

Marx e o Marxismo 2015: Insurreições, passado e presente

Universidade Federal Fluminense – Niterói – RJ – de 24/08/2015 a 28/08/2015



TÍTULO DO TRABALHO			
SOBRE DOMINAÇÃO E EMANCIPAÇÃO: contribuição crítica para o tema do poder			
AUTOR	INSTITUIÇÃO (POR EXTENSO)	Sigla	Vínculo
Rafael Oliveira	Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da UERJ / Círculo de Estudos da Ideia e da Ideologia	PPGSSUERJ/ CEII	Doutorando/ Coordenador
RESUMO (ATÉ 150 PALAVRAS)			
<p>A dissolução da URSS serviu não somente para interditar as iniciativas políticas anticapitalistas: também esvaziou o significado emancipatório da teoria crítica de Marx. Ainda que sua relevância seja respeitosamente admitida, impera a suspeita de que ela não mais contribui para a emergência de uma sociabilidade pós-capitalista. A sensação é que falta ao pensamento de Marx aportes mais substanciais para a tematização de uma série de conflitos que predominam no imaginário político do século XXI. Assim, pressuposta a importância das questões de gênero, étnicas, culturais etc., a assimilação tem sido a alternativa para o marxistas. Aqui, o pensamento marxiano sobre a moderna sociedade capitalista será abordado a partir do trabalho de autores subtraídos das injunções que predominam na esquerda atual. Apesar de diversos entre si, compartilham uma crítica do socialismo real, do marxismo tradicional e o compromisso com a reinterpretação da teoria social de Marx.</p>			
PALAVRAS-CHAVE (ATÉ 3)			
Dominação; Emancipação; Marx			
ABSTRACT (ATÉ 150 PALAVRAS)			
<p>The dissolution of the USSR served not only to interdict anti-capitalist policy initiatives: also emptied the emancipatory meaning of critical theory of Marx. But their relevance is respectfully accepted, dominated by the suspicion that it no longer contributes to the emergence of a post-capitalist sociability. The feeling is that it lacks the thought of Marx contributions heartier for the theming of a series of conflicts that dominate the political imaginary of the XXI century. Thus assumed the importance of gender, ethnic, cultural etc., assimilation has been the alternative to the Marxists. Here, the Marxian thought about modern capitalist society will be approached from the authors work subtracted from orders that predominate in current left. Despite several each other, share a critique of real socialism, the traditional Marxism and the commitment to the reinterpretation of the social theory of Marx.</p>			
KEYWORDS (ATÉ 3)			
Domination; Emancipation; Marx			
EIXO TEMÁTICO			
Mesa Coordenada 61. Crítica do valor e a questão da emancipação hoje			

INTRODUÇÃO

Observada a *doxa* contemporânea, o limite de toda política é o indivíduo. Atualmente, parece óbvio que qualquer iniciativa que vise superar as diversas faces da opressão precisa partir do reconhecimento de que o indivíduo não deve estar sujeitado a qualquer tipo de poder. Menos que um bordão liberal para uma defesa da propriedade privada e do livre mercado, em nome de um conservadorismo político conhecido por todos desde muito, esse axioma articula o discurso antisistêmico ao qual se dispõe hoje¹. Antes que pura capitulação ideológica ou uma renovação necessária, é provável que o fato decorra da própria experiência revolucionária do século XX. Creio que em geral, ainda que consciente de sua profunda diferença ante ao fascista, o militante socialista parece condenado a embaraçosa situação de admitir uma semelhança com ele para afirmar sua identidade. Em outras palavras, para o socialista, reconhecer no stalinismo a expressão do mais puro horror informa seu compromisso ético com a construção de “um mundo onde sejamos socialmente iguais, humanamente diferentes e totalmente livres”. Não obstante, os que declaram o marxismo como a força teórica para uma prática emancipatória se sentem interpelados a fazerem um exame de consciência sobre o capítulo soviético de sua história, para poderem restituir alguma significância política ao que chamam de comunismo. Ainda que se considere a relevância teórica e política da tradição marxista nos conflitos atuais, não se pode negar que sua validade tem dependido do quão seus afiliados são capazes de dissociarem-se do socialismo realmente existente. Mas, como isso é feito?

Predomina a sensação, de que a tradição inaugurada por Marx exauriu sua capacidade analítica para fazer a crítica radical do existente. Mesmo quando enunciado de modo elegante, esse diagnóstico tende a considerá-la, aquém do marco conceitual necessário às circunstâncias históricas vigentes. A interpretação acerca da moderna sociedade burguesa, ancorada na análise das relações capitalistas de produção, ainda que notável, teria perdido a razão emancipatória que a motivava. Anthony Giddens, importante sociólogo contemporâneo, fornece um quadro de reflexão exemplar da questão. Em *As consequências da modernidade* (1990), ao investigar a emergência de um estilo vida na Europa do século XVII que tornara-se mundialmente influente no curso do progresso

¹ Para Immanuel Wallerstein, “desde 1968, tem havido uma busca persistente por um novo e melhor modelo antisistêmico, que verdadeiramente pudesse conduzir a um mundo mais democrático e igualitário” (2005, p.269), pois prevalece a sensação de que os movimentos antisistêmicos de então, reformistas ou revolucionários, nacionalistas ou comunistas, fracassaram na tarefa de transformar o mundo.

capitalista, a saber, a modernidade, o autor corrobora à tese de que o final do século XX testemunha o declínio desse sistema social. Introduzindo sua discussão em diálogo com *A condição pós-moderna* (1979) de Jean-François Lyotard, e sua descrição do deslocamento das expectativas epistemológicas de conhecimento próprias à modernidade, cujo resultado último é o destronamento da própria atividade científica como caminho para a verdade, Giddens argumenta sobre os efeitos desse processo para o modo de vida contemporâneo. Defendendo uma “interpretação descontínua do desenvolvimento social moderno” (1991, p.53), o autor define o caráter distintivo das instituições sociais modernas: ao contrário das que a precederam, e como imaginam os pós-modernos, elas são dotadas de uma complexa e conflitiva heterogeneidade. No campo científico-social, o marxismo encarnaria esse traço de modo emblemático. Sua referência à luta de classes para construir uma teoria sobre o desenvolvimento histórico, por exemplo, expressaria essa tendência, imanente à modernidade, através da qual ele próprio seria alvejado aos fins do século XX. Segundo Giddens, as pretensões totalizantes do marxismo, também presentes em Durkheim e Weber, outras duas colunas científico-sociais da modernidade, o condenam ao colapso ante à experiência social gerada pelas condições (crescentemente complexas) de indeterminação e reflexividade características da modernidade tardia².

A relação do marxismo com a modernidade, de fato, é parte significativa das análises acerca de sua atualidade. Para Göran Therborn (2012), o marxismo poderia ser tratado como o sistema mais fecundo para pensar a época moderna na medida em que ele investiu de argumentos apologetas e críticos dela. Como discurso rebelde e insurgente, ele foi, e ainda seria para o autor, capaz de promover os embates mais substanciais com cultura moderna, ao mesmo tempo em que foi e ainda é seu mais fiel herdeiro – resultando na mais abrangente exposição crítica do caráter contraditório da modernidade. Para todos que o reconhecem, é nítida sua contribuição à superação do capitalismo, explícita na apresentação que seus militantes promovem acerca das relações sociais burguesas. Mas, sempre necessário enfatizar, não se poderia atribuir à teoria marxiana qualquer entusiasmo ou elogio aos modos de vida pré-burgueses. Por isso, a exposição de Therborn procura destacar que, ao menos num sentido fundamental, a descrição do *Manifesto* de 1848 não pretendeu subsidiar qualquer saudosismo a um tempo idílico em que os indivíduos eram mais harmônicos entre si, no trato com a natureza, com suas tradições, costumes etc. Fundamentalmente, o marxismo basear-se-ia tanto na realidade da dominação capitalista quanto na possibilidade emancipatória

² De acordo com Giddens (2002), trata-se da sociedade pós-tradicional. Em sua maturidade, ao fim do século passado, os indivíduos são lançados à condição compulsória de reflexividade pela dissolução última das garantias legadas pela tradição (religiosa, política, científica, cultural etc). Nesse tempo, estão submetidos a necessidade de constituírem-se num mundo sem garantias e de puro risco.

imane à sua dinâmica contraditória. Por isso que, conforme Therborn, seria possível afirmar que os marxistas estiveram “sozinhos tanto no elogio à modernidade – quando desmascaram o 'atraso rural' e dissiparam a fumaça do 'ópio do povo' – quanto em seu ataque” (2012, p.61).

