

Sobre a política de Marx*

Ruy Fausto

Professor Emérito da FFLCH

e professor na Universidade de Paris VIII

Vamos nos limitar ao problema geral do comunismo como meta histórica (agora considerado numa vertente um pouco diversa daquela por nós já tratada¹) e em certos pontos conexos atinentes à idéia marxiana da história.

Como indicamos anteriormente, Marx se recusa a *pôr*, isto é, a tematizar plenamente, o discurso sobre o comunismo, como recusa-se a *fundar* a política revolucionária sobre um princípio ético.

Estas duas negações têm o sentido de duas *Aufhebungen* (“supressões”). Devem ser entendidas como exigências do discurso dialético, exigências que têm a função de evitar interversões². Interversão do discurso revolucionário em discurso *utópico*, interversão do discurso ético, e mesmo humanista, em discurso *anti-humanista*.

Desenvolvemos, em outro lugar, a dialética do humanismo e do anti-humanismo. Seu resultado foi: o humanismo é... um anti-humanismo. O

* Tradução de Sílvio Rosa Filho.

¹ Cf. § IX, “Hegel, Marx e a finalidade”, in *Le Capital et la Logique de Hegel – dialectique marxienne, dialectique hégélienne*, Paris, L’Harmattan, 1997, p.96-108. O texto ora publicado apareceu como “Posfácio” a esta edição francesa.

² “O pensamento do entendimento é tão pouco algo de firme e de último, que antes se mostra como a constante supressão de si mesmo e como *a interversão em seu oposto*; quanto ao contrário, o racional como tal, consiste justamente *em conter em si mesmo os opostos como momentos ideais*” (Hegel. In: *Enz.*, I, (1830), § 82, Zu., p.179; *Enc.*, I, p.177-8; grifo nosso).

humanismo se interverte em anti-humanismo. E o anti-humanismo se fixa no anti-humanismo. Marx não era nem humanista nem anti-humanista. A política de Marx assinala a “supressão” (*Aufhebung*) do anti-humanismo³ Consideramos tal desenvolvimento como a solução, *no plano da reconstituição da dialética de Marx*, da querela “infinita” do humanismo e do anti-humanismo marxianos.

³ A propósito desta última interversão, cf. *Marx: logique et politique, recherches pour une reconstitution du sens de la dialectique*, prefácio de J.-T. Desanti, Paris, Publisud, 1986, p.31-3; *Marx: lógica e política, investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*, vol.1, São Paulo, Brasiliense, 1983. A despeito de sua extensão, e mesmo se o nosso problema não é aqui o do humanismo e do anti-humanismo, mas o do “utopismo”, cremos útil citar o essencial desse desenvolvimento, dado seu interesse lógico: “O humanismo – entendendo por humanismo a filosofia ou política que põe o homem, o que quer dizer, para que a definição seja rigorosa, a que não somente visa metas ‘humanas’, mas que igualmente só aceita meios ‘humanos’ (que recusa a violência) – o humanismo é de fato um anti-humanismo (*o humanismo se interverte em anti-humanismo*). Porque pôr o homem, isto é, postular uma prática ‘humana’ (não-violência etc.) num universo inumano (o do capitalismo e em geral o de todo o pré-capitalismo) *equivale a aceitar* – a se fazer cúmplice de – *esse universo inumano*. [...] mas se a recusa do humanismo significa a necessidade de aceitar a violência, e em geral [uma espécie de] princípio ‘não humano’ como ponto de partida (todo o problema está na explicação deste não-humano) – ele não implica, como se poderia pensar segundo uma representação corrente, a aceitação do anti-humanismo. [...] é que se, ao pôr o homem, o humanismo se interverte em anti-humanismo, o anti-humanismo – que seria preciso definir como a filosofia ou a política que quer dispensar toda referência ao homem (no nível dos meios assim como no dos fins) [...] só pode nos confinar na violência e no inumano. Não pode nos conduzir a outra coisa. Assim, se em conformidade com o princípio da lógica do entendimento, estivéssemos obrigados a escolher entre humanismo e anti-humanismo [...] permaneceríamos, respectivamente, entre a interversão (isto é, a contradição: a não-violência é violência, o humano é o inumano), e uma espécie de tautologia (o inumano ‘não’ é ‘senão’ o inumano, a violência ‘não’ é ‘senão’ violência). A resposta que nos permitiria pensar e formular rigorosamente a relação contraditória entre meios (necessariamente) inumanos e metas humanas [...] é a que recorre à idéia de *supressão* [*Aufhebung*] do humanismo. *A política marxista não deve ser definida nem como um humanismo nem como um anti-humanismo (nem tampouco como um a-humanismo): deve ser definida como a que remete à supressão* [*Aufhebung*], *à negação (no sentido dialético) do humanismo*. Negar dialeticamente o humanismo não quer dizer expulsar o homem (o ‘humano’, a não-violência) no sentido absoluto, como o faz a negação vulgar *anti-humanista*, mas negar a *posição* do homem (isto é, negá-lo conservando-o: expulsá-lo da *expressão*); operação que se torna necessária – e isto explica o caráter da negação – pelo fato de que, se se põe o homem, ou o princípio ‘humano’, o ‘humano’ se interverte em ‘inumano’. Assim, *nega-se* o homem (a não-violência etc.) *para que ele não negue a si mesmo*. (De outro modo, não se negaria o homem). *Assume-se* a negação (dialética), para evitar *submeter-se* à negação (vulgar). [...] Assim, somente ao recusar as teses (consistentes) do ‘humano’ e do ‘não-humano’ (anti-humano), para pôr a tese (dialeiticamente) contraditória da ‘supressão’ (*Aufhebung*) do humanismo [...], é que se consegue escapar da contradição (vulgar), sem no entanto se refugiar na ‘tautologia’” (p.31-3).

