

temáticas

ano 15
número 29
2007

revista dos pós-graduandos em ciências sociais
ifch - unicamp

temáticas

ano 15
número 29
2007

revista dos pós-graduandos em ciências sociais
ifch - unicamp

temáticas

Publicação semestral dos alunos de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

ISSN 1413-2486

Conselho Editorial

André Borges
Bela Fieldman Bianco
Claudete Pagotto
Gábor Basch
Josué Pereira da Silva
Luís Alexandre Fuccille
Luiz Gustavo Freitas Rossi

Luiz Henrique Passador
Marcelo Ridenti
Márcio Bilharinho Naves
Maria Cristina Cardoso Pereira
Nashieli C. Rangel Loera
Samira Feldman Marzochi
Sérgio Barreira de Faria Tavoraro

Organização do dossiê

Danilo Enrico Martusolli

Editoração e finalização

Setor de Publicações

Capa

Alexandro Dantas Trindade

Impressão

Gráfica do IFCH / UNICAMP

IFCH/UNICAMP

Diretor

Arley Ramos Moreno

Diretora Associada

Nádia Farage

Coordenação dos Cursos de Pós-Graduação

Marcos Nobre

Sub-Coordenação de Doutorado em Ciências Sociais

Ângela Maria Carneiro Araújo

Sub-Coordenação de Pós-Graduação em Antropologia Social

Mauro Almeida

Sub-Coordenação de Pós-Graduação em Ciência Política

Armando Boito Jr.

Sub-Coordenação de Pós-Graduação em Sociologia

Elide Rugai Bastos

Dossiê
MARXISMO E CIÊNCIAS HUMANAS

SUMÁRIO

Dossiê MARXISMO E CIÊNCIAS HUMANAS

Apresentação <i>Danilo Enrico Martuscelli</i>	07
Apontamentos sobre a “inversão em Marx” <i>Jair Batista da Silva</i>	13
Dialética e luta de classes: contradição e mediação <i>Henrique Amorim e Cristiano Ferraz</i>	47
Sociedades arcaicas, colonialismo e nacionalismo segundo Marx <i>Ricardo Luiz de Souza</i>	65
Marxismo e relações internacionais: duas Abordagens (Hardt / Negri e Cox) <i>Daniel Simões Oliveira</i>	99
Gramsci leitor de Georges Sorel: um diálogo sobre história e revolução <i>Leandro de Oliveira Galastri</i>	121
O papel do político e das forças produtivas na teoria da transição socialista em Lênin: notas introdutórias <i>Angela Lazagna</i>	151

APRESENTAÇÃO

“Eu sustento que a única finalidade da ciência está em aliviar a canseira da existência humana. E se os cientistas, intimidados pela prepotência dos poderosos, acham que basta amontoar saber, por amor do saber, a ciência pode ser transformada em aleijão, e as suas novas máquinas serão novas aflições, nada mais. Com o tempo, é possível que vocês descubram tudo o que haja por descobrir, e ainda assim o seu avanço há de ser apenas um avanço para longe da humanidade. O precipício entre vocês e a humanidade pode crescer tanto, que ao grito alegre de vocês, grito de quem descobriu alguma coisa nova, responda um grito universal de horror.” (Bertolt Brecht, Vida de Galileu)

O discurso da “inter, multi, trans e ultradisciplinaridades” tem sido amplamente difundido nas discussões acadêmicas atuais. No interior das ciências humanas, as tentativas de entrecruzar e justapor as diversas “disciplinas” têm ganhado grande repercussão entre pesquisadores e intelectuais. Consideramos que esse discurso possui um fundamento bastante importante para a observação e a experimentação científicas, à medida que almeja uma análise mais abrangente da realidade social e, ao mesmo tempo, pretende se desvencilhar dos limites da especialização do conhecimento.

Resta, no entanto, saber se essa confluência de “disciplinas” é suficiente para compreender determinado fenômeno social de maneira mais ampla ou se ela contém em si algum elemento que a impede de realizar, no sentido forte do termo, esse empreendimento de “abrir

as lentes” da observação e da análise científicas. Ainda que não possamos dar, neste curto texto, uma resposta satisfatória para essa questão, consideramos que a defesa da “inter, multi, trans e ultradisciplinaridades” resvala em um problema que não tem condições de superar, ou melhor, descarta o fato de que cada “disciplina” comporta mais de uma teoria que são concorrentes entre si. Nesse sentido, parece ser bastante ingênua a idéia de aglomerar uma porção de “disciplinas” para entender cientificamente a realidade social. No limite, essa idéia pode vir a sugerir que é possível unir duas ou mais correntes teóricas incompatíveis entre si para estudar determinado objeto, ou mesmo importar conceitos constitutivos de problemáticas teóricas distintas sem as devidas retificações.

No nosso entender, o ocultamento da existência de uma multiplicidade de teorias concorrentes entre si em determinada “disciplina” das chamadas “ciências humanas”, não é algo aleatório, mas sim intrínseco à visão hegemônica de defesa da “inter, multi, trans e ultradisciplinaridades”, pois seu objetivo maior é declarar guerra à teoria e, assim, considerá-la um elemento limitador para o conhecimento da realidade social. Nessa perspectiva, uma teoria, entendida como um conjunto articulado de conceitos, seria um obstáculo quase que intransponível para o esclarecimento, o conhecimento e a observação das relações sociais. Chega de teoria, tudo se pulveriza e se fragmenta na pós-modernidade, aclamam seus defensores...

Contrário a tal proposição, tivemos a intenção de organizar o dossiê *Marxismo e Ciências Humanas*,¹ justamente para sustentar a idéia de que cada “disciplina” não está livre de embates entre as diversas teorias concorrentes, ou mesmo, de conflitos entre as diversas

¹ A idéia de publicação deste dossiê surgiu numa lista de discussões de pós-graduandos do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, tendo sido o seu idealizador o pós-graduando Fábio Fernandes Villela.

correntes que formam determinado campo teórico. Ressaltamos aqui que a teoria marxista além de se difundir pelas diversas “disciplinas” das “ciências humanas”, não pode ser considerada como um campo teórico homogêneo e fechado, mas sim heterogêneo e em permanente construção.

Ainda que a organização deste dossiê não tenha sido previamente encomendada aos autores que nos enviaram os textos, consideramos que todos os artigos sem exceção podem nos dar pistas interessantes para colocarmos a teoria em um lugar bastante diferente daquele que os ideólogos da pós-modernidade anunciam como o momento da pós-teoria. Parece ser possível, assim, indicar que os textos, publicados nesta edição da *Revista Temáticas*, destacam a importância da teoria para discutir os mais variados objetos de estudo das ciências humanas. Tratemos, assim, de informar brevemente o leitor sobre o conteúdo dos artigos que compõem este dossiê.

O artigo escrito por Jair Batista da Silva intitulado “Apontamentos sobre a inversão em Marx” analisa os sentidos que a ideia de inversão possui em três obras principais de Marx: *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*, *a Ideologia Alemã* e *O Capital*. Já o texto “Dialética e luta de classes: contradição e mediação no método de Karl Marx”, de Henrique Amorim e Cristiano Ferraz, discute as distinções que há entre Marx e Hegel quanto ao emprego do método dialético. Em ambos os textos, os autores apresentam uma discussão acerca do método na obra de Karl Marx.

No artigo “Sociedades arcaicas, nacionalismo e colonialismo segundo Marx”, Ricardo Luiz de Souza destaca certas ambivalências que estariam presentes nas análises de Marx & Engels acerca das sociedades arcaicas, do colonialismo e do nacionalismo. Nesse sentido, o autor procura apresentar alguns dos limites da análise histórica de Marx para a compreensão desses três temas.

Daniel Simões Oliveira procura em “Marxismo e relações internacionais: duas abordagens (Hardt/Negri e Cox)” abordar a

influência do pensamento marxista na teoria das chamadas “relações internacionais” a partir das propostas encontradas no trabalho de Robert Cox e da dupla Michael Hardt/Antonio Negri. Aqui o autor ressalta a importância e a atualidade da teoria marxista para a discussão das “relações internacionais” - uma “disciplina” que vem se institucionalizando progressivamente nos últimos anos.

Em “Gramsci leitor de Georges Sorel”, Leandro de Oliveira Galastri indica algumas divergências e convergências entre as obras de Gramsci e Sorel, principalmente no que se refere à análise de certas noções que aparecem nas obras desses dois pensadores, tais como: revolução e história.

Por último, no artigo “O papel do político e das forças produtivas na teoria da transição socialista em Lênin”, Angela Lazagna faz uma análise da obra de Lênin, tomando como referência a discussão acerca do lugar do político na reprodução do modo de produção capitalista e na transição socialista, e do papel das forças produtivas e do taylorismo na transição socialista.

Diante desse painel composto por seis artigos que abordam temas que perpassam os campos da filosofia, da história, das relações internacionais e da ciência política, esperamos ter logrado indicar as disputas que se travam no interior das “ciências humanas”, o que pode nos ajudar a refletir sobre os problemas e desafios a serem enfrentados pela teoria marxista na atual fase do capitalismo e, assim, quem sabe superar o precipício aberto pela intelectualidade conservadora.