Os comentários de Therborn sobre o vínculo do marxismo com a modernidade devem ser considerados relevantes, pois subscrevem uma hipótese de profunda capilaridade entre os atuais discursos políticos. Afirmando que Marx e Engels expressam o desenvolvimento de uma tradição filosófica que assumiu na Alemanha da década de 40 do século XVIII a forma de crítica da religião e da política, “cujo foco era o exame filosófico detalhado de textos antigos, inclusive textos sagrados” (2012, p.63), o autor identifica uma importante afinidade entre o marxismo e o iluminismo – uma relação incômoda para o marxistas na medida em que implicaria na admissão de uma série de coincidências com o tipo de racionalidade fundada pela burguesia revolucionária. Como se sabe, o iluminismo consistiu num projeto de implicações para vida social em geral, cujo cerne era a ideia de que a razão é um poder material, por meio do qual o homem poderia emancipar-se das condições que o limitam³, a partir da consciência de que a razão agregava a capacidade de realização humana uma dimensão inaudita. Nos dizeres de Theodor Adorno e Max Horkheimer (1944), desde de então tratar-se-ia de desencantar o mundo, torná-lo acessível ao homem através do conhecimento e, mediante o domínio do processo de sua compreensão, pô-lo à disposição de seus desejos – em suma, conhecê-lo para transformá-lo. Retido os comentários de Therborn acerca da relação crítica do marxismo com a modernidade, e conseqüentemente ao programa de pensamento armado por ela, sabe-se, inclusive através da Escola de Frankfurt, que outros discursos também se insurgiram contra o racionalismo iluminista. Panlogicista, isso é, reduzindo o real ao racional, além de teoricamente cego à diferença entre o *mundo* e o *mundo pensado*, esse projeto conduziria a humanidade, por seu próprio progresso, à sua dissolução: convertida no princípio da história humana, promoveria o terror dos homens. A “dialética do esclarecimento” aludida por Adorno e Horkheimer significa tão somente isso: ao fazer do mundo objeto do conhecimento, o sujeito desse processo constrói um mundo compossível à sua objetificação.

O tema da coisificação do homem tem sido explorado sob diversos ângulos. As teorias contemporâneas da subjetividade e da constituição dos sujeitos rebeldes, sem dúvida, fornecem um quadro político de resistência à modernidade burguesa. No entanto, há que se levar em conta a oposição que informam ao discurso socialista, oriundo da obra de Marx, por considerá-lo uma

³ De acordo com Harvey, o pensamento iluminista “abraçou a ideia do progresso e buscou ativamente a ruptura com a história e a tradição esposada pela modernidade. Foi, sobretudo, um movimento secular que procurou desmistificar e dessacralizar o conhecimento e a organização social para libertar os seres humanos de seus grilhões” (2006, p.23).

reminiscência do racionalismo instrumental próprio ao progresso técnico de tipo capitalista. Na mesma medida, a ideia de poder subjacente ao programa de autorealização da humanidade, forjado pela elevação da consciência da classe trabalhadora, também motiva uma igual recusa na medida em que é encarada como símile aos dispositivos de dominação e controle que sujeitam os indivíduos nessa sociedade. Minha intenção é explorar o espaço conceitual formulado por pensadores ainda engajados com o que chamam de *a ideia do comunismo* (Alain Badiou, Slavoj Žižek, entre outros) para apresentar aportes para uma crítica dos discursos políticos atuais, em diálogo com a *reinterpretação da obra de marxiana*, defendida por estudiosos contemporâneos da moderna sociedade capitalista (entre os quais estão Anselm Jappe, Michael Heinrich e Moishe Postone).

I

A crítica não é apenas um patrimônio para o marxismo, é também fonte para seu despojo. Tendo como pano de fundo essa questão, no prefácio de *Fuga da História?* (2004), Losurdo sugere que os comunistas pós-URSS experimentam um afeto singular, chamado *autofobia*, que é compartilhado por grupos étnicos e religiosos que foram perseguidos em determinadas circunstâncias históricas – como, por exemplo, negros e judeus. De acordo com o autor, esse afeto consiste numa espécie de medo de si, animado por um profundo ressentimento que seu portador nutre a seu próprio respeito. Disposição subjetiva muito complexa, também participaria das dimensões mais explícitas dos conflitos humanos – incluindo a luta de classes, é claro. Losurdo acredita que esse afeto está atualmente distribuído entre os afiliados ao marxismo, como resultado da hegemonia do liberalismo, cuja narrativa prevaleceu sobre a história política do século XX. Coagidos pela jactância dos que se sentiram vencedores ao término da disputa entre os EUA e a URSS, aqueles que permaneceram engajados com a luta socialista inspirada em Marx teriam confundido autocrítica com autofobia: se a primeira representa a consciência para acertar o que provou-se errado, a segunda expressa uma forma de renúncia, uma mortificação. Para meu objetivo com esse artigo, não há razão para examinar a defesa que o autor apresenta da história do comunismo russo e chinês. Porém, sua introdução ao tema, conforme descrito acima, me parece pertinente à discussão a respeito da posição que o marxismo ocupa na cena contemporânea. A meu ver, a digressão de Losurdo tem o mérito de tocar numa zona obscura da constituição dos sujeitos em geral. Apesar de formalizada pelo discurso psicanalítico, as ferramentas conceituais que se dispõem nesse campo podem ser instrutivas para uma aproximação teórica com finalidades de outra ordem. Admitido o compromisso militante dos comunistas, seu “investimento libidinal” para a

realização do projeto de superação do capitalismo, a derrota política que sofreram guarda homologia com um trauma propriamente subjetivo: a dissolução da URSS alquebrou o espírito do corpo político ao qual homens e mulheres cuidaram para contribuir à emancipação humana.

Acompanhando essa reflexão, poder-se-ia ainda considerar como outra marca desse afeto o silêncio a que conduz. Um tipo especial de afasia, pois, não parte, ou se direciona, ao mutismo – sua expressão se dá sob outra forma. Como se sabe, várias organizações políticas de orientação marxista não apenas resistiram como foram fundadas após o colapso da URSS em declarado repúdio à burocratização do regime soviético. Então, de que se trataria tal silêncio se, afinal, o horror stalinista foi também denunciado pelos marxistas? Antes de tudo, deve-se pensar se o marco geral das reflexões críticas ao terror stalinista tem sido proporcionado por quadros de análise oponentes ao marxismo – uma questão relevante (não por razões de exegese, evidente) na medida em que as coordenadas essenciais para a reflexão dessa degeneração originam-se num universo conceitual que seria capaz de atribuir o mesmo à experiência soviética ainda que o “socialismo realmente existente” tivesse sido apenas uma farsa construída para desarmar e iludir os indivíduos em luta contra a dominação inaugurada pelo capital. O silêncio que identifico, por um lado, não confirma a acusação conservadora, cuja finalidade seria desmascarar uma dissimulada adesão marxista ao *Gulag*, nem é desmentido pela enunciada rejeição político-ideológica do marxismo pós-soviético a ele. A qualidade de fala que sugiro ter se perdido é de natureza *conceitual*, na medida em que o trauma continua sendo por pensado a partir de categorias que não se subtraem do campo do discurso conservador, tornando, no essencial, o marxismo *indiscernível* de reflexões anticomunistas sobre seu episódio totalitário.

Esse diagnóstico pode ser encontrado no exame de Bensaïd às críticas formuladas no século passado ao *Sobre a questão judaica* (1844) de Marx. Aludindo à três abordagens que serviram à consolidação de uma imagem “ditatorial” do marxismo, sua reflexão a respeito da posição de Norberto Bobbio me parece oportuna. Comentando seus textos de 1975⁴, Bensaïd considera que, embora intelectualmente honesto em relação à crítica de Marx da emancipação política quando comparado com outros autores, Bobbio faria parte de um processo que concorreu para a restauração da filosofia política liberal como discurso hegemônico sobre os conflitos sociais. Por força de sua própria qualidade, mas também em função da desorientação que à época já se abatia entre os marxistas, cada vez mais conscientes da realidade societária proporcionada pelo período aberto

⁴ Intitulados *Existe uma teoria marxista do Estado?*, podem ser tratados como um tentativa de expor o que seria uma ausência, segundo Bobbio, em Marx e na tradição marxista.

desde outubro de 1917 na Rússia, é possível considerar que a polêmica aberta por Bobbio ecoou profundamente nos círculos socialistas de todo o mundo. E desde então:

o movimento comunista ‘ortodoxo’, na defensiva, cedeu ideologicamente sem combater, renunciando sem clareza teórica à noção de ditadura do proletariado. Não só à expressão – o que se poderia justificar para evitar as confusões com o termo de um século que conheceu muitas ditaduras – mas às questões cruciais a ela ligadas (2010, p.82)