Sobre a política de Marx

O dispositivo é análogo, em Marx, no plano especificamente político. A *posição* dos fins políticos, isto é, do (discurso sobre o) comunismo, *bloqueia* sua realização⁴. O discurso que *põe* o comunismo não é, contraditoriamente, um discurso *comunista*, mas um discurso *utópico*. Assim como a posição de um fundamento humanista produz uma interversão do humanismo em anti-humanismo, a posição (entendamos: a posição plena) dos fins revolucionários determina uma interversão do projeto revolucionário em projeto utópico. É preciso “suprimir” a meta para que ela possa ser teórica e praticamente efetiva. Tal é a solução que, na esteira da dialética hegeliana, e sem dúvida no espírito da dialética em geral, Marx fornecia para o problema dos fins da política revolucionária; solução que consiste em pensá-las sob a forma de uma *quase-fundação* ética e de uma *quase-fundação* propriamente política. Resposta freqüentemente mal compreendida, mas, sem dúvida, extremamente rigorosa e que marca uma época na história do pensamento.

Eis aí o nosso ponto de partida. Porém, compreendida tal resposta, o problema permanece intacto. Trata-se de saber se essa mesma “supressão” não nos conduz a uma outra interversão. O que está em jogo se situa no nível da relação entre forma e conteúdo. A operação dialética de “supressão” dos fins, para impedir a interversão do discurso em humanismo ou utopia, é legítima e atinge seu resultado, porém, *sob a condição de que os próprios fins sejam legítimos e legitimados*. Ao supor os fins plenamente justificados, a “supressão” de sua posição “salva” sua efetivação. Inicialmente, porém, é preciso que eles se revelem justificados. Caso contrário, a “supressão” só tem, no melhor dos casos, um alcance formal (mesmo em se tratando de uma forma dialética); no pior dos casos, ela tem um efeito oposto ao que foi visado.

Somos, portanto, levados a discutir o conteúdo, isto é, a validade da perspectiva marxiana do comunismo, o qual não deve ser confundido com os “comunismos” do século XX. Já assinalamos⁵ uma dificuldade que afinal é maior. Mesmo se Marx pensa todas as passagens como descontínuas, e mesmo se a passagem que nos levaria do capitalismo ao

⁴ “[Marx e Engels] eram inimigos da utopia no interesse [um... *willen*] de sua efetivação” (Adorno. In: *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970 (1966), p.314; *Dialectique Négative*, G. Coffin, J. Masson, O. Masson, A. Renaut, D. Trouson (trads.), Paris, Payot, 1978, p.252).

⁵ Cf. *Le Capital et la Logique de Hegel...*, p.114-5.

comunismo se apresenta como uma empreitada de liberdade, que só tem como *pressuposições* – no sentido dialético de pontos de partida a serem negados mediante um movimento descontínuo – as condições do presente, não é menos verdade que Marx não concebe a possibilidade de nenhum outro desenvolvimento futuro (à parte, talvez, soluções negativas do tipo retorno à barbárie, afundamento no capitalismo), isto é, não há para ele um *tertius* histórico. Se o capitalismo não é para Marx senão a condição necessária do comunismo, tal condição não deixa de ser exclusiva. Decerto a decisão, individual e coletiva, de lutar pelo comunismo, seria uma decisão livre, mas seríamos de certo modo obrigados a ser livres, para retomar, em outro contexto, uma expressão célebre. Não haveria outro caminho possível, bom ou ruim, no terreno do pós-capitalismo. O “jogo” seria dual. Em Marx, a história é lida, assim, a partir de uma grade que privilegia o tempo, no sentido de que se pensa essencialmente a sucessão das formas e não a sua contemporaneidade⁶; e o futuro, se decerto ele o representa como não determinado, mesmo assim, é mostrado como exclusivo, porque uni-forme. Estamos diante do que há de perigoso no esquema marxiano. O preconceito dual, fonte das *ideologias* de esquerda do século XX, é o mais difícil de desenraizar. De fato, não temos dois, mas três termos (se não quatro, se se pensar no fascismo e nas formas que lhe são aparentadas): o capitalismo, a sociedade burocrática (ou outro modelo autocrático de “esquerda”), e um projeto democrático, sem dúvida, por ser construído. Tal é a condição necessária para toda crítica do capitalismo, condição que foi escamoteada desde o início⁷