Somos gratos aos pesquisadores anônimos que nos auxiliaram na confecção deste projeto, emitindo pareceres que foram decisivos para a escolha dos artigos a serem publicados e para o aperfeiçoamento dos artigos aqui apresentados. Agradecemos ao

Conselho Editorial da Revista *Temáticas* por ter acolhido esta proposta, em especial, à Samira Marzochi pelo incentivo dado.

Organizador do Dossiê *Marxismo e Ciências Humanas*:

Danilo Enrico Martuscelli

Novembro de 2006

APONTAMENTOS SOBRE A “INVERSÃO” EM MARX”

Jair Batista da Silva*

RESUMO: O objetivo deste trabalho é investigar qual o sentido dado por Marx à noção de inversão. Como é sabido, Marx afirmou que inverteu a dialética hegeliana para extrair dela o nódulo racional. Assim sendo, pretende-se verificar se o sentido desta noção é o mesmo ou se ela sofre transformações em momentos diferentes da sua obra. Para isso, pesquisamos obras referentes a momentos distintos de sua trajetória intelectual com a pretensão de evidenciar a polissemia que a inversão adquire quando se comparam textos de períodos diversos. Por isso, nos baseamos na hipótese segundo a qual Marx introduz conteúdo diferente à noção quer se tome os textos do início de sua produção intelectual (Os Manuscritos econômico-filosóficos), quer se investigue a sua obra mais importante (O Capital).

PALAVRAS-CHAVES: Inversão, dialética, método, Marx.

INTRODUÇÃO**

Marx empregou, em algumas de suas obras ditas de “juventude” – *Manuscritos Econômico-filosóficos*¹, *Ideologia Alemã* – e de “maturidade”² – *Contribuição*

* Doutorando em Ciências Sociais/IFCH/UNICAMP. E-mail: jabs222@gmail.com.

** Agradeço a Daniel Romero, Henrique Amorim, Graça Druck, Antônio Câmara, José dos Santos Souza, Glaydson José da Silva e Danilo Martuscelli pelas críticas e sugestões. Como de praxe, os erros e imprecisões são de minha inteira responsabilidade.

¹ São várias as denominações conferidas aos *Manuscritos Econômico-filosóficos: Manuscritos de 1844, Manuscritos de Paris*.

² A tese da ruptura foi formulada inicialmente por Althusser, ver (1978: 158-167; 1999: 13-47). Entre nós, porém, a tese da ruptura foi formulada a partir de outra perspectiva, isto é, não

para crítica da Economia Política e O Capital –, a noção de inversão, seja na sua análise do dinheiro e da conversão deste em capital, seja na sua análise do seu procedimento metodológico como forma de converter a dialética hegeliana ou ainda como mecanismo da dominação de classe.

O objetivo deste trabalho é, simplesmente, acompanhar, tão minuciosamente quanto for possível, através desses textos, como Marx empregava a noção de inversão. Com isto pretendemos evidenciar como o caminho teórico percorrido por Marx, ao mesmo tempo em que, permeado de adições, subtrações e contradições, apresentou rupturas e continuidades, mas não representou o abandono, ou o emprego desta noção ou procedimento. O problema que este trabalho busca investigar é, tão somente, saber se a inversão possui um ou vários sentidos em Marx. Por conseguinte, a hipótese que se pretende sustentar é que a inversão apresenta sentidos diversos de acordo com o momento da produção intelectual de Marx, nesta direção, temos a intenção de sugerir uma polissemia desta noção. Desta forma, ela não se limita a ser um simples artifício lógico, mas é, ao mesmo tempo, a noção que permite realizar a crítica da alienação religiosa, revelar as artimanhas da dominação de classe e o movimento de transformação do dinheiro em capital.

Neste sentido, as contradições especialmente com a obra hegeliana e feuerbachiana permitiram a Marx constituir um sistema próprio, no interior do qual as contribuições desses dois autores vão sendo submetidas a uma crítica aguda, sob a qual não escapam as limitações do idealismo objetivo³ do primeiro e do materialismo sensualista do segundo. Sistema que ao mesmo tempo incorpora o que há de vigoroso e inovador em Hegel e Feuerbach⁴, e os submetem não apenas a uma crítica teórica, mas confrontam tais abordagens

se pretendia evidenciar uma cisão entre o jovem e velho Marx, mas apenas sublinhar a importância dos *Manuscritos Econômico-filosóficos* na trajetória intelectual de Marx: “Os Cadernos de Paris e os Manuscritos Econômico-filosóficos, primeira crítica da economia política, marcam uma ruptura decisiva na evolução intelectual de Marx”. (Frederico, 1995: 127).

³ Aqui nos baseamos na interpretação de Lukács. (Lukács, 1979: 65-112).

⁴ O método de Feuerbach pretende mostrar que “cada atributo de Deus se resolve num predicado do homem e, ao percorrer o caminho inverso, verifica que as determinações da religião são constituídas pela projeção no absoluto das determinações humanas”. (Giannotti, 1966: 34-35).

teóricas com a práxis histórica⁵. Isto permite a Marx realizar um duplo avanço: primeiro, ao não se ater às formas que o mundo objetivo se apresenta Marx evidenciará, por meio do conceito de processualidade, que elas são apenas modos segundo as quais os fenômenos se objetivam, isto lhe possibilita introduzir uma nova concepção de práxis, afastando-se, portanto, da concepção de sensível formulada pela filosofia feuerbachiana. Segundo, ao se afastar e criticar o idealismo hegeliano, especialmente a subordinação do mundo real aos desdobramentos lógicos da Idéia, Marx realiza uma preliminar, mas decisiva inversão da dialética de Hegel. Assim sendo, a noção de inversão parece ser um aspecto importante da crítica de Marx ao pensamento hegeliano, como é sugerido nesta passagem: “Com efeito, a noção de inversão (**Verkehrung**) ou a que lhe é equivalente, a de conversão (**Umschlagen**) da empiria em especulação metafísica e a especulação metafísica em empiria, são centrais da crítica de Marx a Hegel”. (Rosenfield, 1993: 72 – grifo do autor).

Para tanto, inicialmente, tomaremos para estudo os *Manuscritos Econômico-filosóficos*, para em seguida analisar a *Ideologia Alemã (parte I)*. Para em seguida nos determos sobre o posfácio à segunda edição de *O Capital* e, particularmente, determinados capítulos desta obra⁶, para desse modo verificar como Marx trabalhou com a noção de inversão.

TRABALHO E INVERSÃO NOS MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS

Neste trabalho Marx inicia sua argumentação sublinhando a insuficiência do método que pretende articular, em um mesmo movimento, a crítica à abstração com a condenação também crítica das diversas matérias particulares: “evidenciou-se que a crítica dirigida apenas contra a especulação, combinada com a crítica das diferentes matérias particulares, seria completamente inoportuna” (Marx, 2004: 19). Aqui Marx busca demonstrar que o procedimento metodológico presente entre os jovens hegelianos não era dos mais adequados para apreensão do objeto (ou matéria), e anuncia, deste modo,

⁵ Cf. Ranieri, 2001: 106-108; Lowy, 2002.

⁶ De *O Capital* sistematizamos os capítulos I, II, III, IV, V, X, XI, XII, XIII e XXIII.

qual caminho irá percorrer: “por conseguinte e sucessivamente, em diversas brochuras independentes, [farei] a crítica do direito, da moral da política, etc., e por último, num trabalho específico, a conexão do todo, a relação entre as distintas partes, demarcando a crítica da elaboração especulativa deste mesmo material” (Marx, 2004: 19).

Se, no entanto, para Marx o método empregado pela jovem esquerda hegeliana mostrava-se insuficiente, isto não o impedia, porém, de reconhecer a contribuição de Feuerbach para realizar, por exemplo, a crítica à economia política. Esta adotava como procedimento metodológico, partir de um estado originário de um fenômeno até atingir sua forma mais desenvolvida. Para Marx nada mais inadequado, pois o método para apreender um objeto não deve começar de um fenômeno originário, longínquo no tempo e no espaço (por exemplo, uma sociedade originária ou “primitiva”), ao contrário, o ponto de partida deveria ser buscado no presente, no interior da sociedade mais desenvolvida.

Assim sendo, a apreensão que ele realizará, portanto, acerca do trabalho e sua forma estranhada partirá do conceito até então utilizado pela economia política de propriedade privada. Marx afirma que a economia política parte da propriedade privada como algo dado, isto é, como um fato. É demonstrado o processo de constituição material da propriedade pela economia política por meio de fórmulas abstratas que passam a ter validade como leis universais. Esta forma de apreensão do objeto (a propriedade privada) não mostra que o trabalhador, responsável pela produção da riqueza, cai a mais rude e “miserável mercadoria, que a miséria do trabalhador põe-se na relação **inversa** da potência (Macht) e grandeza (Grösse) da sua produção” (Marx, 2004: 79 – grifo JBS). Aqui Marx parece sugerir que a potência e a grandeza do trabalhador são invertidas por uma força exterior e estranha a ele.