Ao negar o trabalho de crítica à emancipação política, segundo Bensaïd, o marxismo teria assimilado a concepção de mundo que codifica às relações sociais do ponto de vista das ideias dominantes, concedendo em sua atividade teórica validade conceitual às injunções ideológicas próprias ao discurso liberal-conservador. Sem entrar no mérito da problemática do Estado e da política em Marx, e considerando os rumos do regime soviético, deve-se insistir que o *gesto*⁵ de Rosa Luxemburgo precisa ser repetido. Assim como pode-se conjecturar a serventia da exposição de Bobbio para as finalidades emancipatórias da luta socialista. Mas, para os fins desse artigo, aqui importa reter esse complexo de problemas para tematizar o fenômeno do totalitarismo. Haja visto que ele comparece entre os discursos políticos antisistêmicos atuais, mas também entre aqueles que pretendem desqualificá-los, vasculhando e denunciando suas possíveis afinidades com as iniciativas revolucionárias do século passado, seria oportuno averiguar se o marxismo tem sido capaz de *pensá-lo*. O benefício de um esforço dessa natureza, na minha opinião, seria apresentar a diferença do marxismo para com outras teorias que, embora igualmente comprometidas com uma crítica das relações de poder e consequentes em suas práticas, não servem para nos instruir sobre a qualidade *distintiva* da dominação social da moderna sociedade capitalista. Numa palavra, a (apressada) equivalência entre horror stalinista, marca do *fracasso* de uma revolução, e o horror do nazifascismo, marca do *sucesso* de outra revolução, também é causa a ser considerada em qualquer estudo sobre a relevância política e teórica que o marxismo desfruta na atualidade. Esse axioma funda-se na controversa (e pertinente) interpretação zizekiana de uma famosa tese de Walter Benjamin⁶ sobre a questão – que procura trazer à tona a trivialidade do fascismo (como fenômeno político dentro de um quadro análise crítico a respeito da sociedade burguesa), decerto encoberta pela brutalidade do evento *Auschwitz*. Segundo Zizek, qualquer iniciativa teórica consistente, a despeito do modo com que se articula com o universo próprio à política, precisaria levar em consideração que:

⁵ Dirigente revolucionária alemã (1871-1919) que, entre outros méritos políticos e teóricos, foi crítica das tentativas de se generalizar a experiência bolchevique para outras formações nacionais, dessemelhantes da Rússia do início do século XX, cujo traço essencial era, num dizer gramsciano, o caráter “oriental” de sua sociedade.

⁶ Filósofo e ensaísta alemão (1892-1940), próximo aos teóricos da Escola de Frankfurt, que certa vez afirmou “toda ascensão do fascismo é o testemunho de uma revolução fracassada”.

Hitler não agiu de fato, todas as suas ações foram fundamentalmente reações, porque ele agiu para que nada mudasse realmente, encenou um espetáculo gigantesco de pseudorevolução para que a ordem capitalista sobrevivesse (2013, p.537)

Admitindo-se que Losurdo e Bensaïd estejam corretos, ou seja, se de fato a interpretação liberal-conservadora prevaleceu a respeito dos conflitos e insurreições populares que o século XX testemunhou, e levando-se em consideração a assertiva de Žižek para que se qualifique a relação entre o stalinismo e o fascismo com o intuito de aprender mais sobre a violência política moderna, convém examinar *Origens do totalitarismo* (1951) de Hannah Arendt. Antes de fazê-lo, de um ponto de vista historiográfico, por assim dizer, deve-se ter em mente que a Primeira Guerra Mundial (1914-1919) e o período aberto pela Grande Depressão de 1929, motivaram o que poderia ser considerado como uma espécie de desconfiança das massas ao tipo de sociedade organizada pelo liberalismo político e econômico. Em geral, considera-se que Alemanha, Itália e Rússia, mesmo que por caminhos e compassos variados, recusaram igualmente tal modelo. Como expressão de um processo de degradação transnacional das sociedades européias de então, a ascensão totalitária nesses países corresponderia a uma resistência às instituições sociais do capitalismo da época. Nesse período, como resultado dessa recusa, teria imperado uma *rejeição à ideia corrente de individualidade, acompanhada por uma forte hostilidade ao complexo jurídico-político de direitos próprios ao indivíduo* – ambos baseados nas concepções liberais de então. Para Arendt, esse processo poderia ser encarado como uma tendência comum entre os regimes que analisa. Após tecer comentários sobre a atração fetichista exercida pelo bolchevique e o nazista junto às camadas populares, a autora pondera que “Os movimentos totalitários são possíveis onde quer que existam massas que, por um motivo ou outro, desenvolveram certo gosto pela organização política” (2012, p.438). É notório que, segundo Arendt, o poder sobre as massas, condição da violência política administrada pelo regimes que as controlam, nasceria da dissolução de um discurso de *classe*.

As massas não se unem pela consciência de um interesse comum e falta-lhes aquela específica articulação de classes que se expressa em objetivos determinados, limitados e atingíveis. O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente, devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja num partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores (2012, p.437-438)

Claro que a perspectiva de Arendt sobre o sentido político de classes não parte da definição consagrada pela tradição marxista – pode-se defini-la como restrita e, caso se queira, de egoístico-passional⁷. Mas, é interessante, pois parece, num sentido preciso, assemelhar-se à posição žizekiana

⁷ Tanto em Lenin quanto em Gramsci existem elementos para uma concepção ampliada da questão. Para superar o corporativismo, seria necessário “elevar a consciência de classe”, conduzi-los à compreensão de que suas reivindicações

mencionada acima. Numa palavra, acredito que, seguindo o esquema de Arendt, o totalitarismo que caracteriza a organização política das massas expressa uma *falência da divisão social do trabalho*. No entanto, o que a autora não compreende, sinalizando o próprio quadro geral de análises do fenômeno do totalitarismo, é que enquanto o nazifascismo procura rearranjá-la com seus meios (como resposta aos distúrbios provocados pela desregulação econômica causada pelo mercado, cuja alternativa programática repousaria no seu controle político através do Estado, associada uma ideologia de unificação nacional em torno da cultura popular), para o comunismo importa *aboli-la*. Após passar em revista seu objeto de análise, Arendt põe-se à problematizar a origem das instituições políticas desses regimes e, ao ponderar se estas são próprias ou legadas por um passado autocrático esquecido por essas sociedades, indaga-se sobre a natureza do poder totalitário. Sua conclusão baseia-se na tese de que esse fenômeno expressa uma modernização da tirania política clássica, i.e., um governo sem leis e comandado por um homem. Para ela, o que deveria ser considerado como uma contribuição original do totalitarismo à história da filosofia política e do Estado, seria uma combinação heteróclita: *tiranía com a lei*. Uma lei que não é nunca convencionalizada ou deliberada, portanto, jamais arbitrária, e, nesse sentido, incorrigível de um ponto de vista tradicional de “bom governo” ou “mau governo” próprio à filosofia política clássica, na medida em que transcende qualquer taxionomia para análise de sua legitimidade. Nesse plano, Arendt estabelece o seguinte:

o totalitarismo nos coloca diante de uma espécie totalmente diferente de governo. É verdade que ele desafia todas as leis positivas, mesmo do ponto de vista de desafiar aquelas que ele próprio estabeleceu (...) Mas não opera sem a orientação de uma lei, nem é arbitrário, pois afirma obedecer rigorosa e inequivocamente àquelas leis da Natureza ou da História (2012, p.613)

E conclui:

Sob a crença nazista em leis raciais como expressão da lei da natureza, está a ideia de Darwin do homem como produto de uma evolução natural que não termina necessariamente na espécie atual de seres humanos, da mesma forma como, sob a crença bolchevista numa luta de classes como expressão da lei da história, está a noção de Marx da sociedade como produto de um gigantesco movimento histórico que se dirige, segundo sua própria lei de dinâmica, para o fim dos tempos históricos, quando então se extinguirá a si mesmo (2012, p. 616)

Em suma, para Arendt, o nexó que articula as diversas formas históricas de totalitarismo seria posto por seu compromisso com uma ideia de lei: num caso, a inexorabilidade da Natureza, formaliza uma política de extermínio étnico-racial para fazer coincidir a sociedade com a *história da natureza*; no outro, a necessidade histórica, autoriza o excuro a expedientes de violência

particulares correspondem a um processo universal de exploração. Forma particularizada de luta que, em Gramsci, chama-se “egoístico-passional” (COUTINHO, 2007, p.168).

interclasse para fazer coincidir a sociabilidade com sua *natureza histórica*. Em outras palavras, sob a lei fascista, cabe à política promover as condições de progresso necessárias para a unidade do corpo social, diagnosticando o que é estranho ao seu organismo de funcionamento, em respeito à ideia de evolução e adaptabilidade das espécies; sob a lei bolchevista, o dever da política é garantir que as condições de riqueza proporcionadas pelo trabalho possam cumprir com sua finalidade, de maneira os indivíduos possam produzir sem a intrusão capitalista. Evidente que a hostilidade à concepção de indivíduo que a autora aponta no discurso totalitário devém de sua própria estrutura: haja vista que *massa* é o nome político que identifica o indivíduo que participa dela, como sua causa é sempre extemporânea, pois é uma *necessidade* (natural/racial; histórica/social) ao invés de uma *vontade*, em todos os casos, o indivíduo parece dirigir-se ao limite de seu desaparecimento.