Há um segundo aspecto. Ele nos remete, mas no plano do conteúdo, à questão do utópico e do não-utópico. A idéia fundamental de Marx é a de um desaparecimento “catastrófico”, global, do capitalismo. É o conjunto do sistema que deve desaparecer, desde as suas “bases” até as suas conseqüências. Portanto, é por meio de uma luta contra o conjunto

⁶ Jacques Bidet, cuja leitura do *Capital* é aliás inteiramente diferente da nossa, tem razão ao insistir nos inconvenientes do privilégio da sucessão, em sua *Théorie de la modernité*, Paris, PUF, 1990.

⁷ Neste sentido, a valorização acrítica do modelo antigo, inclusive do modelo espartano, pelos pensadores críticos do século XVIII, pode ser considerada como a primeira forma dessa *ilusão dualista*: Esparta é, no início do século XVIII, o obstáculo dos críticos do sistema, um pouco como o jacobinismo, e, em seguida, o bolchevismo o serão para os séculos XIX e XX.

Sobre a política de Marx

do sistema, e visando à destruição de todas as suas determinações, que Marx define o projeto político *não-utópico*, realista. Utópica seria, ao contrário, a política que visasse a destruir somente certas determinações (certas determinações *essenciais*; Marx não era contra as lutas por objetivos imediatos⁸). Particularmente representativa de sua posição é a crítica endereçada aos que querem eliminar o capital, mas conservar o dinheiro. Na perspectiva de Marx, isso equivaleria a querer eliminar as conseqüências, conservando as “bases” Compare-se, sobre este assunto, o bem conhecido texto do prefácio à *Contribuição à Crítica da Economia Política* (W 13, *zur Kritik...* p.9; trad. fr. por M. Husson e G. Badia, Éd. Sociales, p.3), onde se diz que a humanidade só põe os problemas (*Aufgaben*) que ela é capaz de resolver, com um texto muito menos conhecido, dos *Grundrisse*, e aparentemente contraditório em relação ao primeiro, no qual se fala de certas exigências que não podem “ser satisfeita[s] senão em condições em que [elas] já não podem mais ser posta[s] [stellen] (G., p.89; G(L), p.109). No primeiro caso, trata-se do problema atinente às contradições globais do sistema, no segundo, de exigências concernentes a contradições pontuais, mesmo se fundamentais, no caso, as do dinheiro. O estatuto da relação entre problemas e respostas se interverte de um ao outro caso. No primeiro, não há problemas sem solução, no segundo, não há solução sem problemas, a saber, ou bem o problema não tem solução, ou bem há soluções, mas elas já não correspondem ao problema.

Decerto Marx supõe uma *descontinuidade*, e mesmo uma oposição, entre dinheiro e capital, porém, não deixa de considerar como utópica toda tentativa de *frear* o movimento de transformação do dinheiro em capital. Seria preciso repor em questão o conjunto da produção capitalista, e, neste caso, capital e dinheiro deveriam ser ambos erradicados, a menos que se aceite o sistema, e então, tanto um como outro. Toda solução intermediária seria utópica. O não-utópico, portanto, é definido pelo desenvolvimento da contradição até o extremo, o utópico pela tentativa

⁸No interior destas últimas, no entanto, a luta pela redução da jornada de trabalho tem um privilégio que, não por acaso, é devido ao fato de que a duração da jornada é definida por Marx como sendo teoricamente indecidível. O espaço de tal luta está aberto pelo sistema, que não o preenche por uma lei unívoca. Aqui, a lei é... a luta (juízo de reflexão).

de impedir seu desdobramento: “É um voto tão piedoso [*fromm*] quanto tolo [*dumm*] pedir que o valor de troca não se desenvolva em capital, ou que o trabalho que produz valor de troca não se desenvolva em trabalho assalariado. O que distingue tais senhores [os socialistas, sobretudo os socialistas franceses, R.F.] dos apologetas burgueses é, de um lado, o sentimento [que eles têm] das contradições que o sistema comporta; do outro, o *utopismo*, [o fato de que eles] não compreendem [*begreifen*] a diferença entre a figura real e a figura ideal da sociedade burguesa [...]” (G., p.160; G (L) I, p.189, grifo nosso)⁹.