Esta inversão ainda não é percebida como fundamento mesmo do modo de produção capitalista, visto que Marx afirma “que o resultado necessário da concorrência é a acumulação de capitais em poucas mãos” (Marx, 2004: 79). Isto é, a acumulação não é percebida como decorrência da forma como os homens produzem materialmente sua existência, mas como produto da luta concorrencial, daí porque o conceito de produção não desempenhar um papel determinante nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*.

Marx afirma que quanto mais pobre torna-se o trabalhador tanto mais riqueza ele produz. Mesmo estando ainda preso a um sistema dual de apreensão, Marx demonstra, de forma metódica e dialética, como as categorias – como encarnação concreta da práxis dos homens, visto que ele parte da efetiva figura do trabalhador – convertem-se em seu oposto. A riqueza da atividade de produzir transmuta-se em pobreza para quem a exerce, e fruição e gozo para quem dela não está comprometido de modo imediato.

Os resultados do trabalho, sua apropriação e sua fruição são convertidos em fonte de apropriação de um ser estranho, diferente do ser que efetivamente trabalha. Então, pode-se afirmar que a relação entre atividade do trabalho, sua apropriação e fruição apresenta-se invertida. Inversão no interior da qual o trabalho é fonte de desvalorização para o trabalhador, mas ao mesmo tempo fonte de gozo e fruição para o capitalista.

Assim sendo, é nesta direção que, nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, Marx vai demonstrar como o objeto produzido pela atividade do trabalhador apresenta-se como um ser estranho, com atributos e poder autônomos em relação a ele. Pois, mesmo sendo o resultado do trabalho uma forma de atividade que se “corporificou” em um objeto, como materialização de uma atividade, o estado nacional-econômico, ao contrário, apresenta (inverte) o produto do trabalho, a objetivação do ser que trabalha em seu oposto, de efetivação em “desefetivação (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto [...]” (Marx, 2004: 80 – grifos do autor).

Esta desefetivação, como atributo da efetivação, realiza-se plenamente quando o trabalhador é desefetivado até morrer de fome, até atingir o estado de inanição. Isto é, o trabalhador efetiva sua atividade, à medida que o resultado dela, sua objetivação: “tanto aparece como perda do objeto que o trabalhador é despojado dos objetos mais necessários não somente à vida, mas também dos objetos do trabalho” (Marx, 2004: 80-81)⁷. Marx mostra,

⁷ Se a atividade aparece como ponto de partida da sociabilidade ainda não é, então, a práxis de um indivíduo tomado em sua totalidade: “Em 1844, Marx enfatiza a atividade como princípio da sociabilidade (o que apenas anuncia os estudos da trama das relações sociais) e elege o *sujeito pressuposto* como ponto de partida (mas um sujeito ainda concebido individualmente e não o sujeito captado como uma totalidade)”. (Frederico, 1995: 175 – grifo do autor).

pois, que a efetivação do trabalho implica, no seu desdobramento, a conversão, isto é sua inversão numa figura oposta e em contradição com ela, ou seja, em desefetivação.

Mas como e por que a efetivação do trabalho transforma-se em desefetivação, por que ocorre tal inversão? Marx nos oferece algumas pistas. A primeira delas reside na forma como se realiza a apropriação do objeto. É no interior deste que se encontram as conexões capazes de tornar o efetivo em seu oposto, bem como a posse em estranhamento: “a apropriação do objeto tanto aparece como estranhamento (*Entfremdung*) que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob domínio do seu produto, do capital” (Marx, 2004: 81). Ora, se este caminho de enxergar o mecanismo de desefetivação do trabalhador está correto, implica que a desefetivação do trabalho deve ocorrer através da efetiva apropriação pelo trabalhador dos meios e resultados do seu trabalho. Se assim parece ser, é possível então conceber os *Manuscritos Econômico-filosóficos* como um texto tributário apenas da crítica da teologia e da filosofia realizada por Feuerbach *stricto sensu*?⁸ Tal aproximação parece-nos demasiada exagerada, precisamente porque

“Marx inverte o procedimento hegeliano elegendo o trabalho, processo vital pré-lógico, em ponto de partida, em matriz das outras formas de estruturação mais abstratas. Na verdade, rende suas homenagens a Hegel, iniciador da concepção do homem que faz da sua essência um processo concomitante de exteriorização e de autoenriquecimento, mas pretende superar o formalismo dessa filosofia descobrindo um movimento concreto e natural que explique

⁸ A tese de que *Os Manuscritos de Paris* são tributários da teoria do estranhamento religioso de Feuerbach e que dela não se afasta em suas obras de “juventude” encontra-se bastante desenvolvida em Althusser, particularmente na sua polêmica acerca do humanismo teórico no interior do marxismo (Althusser, 1999: 13-47). Para uma abordagem contrária a esta tese, ver (Ranieri, 2001: 27-68) e a inteligente tese de Lowy (2002), segundo a qual a trajetória teórica de Marx é, na verdade, o resultado de sua transformação política, ou seja, seu caminho em direção a formação de uma teoria da revolução comunista.

e fundamenta as outras formações dialéticas.”
(Giannotti,1966: 123)

Se percorrermos a lógica do argumento marxiano presente no capítulo intitulado *Trabalho estranhado e propriedade privada*, por exemplo, verificaremos que o processo de desefetivação parece realizar-se por intermédio da apropriação do objeto pelo trabalho, ou a reconciliação da atividade com seu resultado; isto significa pôr sob domínio do trabalho os resultados de sua atividade, procedimento que engloba inclusive o próprio capital.

Isto impõe, por sua vez, um duplo desdobramento: o primeiro é a valorização cada vez maior e mais intensa do mundo das coisas, cuja conseqüência correlata é a desvalorização, paralela, do mundo dos homens; o segundo, Marx define o trabalho como elemento fundante e autocriador, a partir de uma dupla apreensão: o trabalho produz mercadoria, mas não cria ou produz apenas isso; o trabalho produz a si mesmo e ao trabalhador como mercadoria, e isto ao mesmo tempo em que seja capaz de criar, produzir, em uma palavra, mercadoria de um modo geral.

Disso decorre que o objeto – produto de uma forma específica de trabalho – defronta-se com o ser que trabalha como algo estranho, como um poder independente e autônomo em relação àquele que produz. Nesse sentido, se o objeto é o resultado da atividade, não se deve perder de vista então que ele é trabalho incorporado em um objeto. Portanto, é nesta perspectiva que Marx fala em trabalho objetivado. Logo, a efetivação do trabalho nada mais é do que o trabalho em seu processo de objetivação.

É, então, por esse motivo que Marx sublinha que a objetivação do trabalho aparece como perda e servidão ao objeto, isto é, como apropriação estranhada dele. Marx destaca, ainda, que esta determinação ou relação estranhada do ser que trabalha com o produto de sua atividade provoca alguns desdobramentos: primeiro, à medida que o trabalhador mais se desgasta ou se degrada na sua atividade, mais poderoso transforma-se o mundo objetivo criado por ele. A inversão pode, mais uma vez, ser verificada aqui, ao contrário de dominar o mundo que foi resultado de sua atividade, o trabalhador passa a ser subjugado por forças exteriores que lhe escapa, forças

do mundo objetivo, pois, como diz Marx, quanto “maior esta atividade, tanto mais sem-objeto é o trabalhador” (Marx, 2004: 81), pois, quanto maior se apresenta o produto, conseqüentemente, menor se apresenta o trabalhador; a existência deste, então, se reduz. Segundo, ao mesmo tempo em que tanto mais pobre o trabalhador, mais degradado o seu mundo interior, sua subjetividade e, de modo cada vez mais intenso, o trabalhador deixa de ser dono de si mesmo.

Como sabemos, o trabalho não pode e não se realiza sem a presença da natureza. Conseqüentemente, a natureza é realidade material sobre a qual o trabalho se efetiva, logo, a natureza é o *locus* onde o ser que trabalha é ativo e “a partir da qual e por meio da qual” o trabalho produz. Marx, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, apresenta a natureza a partir de uma dupla perspectiva: primeiro, como meio de vida, isto é, meio de subsistência do trabalhador; segundo, como objeto, realidade material sobre a qual o trabalhador se efetiva, ou seja, exerce sua atividade. Porém, há nesta forma de apropriação da natureza uma contradição:

“Quanto mais, portanto, o trabalhador se *apropria* do mundo externo, da natureza sensível, por meio do seu trabalho, tanto mais ele se priva dos *meios de vida* segundo um duplo sentido: primeiro, que sempre mais o mundo exterior sensível deixa de ser um objeto pertencente ao seu trabalho, um *meio de vida* do seu trabalho; segundo, que [o mundo exterior sensível] cessa, cada vez mais, de ser *meio de vida* no sentido imediato, meio para a subsistência física do trabalhador.” (Marx, 2004: 81 – grifo do autor)

Como, porém, aparece à economia política a relação entre apropriação do objeto e privação, objetivação do trabalho e desefetivação do trabalhador? Marx acentua que a economia política oculta o estranhamento na essência mesma do trabalho porque não leva em conta a relação imediata entre o trabalhador e a produção. É por isso que o trabalho pode, ao mesmo tempo, produzir as maravilhas para os ricos e ser também fonte de privação para o trabalhador; pode, pois (o trabalho), produzir as coisas mais belas, mas simultaneamente criar a deformação, a degradação e a privação ao trabalhador.