II

O espectro do totalitarismo ronda as atividades (teóricas e práticas) de transformação social radical porque as teorias sociais críticas, após o fracasso do socialismo do século XX, tem precisado marcar posição quanto aos perigos humanitários possíveis aos processos revolucionários. Associado à memória de uma catástrofe, mesmo quando se concede direitos utópicos ao socialismo real, reconhecendo que, ao menos no nível dos princípios, havia uma ideia de liberdade no bolchevismo, o *status* do marxismo continua o mesmo – isso é, permanece inalterado o diagnóstico básico de que ele não mais vocaliza as expectativas insurrecionais latentes à insatisfação geral com o modo de vida contemporâneo como foi no passado. Podem-se considerar algumas razões para isso. Somado ao esvaziamento discursivo do marxismo, propiciado por um profundo desencantamento com as experiências socialistas, deve-se considerar também as significativas mudanças ocorridas na sociedade capitalista. O século XX, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial, foi um período de intensas transformações políticas, econômicas, ideológicas, e da vida como um todo. Evidente que ao se considerar tal processo tem-se em mente o declínio da forma estatal *welfare*, o esgotamento das vias desenvolvimentistas⁸, além do próprio colapso do Leste Europeu – cujo sucessores podem ser considerados a recomposição do papel do Estado do ponto de vista de sua autonomia

⁸ Para José Luís Fiori, surgidas no contexto do próprio campo do pensamento neoclássico, iniciam-se com a escola sueca, antes de Keynes, que abriu possibilidades teóricas para o estudo de estratégias de indução do desenvolvimento econômico. Com resultados importantes, como a consolidação da ideia de políticas anticíclicas, tornou-se um mecanismo generalizado após a Segunda Guerra Mundial (1998, p.69).

econômico-política e nacional⁹, além, é claro, da ascensão do neoliberalismo como programa de desenvolvimento das economias capitalistas.

O pensamento de Harvey tem se revelado importante nesse particular. Desde um ponto de vista histórico-geográfico, o autor tem fornecido um fértil quadro para a análise da dinâmica do capital. Seus estudos sobre os deslocamentos e reversões dos excedentes econômicos obtidos pela produção capitalista (cada vez mais exíguos) permite, através de sua reflexão sobre o movimento do capital, uma teoria acerca da *percepção social do tempo e do espaço*. Em uma palavra, assumindo que a experiência dos indivíduos com sua realidade sempre é socialmente determinada, historicamente relativa, Harvey proporciona um marco conceitual para que se avalie a relação entre as expectativas e iniciativas políticas atuais com as circunstâncias históricas do capitalismo contemporâneo – a rigor, insistindo numa antiga tese do materialismo histórico de Marx e Engels. Nesse particular, tendo em vista minha intenção com esse artigo, é oportuno o modo como Harvey sublinha, na introdução de seu livro *A condição pós-moderna* (1989), o vínculo entre o marxismo e a modernidade ou, mais precisamente, a suspeita atual de que o marxismo perdera qualquer validade emancipatória, em função do próprio fracasso civilizatório da modernidade enquanto tal. Tratar-se-ia então de se avaliar se a modernidade, incluindo o marxismo, como propõe “o cerne do pensamento filosófico pós-modernista” (HARVEY, 2012, p. 24), por compromisso com seu programa de progresso social, estaria fadada à coletivização forçada das terras camponesas na Rússia soviética, ao Holocausto judeu na Alemanha nazista, à solução nuclear em Hiroshima e Nagasaki, ao *Apartheid* racista sul-africano, às tecnologias e mecanismos de tortura, o controle higienista sobre os corpos, à crise ambiental, à normatização dos costumes e padronização dos comportamentos etc¹⁰.

O cerne ao qual Harvey se refere pode ser buscado em inúmeras frentes. Em geral, pressuposta a abrangência de suas injunções, deve-se tomá-lo sempre em consideração. Por um lado, sua influência na contemporaneidade abriu novos campos de reflexão inspirada pela ideia de transformação do mundo e, por outro, ampliou aqueles já iniciados pelas tradições de luta contra o sistema. No essencial, em qualquer que seja o caso, é inconteste que o léxico marxista passou a conviver com uma plêiade de reivindicações que tem lançado outra luz aos conflitos que prioriza para seus fins emancipatórios. Em outras palavras, haja vista o que houve no século passado, à teoria e prática marxista, orientada pelo conflito capital-trabalho, somaram-se questões políticas

⁹ Uma crítica da ideia de que o caráter transnacional dos mercados nacionais no capitalismo contemporâneo torna o Estado frívolo, pode ser buscada em Atilio Boron (1994; 2001).

¹⁰ O trabalho Zygmunt Bauman sobre o assunto provavelmente é um dos mais difundidos e preocupados com a questão: “Quando o sonho modernista é abraçado por um poder absoluto capaz de monopolizar veículos modernos de ação racional (...) O que se segue é um genocídio” (1998, p.117).

vinculadas à saúde mental, à prisão, às relações de gênero, à sexualidade, às identidades, à cultura, entre outras. Um diagnóstico compossível ao meu argumento poderia ser buscado no pensamento foucaultiano. Considerando o assunto desse artigo, sua hipótese sobre o fascismo serve para ilustrar a relevância dessas temáticas nas formas de combate político no mundo contemporâneo. Em seus comentários sobre *O Anti-Édipo*¹¹, Foucault argumenta que o fascismo não consiste somente num episódio histórico, mas num modo de vida, uma espécie de *ethos* inscrito na própria sociabilidade. Para superá-lo seria necessário uma alternativa que, no entanto, para Foucault, não poderia ser buscada no amálgama de “política revolucionária e antidepressiva” (2004, p.4) encarnada na equação entre Marx e Freud. Segundo ele, após um período de domínio dessa junção entre 1945-1965, que orientou em larga medida a prática militante da época, houve uma espécie de ressaca na qual se evidenciou os compromissos desses sistemas com a ordem vigente. Estimulado pela reflexão de Deleuze e Guattari, Foucault se pôs então à esboçar alguns princípios que serviriam para que *o discurso libertário não fosse a continuação da opressão por outros meios*:

Libere a ação política de toda forma de paranoia unitária e totalizante; Faça crescer a ação, o pensamento e os desejos por proliferação, justaposição e disjunção, mais do que por subdivisão e hierarquização piramidal; Libere-se das velhas categorias do Negativo (a lei, o limite, a castração, a falta, a lacuna), que o pensamento ocidental, por um longo tempo, sacralizou como forma do poder e modo de acesso à realidade. Prefira o que é positivo e múltiplo; a diferença à uniformidade; o fluxo às unidades; os agenciamentos móveis aos sistemas (2004, p.6)

É possível imaginar que o grande pano de fundo da interpretação foucaultiana acerca dos problemas apresentados por Deleuze e Guattari dialogue com a compreensão geral do que aconteceu no campo das experiências revolucionárias no século passado. Num certo sentido, pode-se sentir a reverberação do fracasso emancipatório da modernidade no balanço foucaultiano que, usando uma figura do *Manifesto* para referir-se ao progresso civilizatório a partir do capitalismo, teria se assemelhado “ao feiticeiro que já não pode controlar os poderes infernais que invocou” (MARX & ENGELS, 2011, p.47). Nesse aspecto, sem dúvida, o autor serve de comentador crítico da modernidade¹². E aqui é particularmente interessante a percepção de Foucault quanto à consequência mais sensível do Maio de 1968¹³ – segundo ele: “o declínio do marxismo enquanto quadro dogmático e a aparição de novos interesses políticos, culturais, concernentes à vida pessoal” (2004, p.42). Cujo benefício teria sido a emergência de uma prática política disruptiva,

¹¹ Publicado em 1972 por Charles Deleuze e Félix Guattari, teve grande impacto no campo da esquerda porque polemizou com uma série de teorias e discursos reivindicados com ela.