É mais ou menos do mesmo modo que Marx denuncia a “democracia” (cf. G., p.81; G (L) I, p.100), ou a “democracia burguesa” (cf. G., p.152; G (L) I, p.181) – de fato, os socialistas –, quando ela faz da igualdade ou da liberdade a sua bandeira. A igualdade e a liberdade são categorias próprias à circulação simples, aí está o seu lugar “natural”; e, no interior do capitalismo, elas *se invertem necessariamente* em seu contrário. Querer frear sua interversão seria pura utopia: “Por outro lado, mostra-se igualmente a tolice [*Albernheit*] dos socialistas (sobretudo dos socialistas franceses ao quererem provar que o socialismo é a realização das idéias da sociedade burguesa expressas pela Revolução Francesa), que demonstram que *a troca e o valor de troca etc.*, originalmente (no tempo) ou segundo seu conceito [*Begriff*] (em sua forma adequada), são um sistema de liberdade e igualdade de todos, porém, falseados [*verfälschen*] pelo dinheiro, pelo capital etc. [...]. Eis o que é preciso responder a eles: *O valor de troca, ou, mais precisamente, o dinheiro, é de fato o sistema da igualdade e da liberdade*, e o que a isto se opõe no desenvolvimento mais preciso do sistema são perturbações imanentes, [é] precisamente a *efetivação da igualdade e da liberdade, que se fazem conhecer [ausweisen] como desigualdade e não-liberdade [Ungleichheit, Unfreiheit]*” (G., p.160; G (L) I, p.188-9, grifo nosso). Ao lado do tema da interversão, paralelo ao do desenvolvimento do dinheiro em capital e do valor em valor de troca, trata-se também, neste texto, do tema, acima desenvolvido, da imanência da liberdade e igualdade sob a forma social burguesa.

Denunciar como utópica a tentativa de preservar o dinheiro sem conservar o capital, (ou de conservar o valor de troca eliminando o

⁹ “[...] não se vê que a oposição do trabalho e do capital já está *latente [latent enthalten]* na determinação simples do valor de troca” (G., p.159; G (L) I, p.188, grifo nosso).

Sobre a política de Marx

dinheiro), não ocorre sem justificação, sobretudo, se se pensar em certas versões históricas de um tal projeto. No entanto, seria possível objetar: se tal desígnio de uma mudança mais ou menos parcial aparece como utópico, o projeto marxiano de uma mudança global não o seria ainda mais? Qual dos dois projetos é o mais utópico, o que quer introduzir uma sociedade em que o capital seria mais ou menos neutralizado, mas onde sempre haveria dinheiro, ou o que visa uma sociedade comunitária, sem capital e sem dinheiro, desembocando em uma transparência do social? Para Marx, a primeira perspectiva é evidentemente utópica, e a segunda, realista. Porém, as razões que ele fornece para mostrar a necessidade na não-necessidade do comunismo – visto que é disso que se trata – não são convincentes. De modo geral, seria preciso perguntar se a oposição entre a necessidade supostamente realista de desdobrar todas as contradições e a recusa de todo projeto (porque ilusório e utópico) de querer freá-las, não assinala uma simplificação dogmática.

Que há utopismo na perspectiva de Marx, poderia ser mostrado pelo tratamento que ele dá à questão da individualidade (a atomização dos indivíduos). Evidentemente, e com razão, ele insiste no caráter histórico que assume a forma atual da individualidade: “Essa conexão somente coisal [*sachlicher Zusammenhang*] [o vínculo mediatizado pelas coisas que tem lugar no interior da sociedade burguesa (R.F.)] é um produto histórico. Pertence a uma fase determinada do desenvolvimento [da individualidade]. O caráter estranho [*Fremdartigkeit*] e a autonomia, na qual ela até agora existiu em relação aos indivíduos, prova somente que *eles ainda estão criando as condições de sua vida social*, e não começado tal vida social partindo dessas condições” (G. p.79; G (L) I, p.98, grifo nosso).

Trata-se portanto de mostrar: a) que a figura tomada atualmente pela individualidade é histórica; b) que ela trai um caráter *pré*-histórico. Por ora, deixaremos de lado o segundo ponto.