Ora, esta dupla determinação do trabalho, ou sua conversão de fonte de riqueza e fruição para uns, e pobreza e degradação para outros, deve ser buscada na forma como o trabalho é exteriorizado. Por conseguinte, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx ressalta que o estranhamento não se resume à desidentificação entre o trabalhador e o resultado de sua atividade⁹. O estranhamento encontra-se ainda no próprio ato de produção, isto é, na forma através da qual ocorre a relação entre o ser que trabalha e o processo de produção do objeto. Nesse sentido, o estranhamento do trabalhador em relação ao objeto é decorrência da relação estranhada daquele com sua atividade, ou, em outras palavras, o estranhamento em relação ao objeto é a condensação ou objetivação do estranhamento em relação à atividade¹⁰.

Parece-nos necessário esclarecer aqui o que Marx entende por exteriorização. Para ele, o produto do trabalho é a exteriorização. Assim sendo, a produção deve ser uma exteriorização ativa, ao mesmo tempo, a exteriorização da atividade e atividade de exteriorização. Marx aqui mostra uma dupla preocupação: primeiro, o vínculo da exteriorização da atividade com o objeto; segundo, o objeto como produto de um processo de exteriorização, isto é, como atividade, movimento de exteriorização.

O trabalho não é um atributo do seu ser. O trabalhador por meio de seu trabalho, de sua atividade de exteriorização não se afirma, mas ao contrário, nega-se, ou seja, o trabalho não é fonte de satisfação, reconhecimento e felicidade. No trabalho, o trabalhador não é “nenhuma energia física e espiritual livre”, ao contrário, ele degrada seu espírito (Marx, 2004: 82).

Esta constatação permite a Marx avançar outra determinação da exteriorização estranhada. Se o trabalho é fonte de infelicidade e ruína espiritual, o trabalhador sentir-se-á junto a si apenas quando estiver fora do trabalho e

⁹ “A existência objetivada do mundo das coisas ergue-se assim para ele como poder autônomo e ameaçador, de tal modo que a objetivação do trabalho consiste num processo de corrupção e de desnaturalização, de perda de substância a resultar diretamente na sujeição do operário ao mundo criado por ele próprio”. (Giannotti, 1966: 137).

¹⁰ É neste sentido que Marx afirma a perda e a servidão ao objeto. Isto ocorre devido a uma dupla determinação: primeiro, o trabalhador recebe um objeto sobre o qual realiza sua atividade, neste preciso sentido, recebe trabalho; segundo, porque simultaneamente recebe os meios de manutenção de sua existência física.

fora de si quando estiver trabalhando. Esta formulação permite supor, pois, que o sentido do trabalho encontra-se, de fato, invertido. A atividade e seu resultado manifestam-se de fato convertidos; situação essa que cria a ilusão necessária de que fora do trabalho, o trabalhador reconcilia-se consigo mesmo. É por este motivo que o trabalhador experimenta o não pertencimento a si mesmo quando trabalha – mas a um outro, ao capital –, e de pertencimento a si fora do trabalho.

Podemos dizer, em resumo, que o trabalho estranhado provoca as seguintes conseqüências: o estranhamento do homem em relação à natureza, ou seja, estranhamento aos objetos do mundo sensível; o estranhamento do homem em relação à sua atividade, isto é, o homem estranha o processo mesmo de efetivação de seu trabalho; o estranhamento do homem em relação ao seu gênero, estranhando tanto a vida genérica quanto a vida individual, estranhamento que aparece, por sua vez, à medida que faz da vida genérica um meio, um instrumento de satisfação da vida individual; o estranhamento do homem em relação a si mesmo, pois quando se põe frente a si mesmo defronta-se, na verdade, com um outro: “o que é produto da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem, como o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem” (Marx, 2004: 86)¹¹. Além disso, o trabalho estranhado e, seu desdobramento, a propriedade privada, desvanece a dimensão consciente da produção humana e inverte o sentido da atividade vital: “transforma-a num instrumento de garantia da **existência** de cada um, seja ela qual for, ao invés de fazer dela a manifestação de sua **essência**”. (Giannotti, 1966: 138 – grifo do autor).

A partir disso, qual a concepção de homem nos *Manuscritos econômico-filosóficos*? Marx diz que o homem é um ser genérico, porque faz tanto do gênero quanto das coisas seu objeto. Isto quer dizer que o homem se relaciona consigo mesmo como um ser universal, como gênero vivo. Ora, afirma Marx, a vida genérica quer seja na dimensão humana quer seja na esfera animal, vive

¹¹ De acordo com esta síntese: o “estranhamento do homem com relação ao próprio homem, estranhamento do homem com relação ao produto da atividade de outro homem e também de seu produto” (Ranieri, 2001:14).

da natureza inorgânica. O que isto representa? Isto significa que a natureza do homem é também seu corpo, com o qual ele tem que ficar em ininterrupto processo de relação para não morrer: “que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza” (Marx, 2004: 84). A vida produtiva é, para Marx, a vida que cria vida, a vida genérica. Por isso na atividade vital é possível desvendar a essência de uma espécie, isto é, seu caráter genérico. Para o homem, porém, as atividades vitais, conscientes e livres constituem-se na sua essência genérica.

Esta conexão do homem com a natureza impõe a necessidade de reconciliação dele com a vida natural e, simultaneamente, o encontro da essência humana na natureza. Mas qual é, então, a concepção de natureza que Marx nos apresenta? São dois sentidos que se complementam: primeiro, a natureza compõe “a parte sensível e passiva desse homem”; segundo, ela representa a objetividade como um todo a partir de seu corpo (Giannotti, 1966: 133). Esta conexão é rompida através do trabalho estranhado. Ele cria os obstáculos para que o homem não se reconheça nos resultados de sua atividade. Nesse sentido, a supressão do trabalho estranhado, isto é, da exteriorização estranhada – a propriedade privada – significa o naturalismo consumado como humanismo e, ao mesmo tempo, o humanismo consumado enquanto naturalismo.

Marx, nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, já expõe de modo claro que o homem é resultado, é o ponto de partida da sociedade e, ao mesmo tempo, a sociedade produz o homem: “*assim como a sociedade mesma produz o homem enquanto homem, assim ela é produzida por meio dele*” (Marx, 2004: 106). Assim, a objetivação da atividade é a exteriorização das forças essenciais humanas quer seja sob a forma de arte, trabalho, língua etc. Essas formas não deixam de ter a sociedade como finalidade: “Não apenas o material da minha atividade – como a própria língua na qual o pensador é ativo – me é dado como produto social, a minha **própria** existência é atividade social; por isso, o que faço a partir de mim, a partir de mim faço para a sociedade, e com a consciência de mim como um ser social” (Marx, 2004: 107 - grifo do autor).

Isto permite-nos introduzir aqui um questionamento: como é apresentado nos *Manuscritos econômico-filosóficos* o conceito de sociedade? Para

Marx, a sociedade é vista como união acabada do homem com a natureza, a conciliação do homem com o mundo natural e deste com o homem: “**sociedade** é a unidade essencial completada (**vollendete**) do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a efeito” (Marx, 2004: 107- grifo do autor).

A sociedade não deve ser, diz Marx, fixada como uma abstração em relação ao indivíduo. Pois, este é um ser social. A expressão de vida de um indivíduo, mesmo quando não é realizada de modo imediato e simultâneo com outros, é a manifestação e realização da vida social. Por conseguinte, a vida individual e a vida genérica “não são diversas” (Marx, 2004), entende-se, deste modo, porque o autor não contrapõe indivíduo e sociedade:

“O homem – por mais que seja, por isso, um indivíduo *particular*, e precisamente sua particularidade faz dele um indivíduo e uma coletividade efetivo-*individual* (*wirklichen individuellen Gemeinwesen*) – é, do mesmo modo, tanto a *totalidade*, a totalidade ideal, a existência subjetiva da sociedade pensada e sentida para si, assim como ele também é na efetividade tanto como intuição e fruição efetiva da existência social, quanto como uma totalidade de externalização humana de vida.” (Marx, 2004: 108 - grifo do autor)

Além disso, os conceitos de homem, sociedade e natureza estão, neste texto, informados pelo conceito de essência genérica que ao lado de estranhamento e emancipação humana compõe a tríade categorial das obras de “juventude” de Marx (Monal, 2003)¹². Essência genérica aparece, então, nos homens através de sua atividade vital, de suas relações com outros homens

¹² Na *Questão Judaica* é possível apreender a teoria da revolução de Marx, tomando como ponto de partida a recuperação e, posterior, realização da essência humana perdida. Nesse sentido, tal concepção de revolução é ainda devedora da teoria do estranhamento de Feuerbach: “O Estado político acabado é, pela própria essência, a vida genérica do homem em oposição a sua vida material” (Marx, 1991: 26).

e com sua relação com a comunidade¹³. Ora, este procedimento não tem passado despercebido entre seus comentadores: “feita a troca da “igualdade” por “essência genérica do homem”, por “Gattugswesen”, teremos, *mutatis mutandis* a sociabilidade natural e mística de Feuerbach, espreitando todos os momentos oportunos para denunciar as relações econômicas como negação e decomposição desta essência imutável”. (Giannotti, 1966: 111).