¹² Para Therborn, mais precisamente, Foucault é herdeiro de uma tradição intelectual iniciada por Friedrich Nietzsche, que “sempre zombou da modernidade” (2012, p.61).

¹³ Expressão usada para designar a greve geral ocorrida na França, de ampla proporção, cujo efeitos se sentiram em toda sociedade francesa. Conduzindo-o à país para uma atmosfera revolucionária, a insurreição agregou diversos setores populares, foi desencorajada pelo Partido Comunista Francês – considerado responsável pelo Estado francês.

desvinculada das engenharias políticas tradicionais, da arquitetônica de poder da qual participaram na fixação de conquista-lo, retroalimentando-se interminavelmente com ela, capturando indivíduos em nome de ideias de liberdade que passam a normatizar suas condutas, padronizar seus comportamento, regular seus desejos etc. Aqui, com toda certeza, é bastante pertinente recorrer à Jo Freeman¹⁴. Num importante artigo de 1970, a autora apresenta um quadro teórico original para pensar essas questões. Intitulado *A Tirania das Organizações Sem Estrutura*, tendo por referência imediata o movimento feminista, ela examina a conversão em dogma de um preceito familiar à política libertária, a saber, de que a experiência diária dos indivíduos é mediada por estruturas opressivas e que, portanto, uma prática militante que quisesse rompê-las deveria incentivar em seu contexto outra forma de interação entre os indivíduos, com o intuito de que esses pudessem acessar as possibilidades songadas a eles por força do controle repressivo ao qual estão submetidos e que já naturalizam. Enumerando os vários benefícios da consolidação dessa concepção em meio à cultura política do período, Freeman destaca que esse caráter não hierarquizado cativou rapidamente a empatia de diversos segmentos desde fins da década de 1960, servindo como alternativa aos procedimentos de organização tradicionais e que, já naquele momento, não mais despertavam o interesse de ninguém. Sensíveis à premissa de que a estruturação de uma organização destitui a criatividade política e aliena aos indivíduos o essencial para se constituírem, sua relevância residiria no processo de subjetivação que possibilitaria aos envolvidos que, assim, assimilariam com menor dogmatismo suas responsabilidades políticas.

seu método principal como a conscientização e o ‘grupo de discussão sem estrutura’ era um meio excelente para esse fim. Sua flexibilidade e informalidade encorajavam a participação na discussão e o ambiente frequentemente receptivo promovia a compreensão pessoal. Se nada de mais concreto que a compreensão pessoal resultasse desses grupos, isso não importava muito, porque seu propósito, na verdade, não ia além disso (1970, p.1)

Menos que uma crítica à inefetividade que resultaria desse método, afirmada por Freeman, para meu artigo, o interessante desse texto é notar como *o indivíduo determina o campo possível e impossível para a ação política*. Em outras palavras, como a concepção de política nutrida pelos movimentos libertários, absolutamente comprometidos com as lutas sociais, na resistência à opressão, na busca por meios para a construção de outra sociedade, parte de uma noção sobre o que é um indivíduo e, conseqüentemente, do que lhe cabe, o que lhe desenvolve, o que o constrange etc – situação que, a meu ver, relaciona-se diretamente com o revés e frustração geral com as experiências socialistas. Freeman, na sua interpretação desse método para as finalidades do movimento feminista, pondera que:

¹⁴ Intelectual norte-americana, de inspiração anarco-socialista, e militante feminista.

Grupos inestruturados podem ser muito eficazes para fazer as mulheres falarem sobre suas vidas, mas eles não são muito bons para fazer as coisas acontecerem. A não ser que o modo de operação mude, os grupos tropeçam quando chega o momento em que as pessoas se cansam de "apenas conversar" e querem fazer algo mais. Uma vez que o movimento como um todo, na maioria das cidades, é tão inestruturado quanto os grupos de discussão individuais, ele não é muito mais eficaz em tarefas específicas do que os grupos separados. A estrutura informal está raramente suficientemente junta ou suficientemente em contato com as pessoas para ser capaz de operar eficazmente. Assim, o movimento gera muita emoção e poucos resultados. Infelizmente, as consequências de toda essa emoção não são tão inócuas quanto os resultados e a vítima é o próprio movimento (1970, p.5)

A crítica da autora às “organizações sem estruturas” não é apenas pragmática, isso é, referida às alegadas ou ocorrentes lacunas no método da luta para a realização de suas reivindicações. É surpreendentemente *ética*: quando um movimento se torna indiscernível da fraternidade que ele produz nos indivíduos envolvidos (e do qual, sem dúvida, seu progresso depende), nesse momento, o espectro da opressão se impregna na organização. Para Freeman, se um movimento não tem claro seu fim ou se não possui uma sistemática explícita sobre o modo como se conduz até ele ou como pode construí-lo, *o cotidiano político da organização passa endogenamente a ter como finalidade a conduta de seus militantes*. Basicamente, seu argumento é que o problema da “tirania” das organizações revolucionárias não devém de uma fixação doente de seus dirigentes por poder (recusando uma interpretação subjetivista da questão), mas como um mecanismo de ocultação (não necessariamente consciente) para denegar sua impotência para transformar o mundo – como se à impotência prática ante ao mundo tornasse essencial, substancial e prioritário, o que os indivíduos sentem sobre ele. Esse problema foi objeto de uma conferência de Badiou na *Victoria College Arts*, uma universidade de Melbourne, em 2006. Abordando o estado atual de nossas ideias sobre o mundo, nossas expectativas e inseguranças diante da realidade, o autor acredita que elas podem ser sintetizadas num axioma fundamental: *só existem corpos e linguagens*.

No mundo contemporâneo, o indivíduo reconhece a existência somente de corpos; de seu próprio corpo, antes de tudo. Na pragmática dos desejos, sob a evidência do domínio do comércio e negócios na lei formal da compra e venda, o indivíduo está convencido e formatado pelo dogma de nossa finitude, nossa exposição ao prazer, sofrimento e morte (2011, p. 111)

Diante da plateia, Badiou afirma que um sintoma dessa tendência pode ser encontrado facilmente na produção artística corrente. Segundo ele, a arte atual tem por foco o desnudamento do corpo, a revelação de seus segredos, a exposição de seus desejos, da potência adormecida que cada qual possui, da resistência que estabelece com os demais e consigo próprio etc. Tais princípios também se fariam sentir nas disposições dos indivíduos no campo da política, e não somente, na medida em eles determinam sua reação às inequidades e misérias produzidas pelo *status quo*.

Concordando ironicamente com o diálogo entre Toni Negri¹⁵ e Raúl Sanchez (militante espanhol do *Podemos*), ele conclui que, de fato, atualmente, “o corpo é a única instância concreta para indivíduos desolados aspirando por prazer” (2011, p.112). Interpretado assim, para Badiou, dever-se-ia, primeiro, atribuir à biopolítica de Foucault a criação do espaço no qual essas ideias se tornaram uma prática, e, em seguida, tratá-las como a ideologia dominante, cujo nome seria *materialismo democrático*: “materialismo” porque determina na corporeidade do indivíduo a medida de sua existência social, da qual ele parte para retorna em seu agir, fazer, pensar e criar; “democrático” porque recusa princípios que definam os indivíduos, agora reconhecidos em sua liberdade, para não reduzi-los à normativa de uma abstração que soneguem a inata singularidade de cada um e impeça a natural heterogeneidade de cada qual na vida em sociedade.