Há nisso uma alternativa discutível. A tese da historicidade da forma atual do indivíduo vem ligada à idéia de que tal forma poderia ser radicalmente modificada. Entretanto, ambas as coisas não caminham necessariamente juntas. A individualidade, sob sua forma atual, pode ser histórica (como de fato é), isto não impede que possa ter se tornado um dado essencialmente irreversível, culturalmente irreversível, sob sua forma

geral. (Ela é sem dúvida suscetível de ser despojada de tal ou qual caráter específico.) A natureza histórica de um traço não implica a sua reversibilidade, nem sua plasticidade infinita. De fato, a hipótese comunitária de Marx – é assim que é preciso chamá-la – supõe a emergência de homens novos, (para Marx: do Homem), de homens completa e absolutamente liberados de toda sorte de egoísmo material, isto é, relativo à disposição dos bens. É preciso contar com tal possibilidade? Ou, ao contrário, é preciso convir que muito mais do que o projeto de uma sociedade em que subsiste a esfera dos “egoísmos” individuais (mas em que o capital é mais ou menos neutralizado), um tal desígnio de refundação da humanidade remete a um universo utópico?

Com tais considerações, introduzimos o esquema de uma história antropológica cumulativa subjacente à história descontínua das formas sociais específicas. Tal “idéia” não põe em questão a possibilidade de tendências antiatomísticas e antiegoístas. Certos fenômenos – a emergência de solidariedades sociais insuspeitas, decerto, por ocasião de acontecimentos precisos, movimentos sociais etc. – mostram até certo ponto a sua possibilidade. Um pouco como a atitude generosa de muitos perante a Revolução Francesa oferecia, a Kant, razões para crer na *idéia* de uma história suscetível de criar as bases de uma sociabilidade futura, em conformidade com a lei moral¹⁰ Porém, uma total neutralização do egoísmo material é duvidosa. E é precisamente isto o que Marx supõe, visto que rejeita toda sobrevivência de uma camada egoísta da individualidade, em relação aos bens materiais, mesmo como um extrato que coexistisse com outros: “é inepto [*abgeschmacht*] conceber tal *conexão somente coisal* como sendo [uma conexão] natural [*naturwüchsigen*] (*em oposição ao saber e ao querer refletido*), imanente à natureza da individualidade e indissociável dela” (G., p.79; G (L) I, p.98, grifo nosso no texto entre parêntesis). Admitindo a possibilidade de que se trata de dados simultaneamente históricos e irreversíveis, não seria preciso, ao contrário, supor a coexistência dessas duas camadas sob a forma geral das aquisições antropológicas com as quais, de um modo ou de outro, será preciso contar?

¹⁰ Kant parece evocar duas ordens de razões. Por um lado, uma astúcia da natureza, a idéia de uma resultante finalmente feliz (mesmo se frágil) do entrelaço dos interesses egoístas. Por outro lado, um certo progresso consciente rumo à moralidade. As duas razões parecem fundadas.

Sobre a política de Marx

E se, neste ponto, devemos supor uma história antropológica cumulativa, no que concerne à igualdade e à liberdade estamos perante exigências do mesmo tipo. Marx torna imanente à sociedade burguesa (à esfera da circulação simples) a liberdade e a igualdade. Bem entendido, ele conhece também a liberdade e a igualdade antigas, as quais aparecem como uma outra liberdade e uma outra igualdade. Porém a liberdade e a igualdade próprias à sociedade burguesa são tidas como formas *universais* – como universais concretos que, enquanto tais, são *contraditórios*. Há ainda a liberdade e a igualdade no comunismo (no que concerne a esta última, para a primeira fase do comunismo, a segunda fase supera os limites de toda igualdade); mas, em conformidade com a exigência de não-posição dos fins, a liberdade e a igualdade comunistas não representam senão *pressuposições*. Tem-se portanto em Marx, por um lado uma plena “imanentização” da liberdade e da igualdade em formas sociais específicas, em particular na sociedade burguesa, e, por outro, uma espécie de posição transcendental dessas noções, ou antes, uma *pressuposição* prospectiva de cada uma delas.

Eis que voltamos ao mesmo ponto. Pode-se frear o desenvolvimento contraditório de um extremo – no caso, da liberdade e da igualdade –, de modo a impedir que ele passe em seu contrário? Ou toda tentativa de impedir sua interversão é utópica e a única perspectiva realista é deixar que se opere a interversão, até a “explosão” final, conjunta dos dois termos opostos? Tanto para Marx quanto para a crítica socialista de Marx, o sistema é contraditório; e, tanto para o primeiro como para a última, há um lado positivo, o da liberdade e da igualdade. Marx, no entanto, se recusa a preservar este lado, o que foi tentado pela crítica. Assim como, para o caso da individualidade, mas agora no plano dos *fins* das lutas, a crítica poria o acento na continuidade histórica subjacente à descontinuidade. Do mesmo modo que foi preciso falar de uma história do indivíduo no interior de cada forma, seria preciso falar de uma história geral das lutas, que estabelecesse o vínculo entre os *fins* das lutas no interior das diversas formas. Os *fins* das lutas, porque é a unidade dos fins que é recusada. A recusa da unidade desses fins, como esquema a ser preenchido *progressivamente*, está, de resto, vinculada a uma tendência a unificar os métodos. Tal foi, diga-se de passagem, o modelo – desastroso – do

bolchevismo¹¹: a revolução socialista deveria ainda cortar cabeças, mas a serviço de um fim radicalmente novo. Ao que seria possível responder que, pelo contrário, seria preciso *mudar* os meios e *preencher* os fins antigos, justos, mas por demais indeterminados e afetados de contradições¹²