Ora, se o resultado não pertence ao ser que trabalha, se sua atividade lhe é fonte de sacrifício e, ao contrário, jubilo de vida de um outro, isto implica que tanto a atividade quanto o produto do trabalho pertence a um outro ser diferente do trabalhador.

A atividade estranhada, o trabalho estranhado, também cria o domínio de quem nada produz no processo mesmo de produção. Domínio que se exerce duplamente sobre o resultado do trabalho e sobre a atividade. É neste preciso sentido, portanto, que o trabalho estranhado apropria para um estranho, um outro, uma atividade que não é própria deste. Neste movimento, o trabalho cria o processo que provocará sua desefetivação, e produz, ao mesmo tempo, o objeto que será apropriado pelo outro. Assim posto, o trabalho estranhado é apenas a mediação necessária, o elemento que permitirá a inversão de uma atividade de efetivação em seu oposto, como permite criar a relação deste ser estranho (o capital) com o objeto e a atividade produtiva, bem como a relação do trabalhador com os outros homens:

“Através do trabalho estranhado o homem engendra, portanto, não apenas sua relação com o objeto e o ato de produção enquanto homens que lhe são estranhos e inimigos; ele engendra também a relação na qual outros homens estão para a sua produção e o seu produto, e a relação na qual ele está para com estes outros homens. Assim como ele

¹³ Segundo Frederico (1995), Marx opõe a sociedade mercantil à comunidade: “A primeira [sociedade mercantil] é o reino da alienação e do estranhamento, constituída por homens egoístas, que vêm seu relacionamento com a espécie como se fosse uma relação comercial [...] A segunda, a *comunidade humana*, é aquela em que as relações humanas não estão alienadas e, portanto, podem-se dar diretamente como relações em que indivíduo e a espécie convivem em harmonia”. (Frederico, 1995: 135 – grifo do autor).

[engendra] a sua própria produção para a sua desefetivação (*Entwirklichung*), para o seu castigo, assim como [engendra] o seu próprio produto para a perda, um produto não pertencente a ele, ele engendra também o domínio de quem não produz sobre a produção e sobre o produto. Tal como estranha de si a sua própria atividade, ele apropria para o estranho (*Fremden*) a atividade não própria deste.” (Marx, 2004: 87)

Se o trabalho estranhado cria a relação de um ser alheio com o produto da atividade, particularmente, através de sua apropriação, evidencia-se, então, que o pressuposto da propriedade privada deve ser buscado na forma de objetivação do trabalho. Neste sentido, afirma Marx, a propriedade privada é o resumo ou decorrência necessária da forma através da qual o trabalho exterioriza-se. Disto deriva que a propriedade privada é produto do desdobramento do trabalho exteriorizado de forma estranhada, “homem exteriorizado”, na realidade, conseqüência “de trabalho estranhado, de vida estranhada, de homem **estranhado**” (Marx, 2004: 87 – grifo do autor). Aqui Marx inverte o método da economia política. Esta partia do conceito de propriedade privada e derivava o conceito de trabalho estranhado, vida estranhada desta determinação inicial. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, o ponto de partida será o inverso, Marx, ao analisar o conceito de trabalho estranhado, expõe suas conexões internas para retirar das contradições destas determinações o conceito de propriedade privada¹⁴.

Se realizamos este longo percurso para mostrar as articulações entre trabalho e propriedade privada¹⁵ e no interior dela, as formas variadas que a

¹⁴ Frederico (1995) sublinha que o conceito de propriedade possui dupla dimensão em Marx, refere-se tanto ao atributo material de um objeto ou coisa, quanto faz menção à qualidade, à característica de uma coisa ou objeto: “Inicialmente, propriedade designa uma coisa *material*, um bem, uma posse reconhecida juridicamente. Mas a palavra também tem o sentido usual de qualidade, atributo, caráter, determinação [...]. Os dois sentidos estão presentes no jovem Marx: a propriedade como uma matéria exterior e, além disso, entendida como as qualidades humanas extraviadas. A propriedade tem portanto duas dimensões interligadas: a *objetiva* e a *subjetiva*” (Frederico, 1995: 146 – grifo do autor).

¹⁵ De acordo com esta passagem: “Seguindo o caminho aberto por Engels, explica a propriedade como decorrente da atividade de um sujeito que a economia política deliberadamente procurava

inversão se manifesta, uma convertendo e determinando a outra, acreditamos, porém, que é no interior da exposição acerca do dinheiro onde a noção de inversão fica mais clara nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, então nos parece adequado investigar como esta noção é apresentada neste texto.

Marx argumenta que o dinheiro possui a qualidade de tudo comprar, visto que possui a qualidade de se apropriar de todos os objetos, deste modo, o dinheiro teria como traço imanente o impulso pela posse. Porém, o dinheiro, como ressalta, não é só isso. Ele serve de mediação entre as necessidades e os meios essenciais para satisfazê-las, mas o que realiza a mediação de minha existência, realiza – ao mesmo tempo, como sublinha Marx – a mediação da minha existência com outro homem.

O dinheiro inverte, argumenta Marx, a relação entre ser e ter. O meu ser é determinado e definido pelo meu ter¹⁶. Eu sou tão somente aquilo que o meu dinheiro pode adquirir:

“O que é para mim pelo *dinheiro*, o que eu posso pagar, isto é, o que o dinheiro pode comprar, isso *sou eu*, o possuidor do próprio dinheiro. Tão grande quanto a força do dinheiro é a minha força. As qualidades do dinheiro são minhas – [de] seu possuidor – qualidades e forças essenciais. O que eu *sou e consigo* não é determinado de modo algum, portanto, pela minha individualidade.” (Marx, 2004: 159)

ocultar: o trabalhador. Nessa perspectiva, o trabalho deixa de ser mero fator de produção “para se tornar aquela atividade humana contraditória a produzir, ao mesmo tempo, miséria para o trabalhador e riqueza materializada na propriedade privada. Esta, portanto, encontra a sua origem no trabalho humano [...] O trabalho é assim entendido como a *essência*, como ‘essência subjetiva’ da propriedade privada. O trabalho, portanto, é o sujeito que cria toda riqueza existente na propriedade privada [...] O sujeito (o homem) tornou-se um objeto e o objeto (a propriedade), um sujeito.” (Frederico, 1995: 131-132 – grifo do autor).

¹⁶ Marx ressalta, ao analisar o dinheiro, não apenas seu efeito no processo de circulação, mas procura observar suas conseqüências sobre as relações humanas: “Graças à ação deletéria do dinheiro, a convivência humana altera-se: deixa de manifestar-se por meio de relações humanas diretas para efetivar-se pela mediação material enfeitada. Como mediador universal, o dinheiro é o ‘laço de todos os laços’ a unir o homem com outro homem, com a sociedade e também com a natureza. Desconhecendo ainda a verdadeira mediação material interposta entre os homens – os meios de produção –, *Marx concebe o dinheiro como uma criatura desgarrada do criador, perambulando pelo mundo para inverter e perverter as relações entre os homens*”. (Frederico, 1995: 137 – grifo JBS).

Nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, Marx demonstra como a lógica da posse subjuga, inverte e condiciona as relações e as potencialidades individuais. Daí porque mesmo sendo feio, o indivíduo pode ter para si a mais bela mulher, pois o dinheiro desvanece a feiúra e sua ação de repulsa; o indivíduo pode ser coxo, mas pela posse de vários cavalos, ameniza esta situação e torna-se veloz. O indivíduo pode ser desonesto, corrupto, “sem espírito”, mas, por possuir dinheiro, mesmo dinheiro desonrado, torna-se indivíduo honrado, respeitado.

No entanto, como destaca Marx, o dinheiro estabelece entre os indivíduos vínculos, à medida que liga os seres isolados à vida humana, neste sentido o dinheiro pode ser visto como o vínculo supremo. Contudo, o dinheiro é, simultaneamente, fonte de discórdia e separação, pois: “*Ele é a verdadeira moeda divisionária (Scheidemünze)*, bem como o verdadeiro *meio de união*, a força *galvano-química (galvanochemische)* da sociedade” (Marx, 2004: 159).

