz do marxismo, mais particularmente, a situação do Brasil, nestas últimas mais de três décadas que transcorreram após o período da ditadura militar, ou seja, o período que se inicia em 1985, com a posse de José Sarney, diante da morte do presidente Tancredo Neves, que não chegou nem sequer a assumir a presidência, apesar de eleito indiretamente pelo Congresso.

Penso, porém, que a ditadura mostrava sinais de esgotamento econômico desde 1973, com o fim do chamado “milagre econômico”, que chegou, no seu pico, a levar o país a um crescimento de até 12% ao ano. Os sinais políticos de esgotamento da ditadura, por outro lado, se manifestaram sobretudo a partir das mortes do jornalista Wladimir Herzog e do operário João Manuel Filho em 1975/76. Tanto é assim que já em 1978 o general Geisel anulou o ato institucional número 5 e permitiu o começo, em parte, do retorno dos exilados ao país. Em agosto de 1979, o general Figueiredo decretou a Lei da Anistia, que foi mais um sinal do esgotamento quase total da ditadura. Mas tudo se aprofundava nesta direção: em 1978, 1979 e 1980 ocorreriam frequentes manifestações

⁴⁰ Palestra proferida no I Encontro do GT “Marx e a Tradição Dialética” em 23 de outubro de 2017. Este texto foi escrito por ocasião da publicação de carta de A. Palocci, pedindo a desfiliação do PT, quando começara um julgamento sobre ele na Comissão de Ética do partido. Isso ocorreu em começo de outubro de 2017.

⁴¹ Professor Livre-Docente do Departamento de Filosofia da UNICAMP.

estudantis e as grandes greves metalúrgicas do ABC, assim como de outras regiões do país, como Sertãozinho, cidade praticamente metalúrgica, situada nas proximidades de Ribeirão Preto. Em 1980 era fundado o PT, e, em 1983, era fundada a CUT.

Organizações antes clandestinas, foram aparecendo à luz do dia. Particularmente, os setores de inspiração trotsquista passaram a fazer entrismo no PT, a DS (Democracia Socialista), a Convergência Socialista (da qual surgiu depois o PSTU), a OSI (Organização Socialista Internacionalista), e o seu racha, a corrente Causa Operária, para citar as mais importantes.

Na verdade, foram estas organizações de inspiração trotsquista que deram a força à construção de núcleos do PT por todo o Brasil. No entanto, a corrente hegemônica no PT, a Articulação, comandada por Lula e José Dirceu, desde o início dos anos 1990 começou a expulsar as correntes trotsquistas, que não se adaptavam à crescente burocratização do partido. Com essas expulsões, o PT foi mostrando a sua verdadeira cara, aquela que sempre fora a sua verdadeira cara, e que desde a posse de Lula em 2003 tornou-se evidente: tratava-se de um partido burguês eleitoreiro, que começou a governar da mesma forma que o PMDB e os outros partidos brasileiros. Então praticamente desapareceu boa parte dos núcleos de base do partido, e, impulsionado pelo fisiologismo político e pela corrupção, o PT voltou-se mais para o parlamento burguês do que para a classe trabalhadora.

A própria CUT, pouco a pouco, foi tornando-se também praticamente igual à central pelega, Força Sindical. Particularmente, recordo quando, em 1987, a CUT lançou uma segunda candidatura cutista – a de Chico Gordo – para as eleições do Sindicato dos Metalúrgicos de São Paulo, levando com esse ato traidor a derrotar a outra candidatura da CUT, aquela comandada por Lúcio Belantani, então presidente da Comissão de Fábrica independente da Ford do Ipiranga. Lúcio perdeu a eleição por uma diferença pequena de votos para Luiz Antônio Medeiros, entregando assim, com essa traição da CUT, o Sindicato dos Metalúrgicos de São Paulo à Força Sindical, que depois dessa eleição nunca mais foi desalojada da direção do maior sindicato metalúrgico do Brasil.

Chico Gordo, em entrevista realizada em época recente, reconhece que aceitar ser candidato naquela ocasião foi possivelmente o maior erro da sua carreira. Evidentemente, quem estava por trás do Chico Gordo era o grupo de Lula do ABCD, que temia o crescimento político de Lúcio Belantani no interior da CUT.

Eu, particularmente, pertencia desde 1979 à OSI, que, em sua revista, intitulada “Luta de Classe”, caracterizava o PT como um partido que evoluiria similarmente ao

gangsterismo peronista. A esse propósito, recordo que em 1978/79, estive no Brasil o grande historiador francês Pierre Broué, pertencente naquela época à corrente internacional dirigida por Pierre Lambert da OCI francesa. Em conferências e reuniões internas, afirmava Broué, corretamente, que a OSI estava certa nessa caracterização do PT como um partido que tenderia à traição da classe operária. Lembro-me que ele dizia que um partido revolucionário embasado nos sindicatos era algo inviável, no século XX, sendo uma estratégia que teria sido esgotada já no começo daquele século, com a traição da II Internacional. Lênin, desde 1915, percebera isso, tendo nesse sentido lançado o movimento de fundação da III Internacional.