A um *continuum* antropológico corresponde, assim, um *continuum* dos fins das lutas. E nós vemos a que remetem os dois movimentos críticos. Trata-se de questionar a idéia de que a história é uma pré-história, uma gênese do homem. Questionamento que está longe de ser simples e evidente. Se a história é gênese, não pode haver efetivamente senão determinações internas a cada forma, ou determinações pressupostas, postas somente no final. Uma pré-história, uma gênese, é, em princípio, um processo descontínuo em que a presença plena só é dada em cada forma. Ora, a idéia de linhas de continuidade na história, tal como a formulamos, supõe precisamente que se confira a esta última o seu sentido próprio de história. Parece que seria preciso inverter a fórmula. A história [até aqui, a “*bisherige Geschichte*”] não é uma história da gênese ou da formação do homem, ela é a história do homem. Ela não constitui uma gênese (passagem do “não-ser” ao ser do homem), mas um desenvolvimento (passagem de uma forma de

¹¹ Decerto, a recusa da continuidade dos fins está em Marx, ao menos no texto dos *Grundrisse*. Mas a continuidade dos meios não se encontra, a rigor, senão nos “herdeiros”. Há em Marx, mas sobretudo em Engels, vários textos bastante críticos para com os métodos do jacobinismo. Ver a carta de Engels a Kautsky de 20/02/1889, W 37, p. 155-6; a carta de Engels a Victor Adler de 04/12/1889, W 37, p. 317; e a carta de Engels a Marx, de 04/09/1870, W 33, p. 53, textos comentados por Hal Draper em *Karl Marx's theory of revolution*, Monthly Review Press, 1976-1990. Ver, particularmente no volume III, a nota c “the Meaning of ‘terror’ and ‘terrorism’” (sobretudo “1. Marx on the jacobin terror”), p. 360 ss.; assim como o cap. 9, “Marx and Blanqui” (sobretudo “1. Marx and babouvism”), p. 120 ss.; e no volume IV, “Marx and the french Revolution and supplementary note”, p. XII ss. do prefácio. Ver igualmente Michael Löwy, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Paris, Maspero, 1970. A crítica da assimilação dos métodos do movimento socialista aos do jacobinismo se encontra nos escritos de Rosa Luxemburgo, assim como no importante texto de juventude do Trotski não bolchevique, *Nossas tarefas políticas*, trad. revista e corrigida por B. Fraenkel, Denoël, Gonthier, Bibl. Méditations, nº 81, 1971.

¹² Do ponto de vista do marxismo, decerto haveria preenchimento, mas por fins *parciais*, a posição dos fins gerais só tendo lugar no fim do processo. Tal distinção pode parecer sutil. Veremos no parágrafo seguinte qual é o seu sentido geral. Observemos, desde já, que ela pode ter conseqüências no nível da luta política. Se a luta por objetivos imediatos aparecer sempre como o ponto de partida das lutas mais gerais, elas já não serão lidas como anunciando, a longo prazo, o combate por uma sociedade comunitária. A apreciação da legitimidade dos elementos “individualistas” que tais lutas poderiam conter – supondo iguais os demais fatores – seria assim alterada.

Sobre a política de Marx

ser – ou, se quiserem, de ente – a um outro). Tal fórmula não implica uma forma qualquer de humanismo, porque não se pronuncia sobre a natureza desse desenvolvimento. E, no entanto, o questionamento da idéia de pré-história não implica supor que os homens tenham sido até aqui “sujeitos” Seu posicionamento enquanto “suportes” (portadores, *Träger*), tal como Marx o faz, é correto. Devemos dizer, neste sentido, que a idéia de *história natural* (ou, se quiserem, de “história natural-social”) do homem (em oposição, digamos, à “história social”), tal como foi retomada por Adorno, se justifica bem. Isto, porém, não nos autoriza a supor uma equivalência entre a noção de “história natural” e a de pré-história como Marx o faz. A distinção pode parecer, novamente, sutil; mas ela se impõe pelas razões indicadas. A noção de pré-história induz a um finalismo histórico. E se temos boas razões para crer que sempre subsistirão regiões de não-autonomia¹³, a descontinuidade instaurada pela noção de “pré-história”, descontinuidade solidária de uma continuidade finalista, deve ser rejeitada.