Baseando-se em Shakespeare, Marx ressalta dois atributos do dinheiro: primeiro, o dinheiro opera a transformação ou inversão das qualidades humanas e naturais em seu oposto, o que implica converter as coisas em seu contrário, desse modo, ela reconcilia coisas extremas, como uma espécie de poder divino invisível; segundo, o dinheiro atua como intermediário entre os homens e povos. Mas de onde provêm este atributo de inversão do dinheiro? O dinheiro como força divina, diz Marx, advém de “sua essência enquanto ser genérico [...] do homem”, isto é, o dinheiro “é a capacidade exteriorizada (entäusserte) da humanidade” (Marx, 2004: 159). Deste modo, quando o indivíduo por meio de suas “forças sociais individuais” não consegue ser ou ter, o dinheiro consegue por ele: o “dinheiro faz assim de cada uma dessas forças essenciais algo que em si ela não é, ou seja, o seu **contrário**” (Marx, 2004: 160 – grifo do autor).

Marx percebeu tanto o caráter transformador quanto a dimensão contraditória do dinheiro. Neste movimento transformador, o dinheiro inverte a representação efetiva em mera representação, as perfeições em imperfeições, as potencialidades em impotências. Como movimento contraditório, o dinheiro

só pode existir como processo mesmo em contradição, à medida que busca reconciliar no seu interior atributos que se opõe:

“O *dinheiro* – enquanto exterior, não oriundo do homem enquanto homem, nem da sociedade humana enquanto sociedade –, *meio* e *capacidade* universais, faz da *representação efetividade* e da *efetividade uma pura representação*, transforma igualmente as forças *essenciais humanas efetivas e naturais* em puras representações abstratas e, por isso, em *imperfeições*, angustiantes fantasias, assim como, por outro lado, transforma as *efetivas imperfeições e fantasias*, as suas forças essenciais realmente impotentes que só existem na imaginação do indivíduo, em *forças essenciais efetivas* e *efetiva capacidade*. Já segundo esta determinação o dinheiro é, portanto, a inversão universal das individualidades, que ele converte no seu contrário e que acrescenta aos seus atributos atributos contraditórios.” (Marx, 2004: 160 – grifo JBS)

Por conseguinte, este caráter de inversão presente no dinheiro é captado por Marx no seu movimento, no interior do qual as contradições se estabelecem e se resolvem como contradições oriundas do próprio objeto, mas que efetivamente se põe quando o quadro se amplia. Por isso, o dinheiro pode aparecer a Marx como o vínculo de todos os vínculos e ser, ao mesmo tempo, elemento de separação:

“Enquanto tal poder *inversor*, o dinheiro aparece também contra o indivíduo e contra os vínculos sociais, etc., que pretendem ser, para si, *essência*. Ele transforma a fidelidade em infidelidade, o amor em ódio, o ódio em amor, a virtude em vício, o vício em virtude, o servo em senhor, o senhor em servo, a estupidez em entendimento, o entendimento em estupidez.” (Marx, 2004: 160 – grifo no original)

Vimos até aqui como Marx concebe a noção de inversão através de sua análise do trabalho estranhado, da propriedade privada e do dinheiro. A inversão é apenas apreendida desta maneira porque o pressuposto da análise é o não reconhecimento ou reconciliação do trabalho estranhado, da

propriedade privada e da troca. Ora, pode-se afirmar provisoriamente que a noção de inversão está aqui, de certo modo, influenciada pelos conceitos de essência humana, gênero humano e emancipação, ou seja, são informados pela filosofia feuerbachiana, mesmo que Marx os tenha transformado através de uma apropriação crítica.

Pretendemos, a seguir, mostrar como essa noção aparece na primeira sistematização – como se tornou comum afirmar acerca da *Ideologia Alemã* – do materialismo histórico.

A IDEOLOGIA COMO INVERSÃO NECESSÁRIA DO REAL

Marx, na *Ideologia Alemã*¹⁷, faz uma vigorosa crítica dos neo-hegelianos de esquerda, mais precisamente de Feuerbach, dos irmãos Bauer e de Max Stirner. A crítica marxiana concentra-se, mais precisamente, na preponderância do conceito de consciência e seu movimento de constituição, tal como definido entre os jovens hegelianos. Segundo estes, todos os atos, todas as cadeias e os limites humanos são produtos de uma consciência ou de uma consciência reformada. Com este procedimento, eles apenas trocavam, afirma Marx, uma representação por outra, permanecendo, portanto, apenas no terreno das idealizações. Aqui Marx destaca o procedimento metodológico que estava na base do pensamento destes filósofos, ressaltando que eles se limitavam a sublinhar apenas um elemento do sistema hegeliano e lançava-o contra todo o resto. Ao realizar tal movimento, os neo-hegelianos mantinham-se, ainda, no terreno da mera representação. É por isso, pois, que no prefácio da *Ideologia Alemã*, Marx inicialmente enfatiza que os indivíduos até aquele momento histórico tinham tido apenas idéias falsas sobre si mesmos, e constituíram suas relações a partir de suas representações acerca de Deus, do homem comum etc. No entanto, essas representações autonomizaram-se e desenvolveram-se a tal ponto, que os produtos da consciência passaram a dominar os indivíduos, isto é, os “criadores inclinaram-se diante de suas próprias criações” (Marx, 1989: 3).

¹⁷ Sabemos, pois, que a *Ideologia Alemã* foi redigida em colaboração com Engels. No entanto, para efeito de exposição faremos referência aqui apenas a Marx, mas tendo sempre em vista a co-autoria do referido escrito.

Para Marx, à medida que os neo-hegelianos autonomizaram os produtos da consciência – as idéias, os conceitos e as representações –, estabeleceram como terreno de combate as disputas acerca das idéias, das representações e dos conceitos; procedendo desse modo o objeto da luta dos neo-hegelianos era direcionado apenas contra as “*ilusões da consciência*”. Pois, para eles, as ações, as representações e as relações entre os homens são resultados do próprio movimento da consciência. Conseqüentemente, as transformações necessárias ao surgimento de um novo momento histórico, de um homem novo e de uma nova consciência passavam por “trocar a sua consciência atual pela consciência humana, crítica ou egoísta e, assim fazendo, abolir seus limites” (Marx, 1989: 12). Esta proposta de cunho moralista, como sublinha Marx, pretendia, tão somente, reformar as consciências, esquecendo-se da relação entre a filosofia (forma particular de consciência) e a realidade.

Por conseguinte, Marx parte de pressupostos contrários àqueles estabelecidos pelos jovens hegelianos: “são os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de existência, tanto as que eles encontraram prontas, como aquelas engendradas de sua própria ação” (Marx, 1989: 12). Pois, o surgimento da consciência não advinha do pensamento, das idéias, representações e conceitos, isto é, da “autonomia da consciência em relação ao mundo material”, ao contrário, a consciência deveria ser buscada no processo mesmo de satisfação das necessidades, ou seja, no processo de produção da vida material. Se o ponto de partida é outro, os conceitos e suas determinações também serão outras; é por isso que o conceito de produção e sua historicidade assumem uma destacada posição no centro da exposição presente na *Ideologia Alemã*.

Na *Ideologia Alemã*, Marx utiliza o conceito de produção¹⁸ para fundamentar o argumento, segundo o qual, o homem distingue-se do animal pelo fato de produzir seus próprios meios de existência, disto decorre, de modo indireto, que, ao produzirem seus meios de existência, os homens estão gerando, com isso sua vida material. No entanto, como sublinha Marx, a produção dos meios de existência para os homens não deve ser vista apenas como uma determinada forma de reprodução física dos indivíduos, mas

¹⁸ Acerca do conceito de produção na *Ideologia Alemã* (Ranieri, 2001: 109-111).

representa um determinado modo de expressar um modo de vida, uma forma de existência.

Assim sendo, a forma como os homens organizam e produzem sua existência material, seus meios de vida, está articulada à forma como produzem suas idéias, representações e consciência. Disto deriva uma dupla determinação: as representações e as idéias decorrem da forma como é realizada a atividade e a troca material entre os homens; e são os homens reais, atuantes, que produzem suas representações, seus pensamentos, mas “condicionados por determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e das relações que a elas correspondem” (Marx, 1989: 20). Se no plano ideológico as relações, os indivíduos e suas representações aparecem de modo invertido, isto decorre da maneira pela qual, historicamente, os homens organizaram a produção de sua existência material.

Tomar como ponto de partida da análise o que os homens dizem, pensam, representam a respeito de si mesmos e em relação aos outros e, contrariamente, como os outros homens imaginam, representam e anunciam a acerca de si e dos outros, é permanecer no interior da representação invertida da realidade, ou seja, é permanecer no interior da ideologia. É por isso que Marx afirma não tomar o caminho da representação para alcançar os homens efetivamente atuantes, mas partir “dos homens em sua atividade vital, é a partir de seu processo de vida real que representamos também o desenvolvimento dos reflexos e das repercussões ideológicas desse processo vital” (Marx, 1989: 21).

É esta inversão do ponto de partida que simultaneamente subverte o ponto de chegada que permite a Marx, na *Ideologia Alemã*, afirmar: “o primeiro fato histórico é, portanto, a produção dos meios materiais que permitam satisfazer essas necessidades [comer, beber, morar, vestir]” (Marx, 1989: 23), processo no interior do qual “[...] uma vez satisfeita a primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento já adquirido com essa satisfação levam a novas necessidades – e essa produção de novas necessidades é o primeiro ato histórico” (Marx, 1989: 23).