Badiou esclarece que as iniciativas para transformação radical da realidade precisam ter em conta que o *elogio à diversidade* faz parte, ainda que de modo cínico, das operações que concorrem para a manutenção da ordem – trata-se, portanto, de um juízo comum, sem contraste, indistinto, compacto à realidade contemporânea. Retornando à Freeman, isso poderia ser traduzido no que, segundo a militante, ante ao problema que identificava na década de 70 no rescaldo do Maio de 68, as tarefas políticas do feminismo encontravam-se esmaecidas em função da “liberação das mulheres” (1970, p.8) ter se tornado uma expressão da vida cotidiana. O que Badiou pretende demarcar com essa posição é que a ênfase na multiplicidade contraposta à unidade é um *momento* instituinte do discurso hegemônico e, nesse sentido, constitui os mecanismos para a interdição de uma figuração de mundo alternativa, com força real, à imaginada pelos indivíduos em seu trato diário. O que, por sua vez, contrasta imediatamente com a tendência contemporânea (na arte, na política, na ciência, nas relações afetivas, na cultura em geral), que está comprometida com a ideia de que *liberdade é ausência de lei*¹⁶. Ao dizer que seu objetivo é uma “crítica filosófica do materialismo democrático” (2011, p.113), em nome do materialismo dialético, Badiou procura reestabelecer um espaço no qual um projeto emancipatório, possa ser acionado. A premissa de que o fracasso civilizatório do socialismo reside na estratagem marxista, i.e., articulação entre *determinação histórica* e *organização política*, que postula a liberação das potências individuais para a construção de um coletivo que as preserve, reivindicando que não sejam obstruídas por qualquer presença externa, pressupõe haver de antemão uma série de propriedades inerentes ao indivíduo que, se forem preservadas, promovem sua singularidade. Como se ele já fosse dotado de

¹⁵ Filósofo político marxista, nascido na Itália, de grande penetração nos circuitos de resistência anticapitalista contemporâneos e crítico do discurso marxista clássico.

¹⁶ Nesse aspecto, pode-se examinar a pertinência de uma estudo sobre as ontologias badiouiana e lukacsiana e a relação delas com o sistema hegeliano – onde as esferas da liberdade e da necessidade são momentos heterogêneos, porém igualmente pressupostos à atividade humano-social.

uma série de qualidades que se cumprem deixadas ao seu próprio desenvolvimento – mediada pela prática cotidiana com os demais que o circundam, atravessando as possíveis dificuldades e tensões desse curso, enriquecidas pelo aprendizado na alteridade etc. Parece evidente que nesse ponto encontra-se uma intersecção entre o *materialismo democrático* crítica por Badiou e a ironização de Marx às “robinsonadas do século XVIII” de Smith e Ricardo (2011, p.39). À crítica do corporativismo, capítulo importante das reflexões para a refundação de uma militância comprometida com o ideário emancipatório pós-URSS, dever-se-ia somar à descrição badiouiana para esse fenômeno ser ampliado conceitualmente: menos que ser nutrido pelos discursos tradicionais do sindicalismo subserviente aos horizontes capitalista, o corporativismo predominante é incentivado pela filosofia política pós-moderna.

III

Para o marxismo contemporâneo, o universo de questões relacionadas à emancipação política tornam-se especialmente relevantes em razão dos acontecimentos do século passado – evidente, caso se leve em consideração a posição de Bensaïd a respeito da interpelação de Bobbio à tradição ou o argumento de Losurdo sobre a relação que os comunistas tem com o socialismo real. Pressionados pelas circunstâncias, compreensivelmente os marxistas tenderam a convergir política e teoricamente para os problemas relacionados às instituições democráticas e ao conceito de democracia, num esforço para tornar explícita a relação do *reino da liberdade* com o fim do capitalismo, sensivelmente esmaecida depois das experiências socialistas. No entanto, ainda que se conceda razão às arguições que passaram a assombrar a tradição marxista, não se deve perder de vista o antigo engajamento de Gramsci com o assunto. Criativamente apresentado por Carlos Nelson Coutinho em *A dualidade de poderes: Estado e revolução no pensamento marxista* (2008), o pensamento gramsciano elucidou de outro modo a polêmica relação do marxismo com a questão democrática. Conforme Coutinho argumenta, ele soma-se à ponderação de Rosa no tocante ao estatuto da via bolchevique (que não deveria torna-se um padrão a ser generalizado, pois sua validade tem correspondência com as próprias condições sociais e históricas de onde emergiu), com o intuito de contribuir para uma nova teoria da revolução socialista. Sem invalidar a experiência russa de 1917, mas assombrado por questionamentos acerca do insucesso das iniciativas revolucionárias que se sucederam em diversos países da Europa ocidental, Gramsci concentrou seus esforços em sistematizar um quadro analítico capaz de garantir sua pertinência de modo articulado à sua insuficiência. Sua motivação ao pensar sobre essas derrotas foi qualificá-las para criar um paradigma de processo revolucionário diverso do consagrado pelo bolchevismo ou, mais

precisamente, ampliar conceitualmente o modelo bolchevique para que ele pudesse, após mediações histórico-sociais, ainda servir de referência para um empreendimento revolucionário. Razão de inúmeras controvérsias, a questão da transição do capitalismo para o socialismo na teoria gramsciana aparece a partir da distinção entre *via explosiva* e *via processual*. A diferença entre as duas, em Gramsci, vincula-se a interpretações heterogêneas do fenômeno estatal – que decorrem de uma caracterização (sociohistórica, não geográfica) entre “ocidente” e “oriente”: (i) para a *concepção restrita*, que assume a esfera estatal como um comitê executivo burguês, não resta outra alternativa senão a irrupção violenta dos trabalhadores para quebrar o poder político dos capitalistas, exercido através dos aparelhos coercitivos e burocráticos do Estado; (ii) para a *concepção ampliada*, que entende a primeira descrição como correta, mas carente de uma atualização histórica, os trabalhadores poderiam usufruir da *socialização da participação política* no capitalismo, conquistada através das lutas que protagonizaram contra ele, para superá-lo. Como um pensamento à prática revolucionária, a teoria gramsciana aparece dotada de capacidade para enxergar os limites e as possibilidades de lutar contra o despotismo num tempo em que ele se prolonga com os auspícios de seu oposto. Por isso, para Coutinho:

As reflexões do grande pensador italiano me parecem as mais adequadas para pensar a transição ao socialismo em países desenvolvidos, ou, mais precisamente, em países com um elevado grau de socialização da política. Ponto de partida de Gramsci é precisamente a questão de saber por que a revolução proletária, vitoriosa na Rússia atrasada, fracassou no Ocidente desenvolvido (2008, p.87)

A meu ver, pode-se considerar que o argumento subjacente a posição de Gramsci vincula-se ao fato de que a descrição de Marx e Engels do Estado moderno está, numa palavra, datada. A *ampliação* do conceito de Estado promovida pelo autor parte do princípio de que algumas de suas funções políticas, sobretudo aquelas que lhe conferiram a forma desenvolvida no século XX, não foram conhecidas pelos dois filósofos. O que significa que eles não teriam tido a oportunidade de vislumbrar no Estado moderno a emergência daquilo que contrastava com seu *momento* despótico. À época de Marx e Engels, de fato, o Estado moderno esteve restringido à finalidades que ainda hoje podem ser consideradas como presentes em sua constituição, mas que, com toda razão, já não podem mais ser atribuídas como únicas ou as mais relevantes na atualidade no contexto das tarefas de luta socialista. Não obstante, a definição do fenômeno estatal no *Manifesto Comunista* estava articulada à sua forma vigente, portanto, estando correta, de modo que não existem razões para imaginar que o texto represente uma simples impostura de seus autores diante das instituições modernas ou um puro erro de avaliação. Vale ainda lembrar que o texto foi determinado por compromissos políticos e, mais que isso, sua publicação obedeceu ao sentido de urgência que a *Liga dos Comunistas* atribuía à conjuntura europeia no período que, de acordo com Osvaldo

Coggiola, parecia ser desacreditada por Marx, no que se refere ao caráter revolucionário dos conflitos que explodiam em inúmeros países envolvendo a classe trabalhadora, uma vez que somente depois de ser objeto de uma carta do Comitê Central da Liga que lhe prometia severas sanções, ele cumpriu com a obrigação de entregá-lo (2011, p.9).