Por outro lado, não questionamos a validade da idéia de uma história descontínua das formas. Esta idéia é, de fato, uma das mais ricas conquistas da apresentação marxiana da história. O que dizemos além da necessidade de repensar a significação das formas históricas é que, a ela, é preciso acrescentar linhas de continuidade no sentido indicado¹⁴

Podemos voltar agora ao ponto de partida. As dificuldades que encontramos, no conteúdo da política de Marx e na sua concepção do ponto de chegada daquilo que ele considera como um processo pré-histórico, alteram a significação da “supressão” dialética dos fins, a que visava impedir a interversão do discurso revolucionário em discurso utópico. Se o conteúdo não é justificado, a “supressão” tem um efeito inteiramente outro. Em lugar de impedir uma queda na utopia (utopia que resultaria de uma espécie de dialética da razão prática), *ela reforça o caráter utópico do discurso*. Tal caráter provém do conteúdo e não da forma, mas a forma dialética o reforça, porque, ao recusar a posição dos fins, ela esconde mais ou menos a natureza utópica do conteúdo; ela o põe numa zona de sombra. A não-posição, que se destinava a evitar uma interversão e que por isso era uma condição do

¹³Cf. a este respeito, *Le Capital et la Logique de Hegel...*, p.44, nota 14.

¹⁴“No sentido indicado”. visto que a idéia geral de que há continuidades na história é, nela mesma, uma banalidade.

discurso crítico, torna-se um instrumento dogmático: não se vê mais, ou pelo menos se tem dificuldade em ver, a fraqueza real de um objetivo político que permanece pouco tematizado. Se a “supressão” dos fins visava impedir a queda na utopia, revela-se que a própria “supressão” é produtora de um efeito utópico. A “supressão” se interverte em utopia. A própria alavanca antiinterversão sofre a dialética da interversão.

No plano dos meios, o movimento homólogo a essa anfibia da interversão – movimento que não é obra de Marx, mas das ideologias “marxistas” do século XX – é apresentar e justificar, como parteira de não-violência, segundo o modelo dialético clássico, uma violência que, de fato, não opera senão o parto de si mesma. Fecha-se o círculo [*La boucle est ainsi bouclée*]. O fim, o conteúdo, é irrealizável. Os meios não são suscetíveis de produzir esse conteúdo, mas servem a um outro conteúdo (os “comunismos” do século XX); este vem aureolado pelas supostas virtudes do antigo, cuja imperfeição é ocultada por sua não-posição enquanto fim. Ou, se quiserem, a imperfeição material do antigo fim faz desses meios os meios de outros fins; a “pressuposição” (negação) formal do primeiro, operada em nome de sua realização, serve para esconder a sua subreção. A “supressão” se inverte em bloqueio definitivo do conteúdo antigo, fixado em ideologia do conteúdo novo.

*

Não é necessário insistir sobre os grandes méritos da crítica marxiana da economia política. Enquanto crítica, o edifício é sólido. Isto significaria afirmar que não resta grande coisa da política de Marx?

Dizíamos no início que Marx tem uma idéia “catastrofista” da mudança histórica. “Catastrofista” poderia significar três coisas. Primeiramente, que os dois pólos da contradição interna do sistema deveriam cair (tratava-se, não da antítese proletariado/burguesia, mas da antítese da igualdade e da não-igualdade etc., e do dinheiro e do capital). Tentamos criticar essa idéia. Em segundo lugar, poderia significar que uma sociedade nova não poderia nascer senão por meio de um processo *revolucionário* (levado pelas classes exploradas). Não discutimos aqui essa questão. Em terceiro lugar, poderia significar que a forma social atual deveria conduzir a uma “catástrofe” social, dotada de caráter crônico ou

Sobre a política de Marx

agudo (agora visamos o momento propriamente negativo). Ora, a este respeito, não parece que Marx tenha errado. As sociedades atuais correm forte risco de conduzir a “catástrofes”, mesmo que estas não venham a ter necessariamente o caráter que Marx lhes atribuía. Já estamos mergulhados em uma catástrofe “crônica”, que bem parece provir das contradições internas do sistema (a este respeito, seria preciso lembrar que o fenômeno do desaparecimento progressivo do trabalho – que hoje se manifesta sob a forma do desemprego – está no centro dos *Grundrisse*: a perspectiva dos *Grundrisse* é mesmo, paradoxalmente, menos catastrofista que a do desenvolvimento real¹⁵). Tal situação poderia ser complicada por fenômenos agudos mais superficiais se é que se pode chamá-los assim: os abalos sofridos pelo mercado financeiro internacional. Mas estamos também diante de ameaças, várias vezes efetivadas, de catástrofes “agudas” de ordem ecológica ou (como chamá-las?) “antropológicas”. Sua origem se encontra na corrida desenfreada do progresso técnico e econômico e no poder do Estado (por exemplo, os “acidentes” ligados à utilização das novas formas de energia), ou – sem excluir o papel do poder de Estado – elas se fundam diretamente na competição econômica e na acumulação (ver, por exemplo, os “acidentes” que põem imediatamente em risco a saúde das populações). Este último aspecto é particularmente trágico e interessante. Mesmo sabendo que a busca da acumulação sempre foi indiferente à sorte das populações, e que ela provocou grandes hecatombes humanas, sobretudo no século XIX; mesmo sendo possível supor, por outro lado, que a luta entre potências econômicas teve o seu peso em guerras mortíferas da época contemporânea, não é menos verdade, para o primeiro ponto, que o sacrifício das populações estava vinculado à sua posição na produção, e para o segundo, que as guerras foram também o resultado de confrontos de poderes que tinham uma relação apenas