Este processo de satisfação de novas necessidades não se constitui apenas para isso, mas, sobretudo, para a produção do próprio homem, pois na medida que cria condições materiais para satisfazer essas novas necessidades (através da produção dos meios de existência), o homem se autoproduz, mas esta autoprodução não se dá apenas pelo trabalho, mas também biologicamente;

pois, os homens, através da reprodução biológica, renovam a vida constantemente, “criando outros seres humanos”. Assim sendo, a produção da vida aparece na dupla significação, tanto como produção natural, quanto como produção social.

Se se concebe que são os homens desenvolvendo sua produção e relações materiais que modificam a realidade, seu pensamento e os resultados de seu pensamento, isto implica conceber que a consciência não condiciona uma determinada forma de vida, mas é, ao contrário, a forma como é produzida a vida que condiciona a forma assumida pela consciência. A consciência ou seu conceito só aparece para Marx, por sua vez, depois da pesquisa percorrer as formas que a produção material assumiu ao longo da história, depois de estabelecido este caminho, é possível ater-se acerca da consciência, seus significados e atributos.

Nesta perspectiva, conclui Marx, só faz sentido falar de consciência à medida que sejam investigadas as relações que os homens estabelecem na produção dos meios de existência, isto é, a consciência deve ser vista, pois, como resultado do complexo de relações sociais que os indivíduos experimentam em sociedade. Mas, a consciência é, afirma Marx, a consciência do objeto sensível imediato, bem como a sua interdependência em relação às pessoas e às coisas postas fora do ser consciente. Contudo, ela é, também, a consciência da necessidade de estar em relações com outros seres que o rodeiam, isto representa o começo da tomada de consciência de que o ser consciente vive, antes de qualquer coisa, em sociedade.

Na *Ideologia Alemã*, Marx já demonstra, claramente, os limites de uma consciência que se contenta em apreender o mundo sensível apenas por meio da intuição, circunscrevendo-se às determinações oferecidas pela mera sensação. Esta crítica é endereçada, particularmente, a Feuerbach e sua concepção acerca do sensível e do concreto.

Por exemplo, Ludwig Feuerbach (1988(?)), em seu ensaio *Princípios da Filosofia do Futuro*, procura estabelecer a relação entre teologia e filosofia idealista, particularmente a hegeliana. O argumento que pretendia identificar teologia e filosofia buscava estabelecer como critério de resolução dessa contradição a inversão daquilo que era atribuído ao sujeito em predicado: “temos de apenas fazer sempre do predicado o sujeito e fazer do sujeito o objeto e princípio – portanto, inverter apenas a filosofia especulativa de maneira a termos a verdade

desvelada, a verdade nua e crua” (Feuerbach, 1988(?): 20). Essa proposta de inversão tinha a pretensão de tentar reconciliar o Homem com sua Essência. Para isso, Feuerbach recusa e critica o método da filosofia idealista, visto como pura especulação, pois essa realizaria no plano do pensamento aquilo que a teologia havia realizado no terreno do estranhamento religioso, isto é, na essência e nos atributos de Deus poder-se-ia encontrar, na verdade, a essência e os predicados humanos. Essa rejeição da abstração implica em valorizar o sensível e a verdade oriunda dele. Nesse sentido, Feuerbach critica a idéia hegeliana de concreto pensado que, na realidade, não se afasta do simples pensar¹⁹.

Desse modo, encontramos em Feuerbach a concepção segundo a qual o real enquanto real, só o é, quando for objeto dos sentidos, ou seja, quando for certeza sensível, portanto; logo, o real enquanto tal, não como abstrações do conceito, é que torna possível encontrar a verdade, precisamente porque a verdade, o real e o sensível são, em realidade, idênticos:

“O real na sua realidade efetiva, ou enquanto real, é o real enquanto objeto dos sentidos, é o sensível. Verdade, realidade e sensibilidade são idênticas. Só um ser sensível é um ser verdadeiro e efetivo. Apenas através dos sentidos é que um objeto é dado numa verdadeira acepção – e não mediante o pensar por si mesmo.” (Feuerbach, 1988(?): 79)

Na *Ideologia Alemã*, Marx já demonstrara a insuficiência e a crítica a esta forma de conceber o real e o sensível defendida por Feuerbach, pois, o mundo sensível preconizado por este limitava-se a ser, tão somente, objeto da intuição, matéria apreendida pelos sentidos. No entanto, como assinala Marx, o mundo sensível, o objeto, não é algo dado imediatamente, imutável e “sempre igual a si mesmo”, o objeto é também um resultado histórico, a objetivação da atividade de uma série de gerações anteriores. Contudo, se esta distinção já era suficiente

¹⁹ Feuerbach apresenta uma síntese do que pretendemos destacar: “Se a realidade do pensamento é a realidade *enquanto pensada*, então a realidade do próprio pensamento é de novo apenas o pensamento, e assim ficamos sempre na *identidade do pensamento consigo mesmo*, no idealismo – um idealismo que só se distingue do idealismo subjetivo por englobar todo o conteúdo da realidade e o transformar numa determinidade de pensamento. Por conseguinte, para tomar *realmente a*

para separar como um e outro entendiam a idéia de concreto e mundo sensível, pensamos que Marx avança uma outra distinção negligenciada por Feuerbach²⁰.

Parece-nos que onde Feuerbach enxerga um processo acabado e realizado, Marx observa contradição e movimento. Talvez seja por isso que irá historicizar o próprio concreto e distinguir a relação entre concreto e simples. Isto é particularmente importante para entender como um e outro empregam a noção de inversão. Dito isto, voltemos à discussão presente na *Ideologia Alemã* e sua formulação como representação invertida e historicidade deste processo.

Pode-se ler a concepção de ideologia presente na *Ideologia Alemã* apenas como falsa representação das condições materiais de existência; certamente a leitura do prefácio conduz a esse tipo de conclusão: “até agora, os homens sempre tiveram idéias falsas a respeito de si mesmos, daquilo que são ou deveriam ser” (Marx, 1989: 3), esta identificação entre representação e falsidade permitiu, como conseqüência, conceber a ideologia como uma falsa representação. Acreditamos, porém, que a concepção de ideologia, que Marx desenvolveu nesta obra, possa ser apreendida como uma inversão necessária da realidade histórica, inversão que busca não só instituir o estranhamento do homem em relação aos resultados de sua atividade vital. Marx também ressaltou o caráter histórico da ideologia, à medida que destacou que a classe dominante, em determinado período histórico, estabelece também seu poder espiritual no conjunto da sociedade. Esta nunca é um dado pronto e definitivo, é, isto sim, resultado de contradições processuais de classes. Daí porque os valores, as idéias e as representações de uma classe são convertidos em valores, crenças e idéias de toda sociedade.

sério a realidade do pensamento ou da idéia é preciso acrescentar-lhe algo diferente dela, ou: o *pensamento realizado* deve ser algo diverso do pensamento não realizado, do puro simples pensamento – objeto não só do pensar, mas também do não-pensar. O pensamento realiza-se, quer dizer, nega-se, deixa de ser simples pensamento. O que é então este não-pensar, este elemento distinto do pensar? O sensível. O pensamento realiza-se, quer dizer, fazem-se *objetos dos sentidos*. A realidade da idéia é, pois, a sensibilidade, mas a realidade, a verdade da idéia – portanto – a sensibilidade é a verdade da mesma. No entanto, transformamos assim apenas a sensibilidade em predicado, a idéia ou o pensamento em sujeito” (Feuerbach, 1988(?): 78 – grifo no original).

²⁰ No mesmo sentido, sublinha esta passagem: “Marx volta-se para a concepção feuerbachiana de natureza, observando que ela permanece circunscrita à mera exterioridade, isto é, à natureza ainda não tocada, não transformada pelo trabalho humano”. (Frederico, 1995: 192).

A divisão do trabalho, isto é, a separação entre a “atividade intelectual e a atividade material – o gozo e o trabalho, a produção e o consumo – acabam sendo destinados a indivíduos diferentes” (Marx, 1989: 28), acentua o caráter ideológico das relações que estão representadas de forma invertida. É justamente a divisão do trabalho que cria o antagonismo entre aqueles que executam e aqueles que concebem, ou entre os interesses particulares e os interesses coletivos. Eis aqui o elemento fundamental na constituição das classes sociais. “Classes sociais que se formam como resultante das contradições materiais”, isto é, da “oposição entre os que se apropriam do resultado do trabalho e os que efetivamente produzem”. É através da ideologia que as classes dominantes representam (convertem) seus interesses particulares como coletivos, como universais, mas é também no interior dessa necessária representação invertida da realidade, que constitui o plano ideológico, no interior do qual as classes dominadas tomam consciência de seus interesses. Contudo, essa representação e essa luta contraditória de interesses faz surgir, no interior mesmo da contradição, um instrumento político com aparência de neutralidade, que possui a feição de representar toda sociedade: o Estado. Este é precisamente a “[...] forma pela qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e na qual se resume toda sociedade civil de uma época” (Marx, 1989: 70).