Ora, qual não foi a minha surpresa quando, no primeiro semestre de 1980, veio um documento da direção da OSI propondo o entrismo no PT? Segundo escreveu na época Glauco Arbix, então secretário-geral, esse entrismo no PT levaria à construção de uma OSI de 2.000 militantes. Reproduzia com essa estratégia um entrismo similar àquele que a OCI de Lambert fazia na França, ao entrar no Partido Socialista francês (projeto este que levou Jospin ao poder, porém, quando isso ocorreu ele já não era mais trosquista, liquidando-se no centrismo do Partido Socialista, hoje quase insignificante).

Na época de 1980, obedecendo ao centralismo democrático que regia a OSI, participei da fundação do núcleo do PT de Ribeirão Preto, pois lecionava então na USP situada nessa cidade. Lembro-me de que, entre outros, ajudou a fundar comigo o núcleo do PT de Ribeirão Preto Antônio Palocci, então estudante de Medicina na USP e um dos líderes da célebre tendência estudantil Liberdade e Luta, a “Libelu”.

Ora, apesar de obedecer ao centralismo democrático e colaborar com a fundação do núcleo do PT, eu não concordava com essas posições. Sendo que, quando ocorreu o congresso da OSI que sancionou essa política, em julho de 1980, eu dirigi um grupo divergente, escrevendo um longo documento de cerca de 40 páginas. Ora, sob um pretexto burocrático e quebrando o estatuto que regia o Congresso da OSI, eu e os meus camaradas fomos expulsos durante o próprio Congresso. No documento, eu previa que a OSI ia se liquidar no interior do PT, o que realmente aconteceu com a maioria dos seus quadros, a começar pelo próprio Palocci. Lembro também de muitos outros quadros da OSI que tiveram o mesmo destino, por exemplo: Glauco Arbix (o antigo secretário-geral da OSI), Gushiken (ex-presidente do sindicato dos bancários de São Paulo), Clara Ant, Ricardo Melo (que não é este nosso camarada aqui presente no evento, mas o seu xará, que virou depois jornalista burguês da *Folha de São Paulo*), mas a história mais ridícula foi a evolução de Josimar Melo, membro em 1980 do BP da OSI: Josimar virou especialista

em culinária, escrevendo na imprensa burguesa e lançando vários livros sobre o assunto, sendo pago pelos restaurantes de luxo para fazer matérias elogiosas desses restaurantes nas revistas e jornais burgueses.

Curiosamente, o único em Ribeirão Preto que não votou pela minha expulsão em 1980, abstendo-se na votação, foi Antônio Palocci, certamente o mais inteligente deles, que, apesar de ser estudante de Medicina, assistia às minhas aulas de Filosofia na USP de Ribeirão Preto. Passados 37 anos, diante da precisão na formulação das suas questões, lembro-me ainda de algumas perguntas que Palocci me fez durante o curso que eu dava naquela época, curso intitulado “Dialética e Positivismo”. Porém, logo a direção da OSI, temendo que eu conseguisse cooptar o Palocci, o proibiu de continuar a frequentar as minhas aulas.

Aliás, nesse entrismo da OSI foi inclusive Palocci, sem dúvida, aquele que teve maior sucesso, tornando-se por duas vezes prefeito da cidade de Ribeirão Preto, sendo o coordenador da campanha vencedora de Lula à presidência da República em 2002, sendo ministro da economia de Lula, ministro da Casa Civil de Dilma e aquele que fazia todos os contatos principais com os empresários e banqueiros, sendo o verdadeiro cérebro do PT, mais importante do que os tesoureiros Delúbio Soares e Vacari Neto, assim como mais importante até que o próprio poderoso José Dirceu.

Palocci conhecia e conhece todas as entranhas do PT. Não por acaso, quando foi preso há cerca de um ano pela operação Lava Jato, era tão temido pelos próprios petistas, que agora preparam a sua expulsão, mas, antecipando-se aos seus medíocres companheiros de partido, que pretendiam julgá-lo por falhas éticas, como se estes tivessem alguma vez alguma noção de ética, antecipando-se aos burocratas do Diretório Nacional, desfilou-se agora desse partido traidor da classe trabalhadora brasileira e, corretamente, apontou que, provavelmente, o futuro do PT pode ser aquele de uma seita insignificante. A respeito de Lula, chegou a dizer em sua carta de desfiliação: “ (...) dissociou-se definitivamente do menino retirante para navegar no terreno pantanoso do sucesso sem crítica, do ‘tudo pode’, do poder sem limites, onde a corrupção, os desvios, as disfunções que se acumulam são apenas detalhes, notas de rodapé no cenário entorpecido dos petrodólares que pagarão a tudo e a todos”.