Sem divergir dessa interpretação, a saber, de que essa teoria sobre Estado está determinada pelo momento histórico em que foi construída, é conveniente interpretá-la de modo menos *unilateral* na minha opinião. Convém salientar que desde Maquiavel, como inclusive tão bem ilustra Gramsci, espíritos de maior sensibilidade crítica compreendem que o político depende de uma certa articulação que ultrapassa a dimensão repressiva que o constitui – como um efeito do próprio processo de modernização das relações sociais, inclusive. Levado em consideração esse aspecto, o real estatuto científico-conceitual do *Manifesto* pode ser atribuído de modo mais acertado, acredito. Nesse sentido, e, insisto, sem confrontar a tese de que em Marx inexistia uma formulação mais sistematizada e bem ajustada sobre a questão em vista das condições contemporâneas, requerendo assim uma atitude mais atenta ao universo de problemas relacionados à emancipação política, é oportuno marcar que esse texto apresenta – segundo José Paulo Netto:

o método de trabalho de Marx e Engels: eles operavam com as tendências profundas do movimento das classes sociais e por isso foram capazes de antecipar, quase que a moda de *science fiction*, os grandes conflitos e questões centrais do nosso tempo (2013)

Marx era menos incauto em relação às espécies possíveis ao gênero estatal inaugurado pela moderna sociedade capitalista. Provavelmente por conta disso, Heinrich destaca a importância de se qualificar com maior precisão o que deveria ser atribuído como um “limite histórico” à teoria marxiana da história do capitalismo – a meu ver, em perfeita sintonia com a posição de Netto. No em torno da questão da política, o autor insiste no que poderia ser considerado, na minha opinião, como um *desvio materialista* de tipo feuerbachiano entre os marxistas, a saber, a tentação em atribuir ao conhecimento de um fato o entendimento de uma realidade em processo. Por isso, Heinrich destaca que “es empiricamente plausible” (2008, p.265) assimilar tais asserções que sublinham historiograficamente o momento em que Marx viveu, mas é necessário separar essa atitude do método propriamente histórico da dialética marxiana. Não à toa, Marx permitiu-se concluir que “Todas as demais formas estatais são uma forma de Estado” (2005, p.50), após um longo exercício de abstração sobre o conceito de democracia e das ideias sobre política (envolvendo as tensões entre público/privado e universal/particular) que circulam na modernidade. Por essa razão, operando no nível das “tendências profundas”, i.e., daquelas que constituem a realidade ao invés de restringir-se aos seus eventos manifestos, Marx (1844) foi capaz de fornecer uma crítica às

censuras ao modo como o Rei da Prússia comportou-se em relação à rebelião dos tecelões da Silésia. Posteriormente identificado como Arnold Ruge¹⁷, o autor dessas censuras, expostas num artigo anônimo, atribuía ao caráter *apolítico* da sociedade alemã o comportamento do gabinete real ante à revolta. Para o autor, o “sentimento religioso” conduzia o Estado alemão à responder ou com *assistência caritativa* ou com *violência militar* o pauperismo que já se expressava no país. Ruge insistia que faltava à Alemanha a consciência de que a pauperização dos trabalhadores decorria do progresso social e do desenvolvimento histórico que, por seu próprio influxo modernizador, exigia respostas *políticas* ao invés das acionadas ou imaginadas pelas autoridades do país. O que, por sua vez, motiva Marx a tomar o exemplo da Inglaterra para averiguar se as receitas de Ruge são, de fato, coerentes com os problemas que pretende solucionar. Admitindo o caráter plenamente político, moderno e desenvolvido das instituições da sociedade inglesa, Marx expõe o tratamento dado pelo Estado do país ao pauperismo. Enfatizando que as autoridades oficiais bem como a sociedade inglesa como um todo não se restringiram nem à beneficência nem à pura administração da pobreza, mas, que, ao contrário, empreenderam enormes esforços para *reformular* os dispositivos que dispunham, ele pondera que:

quanto mais político for um país, tanto menos estará inclinado a buscar no princípio do Estado, ou seja, na atual organização da sociedade, da qual o Estado é a expressão ativa, autoconsciente e oficial, a razão das mazelas sociais e a compreender seu princípio universal. O entendimento político é entendimento político justamente porque pensa dentro dos limites da política (2010, p.40)

Para os fins desse artigo, tal digressão é importante porque permite uma abertura para uma série de questões pertinentes às lutas contemporâneas. Com o torno dessas questões, vale retornar ao *Manifesto* e atinar para algo que não preside nem tem servido como pano de fundo nas leituras correntes do texto:

O capital é um produto coletivo e só pode ser posto em movimento pelos esforços combinados de muitos membros da sociedade, em última instância pelos esforços combinados de todos os membros da sociedade. O capital, portanto, não é um poder pessoal: é um poder social (2011, p.52-53)

Acredito que todo peso deve recair sobre a passagem tanto por sua forma quanto por seu conteúdo. Principalmente se leva-se em conta que na “sociedade burguesa o capital é independente e pessoal” (MARX & ENGELS, 2011, p.53) constitui uma ideia fundamental para a toda *crítica da economia política* realizada por Marx para *teorizar a moderna sociedade burguesa* e suas *relações de dominação*. Ao meu modo de ver, tal passagem chama ainda mais atenção sobretudo se for acompanhada do pedido, em severo tom de alerta, que Marx realiza na conclusão de seu prefácio para a primeira edição de *O capital* (1867). Aqui, vale a pena reproduzi-lo integralmente:

¹⁷ Filósofo e escritor político alemão que colaborou com Marx por ocasião dos *Anais Franco-Alemães*.

Para evitar possíveis erros de compreensão, ainda algumas palavras. De modo algum retrato com cores róseas as figuras do capitalista e do proprietário fundiário. Mas aqui só se trata de pessoas na medida em que elas constituem a personificação de categorias econômicas, as portadoras de determinadas relações e interesses de classes. Meu ponto de vista, que apreende o desenvolvimento da formação econômica da sociedade como um processo histórico-natural, pode menos do que qualquer outro responsabilizar o indivíduo por relações das quais ele continua a ser socialmente uma criatura, por mais que, subjetivamente, ele possa se colocar acima delas (2013, p.80)

Essas considerações são de suma importância para contextualizar alguns esforços que extraem da teoria crítica de Marx as condições de inteligibilidade para compreender a natureza da dominação social da época burguesa nos dias atuais bem como as razões que comprometeram o êxito emancipatório das tentativas de superá-la no século passado. Nesse aspecto, é fortuito ir ao argumento de Postone. Em *Tempo, trabalho e dominação social* (1993), o autor oferece uma reinterpretação do pensamento marxiano visando restituir sua significação teórica e política como discurso emancipatório no mundo contemporâneo. Considerando o *marxismo tradicional* como insuficiente para as condições atuais do capitalismo bem como para entender a derrocada do socialismo real, Postone afirma que no capitalismo o trabalho assume uma função mediadora unívoca nas relações sociais. Ao sinalizá-lo ele não pretende reavaliar a história das várias orientações e escolas marxistas, mas analisar criticamente os pressupostos que as estruturam. Numa palavra, para Postone, no centro de todas as tendências inspiradas em Marx persiste uma concepção transhistórica do trabalho. Para ele, subjaz à divergência que informam entre si um consenso estabelecido no tocante à interpretação da teoria marxiana do capitalismo. De acordo com o autor, ao compreender que a definição marxiana do trabalho como fonte de riqueza social não se refere à sociedade capitalista, mas à própria sociabilidade, o marxismo tradicional torna a *distribuição do produtos do trabalho* o cerne da questão. Insistindo na caracterização marxiana do capitalismo como modo de *produção*, o autor procura salientar a natureza do sistema e seu caráter distintivo. O núcleo fundamental do capitalismo de acordo com a reinterpretação de Postone da teoria marxiana, reside na análise do *valor* e, conseqüentemente, nas relações sociais necessárias à sua produção. O que significa, a seu ver, que não é possível entender adequadamente essa sociedade do ponto de vista do antagonismo de interesses em torno da apropriação do valor, i.e., da riqueza social constituída pelo trabalho, na medida em que esse conflito inscreve as condições necessárias à reprodução dessa sociedade.

Na análise de Marx, a dominação social no capitalismo, no seu nível mais fundamental, não consiste na dominação de pessoas por outras pessoas, mas na dominação das pessoas por estruturas sociais abstratas constituídas pelas próprias pessoas. Marx tentou apreender essa forma de dominação abstrata e estrutural – que abrange e se estende além da dominação de classe – com suas categorias de

mercadoria e capital (...) ela se baseia na forma de valor da riqueza em si (2014, p.46)