¹⁵ Omitimos problemas fundamentais como o da partilha do trabalho. A este respeito, ver sobretudo as obras muito importantes de A. Gorz, entre outras, *Métamorphoses du travail, quête du sens: critique de la raison économique*, Galilée, 1988 e *Adieux au prolétariat: au-delà du socialisme*, Galilée, 1980 (Seuil, 1981). A partir de uma análise da estrutura moderna da produção, Gorz afirma o caráter inevitável da coexistência de uma região de autonomia e de uma região de não-autonomia (sob uma forma atenuada, o próprio Marx reconhecia esse fato quando, no fim do livro III do *Capital*, falava da esfera do trabalho como constituindo sempre um domínio de não-liberdade). Nosso desenvolvimento vai num sentido genericamente análogo, mas partindo da estrutura da subjetividade.

mediata com a economia¹⁶ Hoje, pelo contrário, o fenômeno de uma busca desenfreada do lucro tem como resultado, não somente devastações no meio natural, a matança inútil dos animais etc., mas também o envenenamento das populações *de todas as classes sociais em conjunto*. Se o vendedor, como bom *homo economicus*, sempre foi indiferente ao destino de sua mercadoria e ao do comprador, desde que este a comprasse, os limites da técnica impediam no passado que o fenômeno tomasse dimensões genéricas. Hoje tais limites estão rompidos e a indiferença do vendedor (e do empresário) em relação ao consumidor se tornou, como diriam mais ou menos certos críticos “excessivos” do século XIX, uma indiferença mortal. Indiferença do *homo economicus* abandonado a si mesmo. Isto não quer dizer que o sistema não tenha condições de sobreviver, mas sim que ele já não pode funcionar sob essa forma. Uma grande mutação, ao menos, é inevitável. Isso para dizer que seria ilusório fazer a crítica da política de Marx, em nome do “bom senso”, denunciando toda crítica do sistema como se ela remetesse ao “fanatismo” Há muitos fanatismos a criticar, mas é preciso não perder de vista, seguindo a tese clássica, que o próprio sistema é fanático.

No entanto, não é uma razão para propor, como alternativa ao sistema, por mais “explosivo” que ele seja, uma sociedade comunitária – comunista – *mesmo no sentido de Marx*. Toda tentativa de opor uma perspectiva comunitária – comunista – ao capitalismo corre o risco de nos levar à “terceira forma social”, a sociedade burocrática. Pensar hoje uma política socialista é abrir um caminho difícil, pois é supor:

1) com Marx, que o sistema esconde um formidável núcleo de irracionalidade, e que, neste sentido, o pior não está excluído;

2) contra Marx, que é preciso tomar como alternativa, não uma sociedade em que seria preciso fazer tábula rasa da forma atual da individualidade, mas uma sociedade capaz de organizar e de canalizar a potência dos interesses egoístas (como já o pensava Fourier), de modo a impedir que eles ponham em perigo o desenvolvimento dos indivíduos. Entre o comunismo de Marx e os do século XX, há simultaneamente uma

¹⁶ Karl Polanyi pôde insistir no caráter pacifista, durante certo período, dos grandes interesses internacionais, situando-se, acerca desse ponto, na esteira da temática – cara a Montesquieu – do comércio pacificador.

... (text is extremely faint and illegible)

... (text is extremely faint and illegible)

... (text is extremely faint and illegible)

... (text is extremely faint and illegible)

... (text is extremely faint and illegible)

... (text is extremely faint and illegible)

... (text is extremely faint and illegible)

... (text is extremely faint and illegible)

... (text is extremely faint and illegible)

... (text is extremely faint and illegible)

... (text is extremely faint and illegible)

... (text is extremely faint and illegible)

... (text is extremely faint and illegible)

... (text is extremely faint and illegible)

... (text is extremely faint and illegible)

... (text is extremely faint and illegible)

... (text is extremely faint and illegible)