Mas, voltando ao texto que escrevi em 1980, quando da minha expulsão da OSI, não somente previ corretamente que a OSI ia se liquidar no PT, como previ que quando o PT chegasse ao poder ele arruinaria o Brasil. Pensei que isso já ia acontecer em 2005, quando ocorreu o escândalo do mensalão, mas, subestimei a capacidade de sobrevivência

do partido que ainda conseguiu reeleger Lula e eleger por duas vezes a incompetente “mãe do PAC”, a Dilma, que chegou ao cúmulo de mentir no seu currículo, dizendo que era doutora em Economia pela UNICAMP, sendo que – depois descobriu-se – ela apenas defendera os créditos exigidos na pós-graduação, mas jamais fizera a tese de doutorado e nunca possuiu qualquer obra teórica significativa nem em Economia e nem em política. Com os seus poucos conhecimentos de Economia, Dilma afundou de vez o país, terminando naquele impeachment, que se foi golpe do Temer e do PMDB, na verdade, a continuidade da Dilma em nada mudaria a situação do país. Conta-se que ela chegou a convidar o próprio Henrique Meireles, hoje ministro de Temer, para substituir ao ministro Joaquim Levy, que em nada se diferencia do próprio Meireles, ambos comprometidos com os banqueiros e com o capital financeiro internacional. Conta-se até que Dilma, desesperada diante da situação de sua queda iminente, teria convidado depois Delfim Neto, o autor do chamado “milagre econômico” da ditadura, para assumir o ministério da Economia, mas este, claro, não sendo idiota, não quis se deixar agarrar pelo pescoço por uma presidente que já se afogava em um mar de lama e numa economia falida. Evidentemente, também Delfim teria recusado o convite para o ministério da Economia. Assim, quem reclama da política implementada por Meireles e Temer, o faz somente por pura retórica e só assim pode afirmar que se a Dilma houvesse continuado não ocorreriam as mesmas medidas contra os trabalhadores que hoje estão sendo implantadas, tais como a reforma trabalhista e aquela da previdência. Obviamente, o programa econômico de Meireles ou de Delfim Neto, mesmo com Dilma no poder, seria o mesmo que aquele hoje levado à frente pelo governo Temer.

A derrocada do PT marca assim, parece-me, de maneira definitiva, o fim de um ciclo da política brasileira. A possível saída de cena do PT, ainda que gradual, talvez reabra as possibilidades de um novo partido, um verdadeiro partido revolucionário da classe operária e dos trabalhadores em geral. Esperemos que a vanguarda da classe operária brasileira entre em movimento e construa um grande futuro para o Brasil e indique o caminho do socialismo e do internacionalismo para toda a América Latina, ocupando o lugar que lhe foi usurpado por esses farsantes e ladrões do dinheiro público. Penso que o caminho para um Brasil que possa voltar a se orgulhar de si mesmo, dificilmente passa pelas eleições de 2018, mas sim pela construção de um poder popular, aquele dos conselhos, como aliás apontava Pierre Broué ainda em 1978/79. Todo poder real e legítimo somente pode vir dos conselhos dos trabalhadores, dos estudantes, e de

todos os que hoje sofrem a miséria das péssimas condições da saúde, da educação, do desemprego e do rebaixamento geral dos salários!

Nesse sentido, a recente carta de desfiliação de Palocci, além anunciar profecias amargas para o PT, também pode ser considerada como um documento da maior importância para todo este ciclo da história do Brasil, que, começando com a derrocada da ditadura militar, agora se conclui com a melancólica agonia de um partido que, apesar de haver durante muito tempo falado em ética, jamais a praticou, atacando agora em nome de uma falsa ética aquele que mais contribuiu na construção desse mesmo partido, um partido, hoje, odiado por boa parte da vanguarda metalúrgica do ABCD, seu local de nascimento. Não acredito que possa haver qualquer possibilidade de reconstrução ou renovação para esse partido que, na verdade, como previra Pierre Broué entre 1978/79, nasceu como algo inviável e anacrônico já para o começo do século passado.

O PT está agora morrendo, tornando-se, como disse Palocci em sua carta de desfiliação, provavelmente, uma mera seita, mas, na verdade, o PT já nasceu como um fantasma do começo do século XX, figura sombria que jamais deveria ter sido apoiada, sobretudo pelos setores realmente marxistas e, muito menos, pelos setores que se inspiravam no trotsquismo, assim como, não devia ter sido apoiado pela classe operária, que foi enganada e traída desde as primeiras grandes greves de 1978, 1979 e 1980. Nessa última greve, diante da força do movimento grevista, Lula foi preso, mas, na verdade, somente para não se queimar diante da classe operária propondo o fim da greve, pois, nas assembleias da Vila Euclides, e por diversas regiões do país, a classe operária estava disposta a continuar a luta até o fim. Lula, na verdade, com a falsa prisão, foi salvo pela burguesia, que sabia que precisaria dele mais tarde. Se ainda hoje o PT aparece bem colocado em algumas pesquisas de opinião, trata-se apenas de um pesadelo que somente sobrevive graças aos setores mais atrasados e mais desinformados da população brasileira, pobres vítimas da ignorância e da ausência de educação que o PT soube, durante os seus anos e anos de governo, somente aprofundar e aprofundar, com programas sociais assistencialistas e deformadores da consciência de classe dos mais pobres e infelizes dos brasileiros.