Sem entrar nos méritos da posição do autor, para mim vale considerar os efeitos que produz no universo de questões que esse artigo procura analisar. Rompendo com as injunções comuns às interpretações tradicionais do marxismo, Postone acredita reinserir o lugar da luta de classes na crítica da moderna sociedade capitalista de modo ajustada à teoria de Marx. Considerando seu enfoque, o processo da exploração da força de trabalho se converte num *momento* de uma estrutura de dominação que abarca os indivíduos a partir do imperativo da produção do valor. Seu argumento é que as relações de exploração e o antagonismo de interesses decorrentes não servem para apanhar a essência contraditória e dinâmica do sistema em sua totalidade na teoria social de Marx: sua anatomia sociológica fica exposta nas tensões entre as classes na disputa pelo valor (sob as formas de movimentos, sindicatos, partidos, aparatos institucionais civis, público-estatais, privados etc.), mas sua constituição é irreduzível a ela. Postone defende que a contradição que Marx busca ao analisar essa sociedade é mais profunda que a informada pelo conflito entre trabalhadores e capitalistas – na minha opinião, em coerência com o *Manifesto*, na medida em que “abalo constante de todo o sistema social” (2011, p.43) não determina a superação da época burguesa, mas, ao contrário, é o que a caracteriza historicamente. Ao tornar a luta de classes categorialmente subordinada ao conceito marxiano de valor, Postone resgata o cerne da teoria crítica de Marx acerca da dominação e da emancipação no contexto da modernidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre as análises que procuram compreender as profundas transformações ocorridas no mundo desde meados dos anos de 1970, cabe mencionar a de Luc Boltanski e Éve Chiapello em *O novo espírito do capitalismo* (1999). Através do estudo da evolução do pensamento empresarial a partir desse período, os autores procuram mapear o que poderia ser considerado como a emergência de uma nova configuração ideológica no contexto da reorganização do sistema. Aludindo ao progresso do discurso derivado dessa mentalidade e às técnicas de controle do trabalho acionadas pela reestruturação produtiva que a acompanha, Boltanski e Chiapello propõem a existência de uma importante articulação entre esses processos para a normalização da ordem capitalista e as iniciativas rebeldes que procuraram quebrá-la em fins dos anos de 1960. Os autores argumentam que, num dado sentido, é incompreensível que a intensa e extensa revolta que marcou aquela fase, cujo mérito foi introduzir pautas ao debate político que setores historicamente vinculados à ideia de revolução pareciam ser incapazes de promover, tenha sido sucedida pelo abissal *niilismo* das últimas décadas do século passado. Enfatizando que seus esforços possuem profundo respeito pelo

realizado e conquistado através da geração de 68, as análises propostas pelo livro teorizam a afinidade entre tais reivindicações e às práticas de organização contemporâneas do trabalho no capitalismo. Numa palavra, para os autores é oportuno não perder de vista como o essencial daqueles movimentos dá conteúdo à forma atual da produção capitalista: de modo sumário, poder-se-ia argumentar que à crítica da desumanização do trabalhador gerada pela tecnicização de sua atividade segue a psicologização das relações e conflitos do mundo do trabalho; à denúncia da rigidez do controle pelo horário e hierarquia que apassiva indivíduo, esvaziando sua constituição como ente autônomo, seguem as demandas atuais *full-time* do capitalista pela proatividade, criatividade e responsabilização que desenvolve e incentiva a individualidade do trabalhador, entre outros (2009, p.200).

Acredito que essa última digressão serve para sublinhar os limites que esse artigo procurou tocar, imaginando que constituam um complexo de problemas que a esquerda atual procura enfrentar em suas batalhas. Sem qualquer pretensão de esgotá-los, penso que declará-los permite uma reelaboração de seus termos. Nomear o fracasso das experiências revolucionárias é uma absoluta necessidade para medir o compromisso de quem se filia a tais iniciativas hoje. Ao mesmo tempo, faltando poucos anos para se completarem duas décadas no século XXI, também é lícito pôr em revista os princípios e, principalmente, os pressupostos dessa nomeação. Em nenhum dos casos, seja para assumir a catástrofe civilizatória das experiências políticas do passado ou examinar aonde pôde-se chegar a partir da consciência dos desastres que promoveram, deve-se admitir que fábulas conspiratórias, investigações sobre as motivações íntimas dos envolvidos, ilações acerca de capitulações e desvios de qualquer ordem que seja bem como tratados sobre ética ou de natureza puramente ideológica determinem a investigação de tais questões – pressupor que as derrotas que sofremos fundamentam-se nesse universo de relações é, sem dúvida alguma, um otimismo, pois, nesse caso, nos bastaria substituir uma disposição subjetiva por outra para então se alcançar o almejado.

Apostando que os dilemas enfrentados hoje ainda dizem respeito ao que Therborn qualificou como “dois chifres da modernidade” (2012, p.62), i.e., dominação e emancipação, vale conferir à posição de autores como Badiou e Zizek, para quem *comunismo é o nome de uma ideia*. Considerando que, no essencial, impera uma completa desorientação sobre o que queremos ao negarmos o capitalismo, e, ao mesmo tempo, que somos governados pelo *fantasma* do stalinismo, a defesa desses autores responde a um sentido de urgência: nessa conjuntura, o ato radical é garantir a existência dessa hipótese, sustentar as condições para a subjetivação política do comunismo. Concordando que *hoje* “comunismo” não exprime uma política num sentido primordial, e que não

se pode aceitar que planos de governo e entidade civis das democracias contemporâneas (em nome da juventude, do meio-ambiente, da educação, da cultura, da igualdade, da justiça social etc) mereçam esse predicativo, a prática que o corresponde é aquela que não cede ao puro apelo ético-humanitário à ação, mas a que o reformula conceitualmente do ponto de vista dessa ideia. Ir à Marx com esse quadro geral de problemas, pode ser de grande pertinência para repensar a *emancipação humana*. Se na moderna sociedade capitalista o valor é o sujeito, pois o “fetichismo é precisamente a universalidade que não é soma das particularidades; é o resultado não voluntário criado pelas ações conscientes” (JAPPE, 2006, p.93), a crítica de Marx à emancipação política é porque ela parte de uma concepção de *indivíduo* que não coincide com a natureza da dominação *social* no capitalismo. Numa palavra, se ela é, segundo Marx, *impessoal*, as categorias do *indivíduo* não servem para compreendê-la. Então, para a teoria marxiana, o que pode ser a emancipação *humana*?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, H. **As origens do totalitarismo**. São Paulo, Companhia de Bolso, 2012.
- BADIOU, A. **Corpos, linguagens, verdades: sobre a dialética materialista** in **Revista Margem Esquerda**, nº16. São Paulo, Boitempo, 2011.
- BAUMAN, Z. **Modernidade e holocausto**. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.
- BENSAÏD, D. “Na e pela história”. Reflexões acerca de Sobre a questão judaica in MARX, K. **Sobre a questão judaica**. São Paulo, Boitempo, 2010.
- BOLANSKI, L; EVE, C. **O Novo Espírito do Capitalismo**. São Paulo, Martins Fontes, 2009.
- COGGIOLA, O. Introdução in ENGELS, F; MARX, K. **Manifesto comunista**. São Paulo, Boitempo, 2011.
- COUTINHO, C. N. **Marxismo e política: a dualidade de poderes e outros ensaios**. São Paulo, Cortez, 2008.
- _____. **Gramsci: um estudo sobre o seu pensamento político**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.
- ENGELS, F; MARX, K. **Manifesto comunista**, São Paulo, Boitempo, 2011.
- FIORI, J. O capitalismo e suas vias de desenvolvimento in HADDAD, Fernando (org.). **Desorganizando o consenso: nove entrevistas com intelectuais à esquerda**. São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 1998.
- FOUCAULT, M. **Por uma vida não fascista**. Disponível em: www.sabotagem.revolt.org. Acessado em: 07/03/2015.
- FREEMAN, J. **A Tirania das Organizações Sem Estrutura**. Disponível em: <http://info.nodo50.org/>. Acessado em: 07/03/2015.
- GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo, Unesp, 1991.
- HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. São Paulo, Loyola, 2006.
- HEINRICH, Michael. **Crítica de la economía política: Una introducción a El capital de Marx**. Espanha, Escolar Y Mayo, 2008.
- JAPPE, A. **As aventuras da mercadoria**. Portugal, Antígona, 2006.
- LOSURDO, D. **Fuga da História? A revolução russa e a revolução chinesa vistas de hoje**. Rio de Janeiro, Revan, 2004.
- MARX, K. **O capital**. São Paulo, Boitempo, 2013.
- _____. **Grundrisse**. São Paulo, Boitempo, 2011.
- _____. **Lutas de classes na Alemanha**. São Paulo, Boitempo, 2010.
- _____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo, Boitempo, 2005.
- NETTO, J. P. A atualidade do Manifesto Comunista [vídeo] in **IV Curso Livre Marx-Engels**. São Paulo, Boitempo, 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/user/imprensaboitempo/featured>. Acessado em: 07/03/2015.
- POSTONE, M. **Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx**. São Paulo, Boitempo, 2014.
- THERBORN, G. **Do marxismo ao pós-marxismo?**. São Paulo, Boitempo, 2012.
- WALLERSTEIN, I. O que significa hoje ser um movimento antisistêmico? in LEHER, R; SETÚBAL, M (org.). **Pensamento críticos e movimentos sociais: diálogos para uma nova práxis**. São Paulo, Cortez, 2005.
- ZIZEK, S. **Às portas da revolução: escritos de Lenin de 1917**. São Paulo, Boitempo, 2011.
- _____. **Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético**. São Paulo, Boitempo, 2013.