Se, como dissemos, a ideologia deve ser estudada dentro de uma perspectiva histórica, então as contradições da sociedade engendrarão os instrumentos políticos de superação da representação invertida da realidade. Logo, a possibilidade de conversão da representação invertida da realidade está vinculada à superação da própria ordem burguesa e não à constituição de uma nova consciência, tal como pensava a esquerda hegeliana. Aqui é possível afirmar que a inversão ideológica é necessária à dominação de classe, logo não se reduz apenas a uma simples falsa representação.

Pretendemos investigar como esta noção se apresenta nos trabalhos ditos de “maturidade”. Partimos de algumas indagações preliminares: como Marx emprega esta noção em sua obra mais importante? Ao realizar tal procedimento metodológico Marx escapa das determinações da dialética hegeliana? Cabe investigar, a seguir, como a noção de inversão aparece em algumas passagens de *O Capital*. Partimos da seguinte hipótese: a noção de

inversão é não só um procedimento metodológico, mas é, ao mesmo tempo, uma necessidade do capital, ou seja, é o próprio objeto que impõe, como um traço imanente de seu desdobramento, a necessidade de conversão das formas. Isto ficará, particularmente claro, na conversão do dinheiro em capital, na qual Marx expõe como a lei do valor, sob a forma especificamente capitalista, busca adequar as formas sociais aos imperativos da expansão quantitativa do valor. Mas, antes, vejamos como Marx apreende e *inverte* o método dialético.

A INVERSÃO DA DIALÉTICA?

Parece ser lugar comum afirmar que, no posfácio à segunda edição de *O Capital*, Marx ter-nos-ia apresentado apenas comentários, e não uma teoria, acerca do seu método. Primeiramente, teria estabelecido a distinção entre método de exposição e método de pesquisa. Este começaria pelo objeto, apreendendo suas conexões mais simples ou tênues, para analisar, a partir de então, suas variadas formas de desenvolvimento, perseguindo neste caminho as determinações que existem entre essas diversas formas. Por isso, depois de concluído este processo, é possível tentar “[...] descrever, adequadamente, o movimento real. Se isto se consegue, ficará espelhada, no plano ideal, a vida da realidade pesquisada [...]” (Marx, 1985: 16). Dessa forma, Marx expunha de modo claro as distintas processualidades que uma pesquisa deveria admitir.

Nesse mesmo posfácio, Marx afirma o caráter dialético de seu método. Mas uma dialética, vale ressaltar, de matiz oposto àquela empregada por Hegel. Se, segundo ele, Hegel deriva do processo de pensamento – concebido como um ser autônomo e denominado de Idéia – a criação da realidade, sendo a realidade, na verdade, a expressão mais evidente da Idéia. Marx afirma possuir um ponto de partida, precisamente, contrário ao hegeliano, pois sua oposição reside na forma como entende o ideal: este “não é mais do que o material transposto para cabeça do ser humano e por ele interpretado” (Marx, 1985: 16). No entanto, no posfácio há mais que isso. Apesar de reconhecer a originalidade, a grandeza e a profundidade do pensamento de Hegel – originalidade que residiria no fato de ter sido ele o primeiro a expor de modo “amplo e consciente” as “formas gerais de movimento” –, Marx argumenta

que a dialética hegeliana não deixa de possuir um caráter mistificador. Contudo, para superar este elemento mistificador, Marx propõe inverter a dialética hegeliana, pondo aquilo que está de cabeça para baixo, de cabeça para cima. Esta inversão da dialética hegeliana permitiria “descobrir a substância racional” no interior do envoltório místico²¹.

Seria este elemento racional que daria um caráter revolucionário à dialética e causaria horror e espanto à burguesia. Mas por que isto aconteceria? De acordo com Marx, primeiro, por conceber a ordem social, ou o “existente”, como dialética significaria afirmar e pressupor, no mesmo movimento, a necessidade da negação desta ordem, o que implicaria conceber de modo ineliminável a possibilidade de sua destruição; segundo, porque compreende, a partir de “seu caráter transitório, as formas em que se configura o devir; porque, enfim, por nada se deixa impor, e é, na sua essência, crítica e revolucionária” (Marx, 1985: 17).

Contudo, é necessário apresentar alguns questionamentos a essas argumentações desenvolvidas por Marx. Como é possível separar no método dialético o elemento racional e o mistificador? O que seria racional? E, por sua vez, o que seria mistificador na dialética hegeliana?²²

Um primeiro esclarecimento a fazer, acerca da afirmação da dialética como elemento de crítica ao capital, é que a filiação à dialética hegeliana e sua inversão não devem ser vistas, tão somente, como simples opção metodológica. Marx afirma a dialética, porque seu objeto era contraditório²³, o que impunha

²¹ A tentativa de inversão da dialética hegeliana, por Marx, é criticada, pois “a estrutura da inversão da dialética hegeliana pressupõe que os termos invertidos sejam deixados intactos, como se a verdade de algo pudesse ser determinada por uma inversão da colocação dos respectivos termos. O jovem Marx, nesse sentido, é aparentemente mais conseqüente do que o Marx maduro, uma vez que, diante desse problema, opta por uma simples negação da lógica hegeliana, embora utilize o esquema da inversão na crítica por ele feita do fenômeno religioso. Daí que se possa dizer que a noção marxista de uma inversão da dialética, posta em seu lugar, já está presente na Crítica da filosofia do direito, onde ele afirma que a relação é o produto invertido. Logo, invertendo (ou subvertendo) esse mundo produtor de uma consciência invertida, teremos o homem concreto (ser genérico) enquanto princípio verdadeiro de constituição do social, do político. Isto é, um mundo que, assim, transpareceria a si”. (Rosenfield, 1993: 72).

²² Aqui seguimos os questionamentos de Grespan (2002: 26-27).

²³ Cf. Grespan, 2002: 27.

a necessária apreensão de um objeto em constante movimento. Conseqüentemente, são as necessidades do objeto de investigação que impõem a Marx voltar-se para dialética e não uma escolha arbitrária de um método, o que representaria, caso tivesse feito isso de fato, um mero ato de erudição teórica.

É necessário ressaltar ainda que se o procedimento empregado por Marx de virar a dialética de cabeça para cima pode ser visto como uma inversão do objetivo pretendido por Hegel, ele também pode ser “lido” como uma forma de virar do avesso: “desvirar do avesso algo que estava nesta posição trocada” (Grespan, 2002: 31)²⁴.

Todavia, acreditamos que aqui há uma importante distinção a fazer. Se a realidade objetiva-se de modo diverso daquilo que ela é efetivamente, torna-se imprescindível uma forma de apreensão deste processo que revela, simultaneamente, tanto os mecanismos através dos quais ela se exterioriza quanto às formas por meio das quais a realidade se apresenta invertida. Esta forma de apreensão deveria ser atingida pelas leis do movimento da dialética, mas uma dialética que inverte o procedimento original hegeliano para retirar dela apenas seus elementos racionais²⁵.

Este procedimento empregado por Marx, a inversão ou o avesso, permite afirmar que ele funda uma dialética materialista? Ao inverter o sentido original da dialética hegeliana, Marx não teria permanecido no interior dos pressupostos do qual parte Hegel? Sim, diria Althusser (1979), pois uma filosofia invertida permaneceria prisioneira dos pensamentos, pressupostos, conceitos e, o mais significativo, os problemas formulados pela filosofia supostamente invertida. Isto permite a Althusser propor a tese segundo a qual ao inverter a dialética hegeliana Marx teria não só subvertido o sentido da dialética, mas transformado suas estruturas:

²⁴ “Assim, a “inversão” proposta por Marx pode ser entendida como o ato de virar do avesso, ou melhor, desvirar do avesso algo que estava nesta posição trocada. Fulda propõe a elegante metáfora de uma luva que, ao ser descalçada, fica do avesso, e *umstülpen* quer dizer colocá-la do lado certo. A imagem é boa, até porque condiz com a do texto de Marx, que falava de um “caroço racional” a ser descoberto dentro de seu “envoltório místico”: para extraí-lo, é preciso rasgar a casca e a carne da fruta, expondo-o, e não simplesmente voltá-la para baixo” (Grespan, 2002: 31 –grifo do autor).

²⁵ Cf. Grespan, 2002, p. 31-33.

“Penso, pois, que, em sua aproximação, essa expressão metafórica da “inversão” da dialética coloca não somente o problema da *natureza dos objetos* aos quais se trata de aplicar um *mesmo método* (o mundo da Idéia em Hegel – o mundo real em Marx), mas também o problema da *natureza da dialética* considerada em si mesma, isto é, o problema de suas *estruturas específicas*. Não o problema da inversão do “sentido” da dialética, mas o problema da *transformação dessas estruturas*” (Althusser, 1979: 79 – grifo do autor).

Isto quer dizer, afirma Althusser, que em Marx, a negação, a negação da negação, a identidade dos contrários, a superação, a conversão da quantidade em qualidade, adquirem uma estrutura diferente daquela encontrada em Hegel (Althusser, 1979). Ora, se é possível afirmar isto, por que Marx afirma no posfácio à segunda edição de *O Capital* que inverteu a dialética hegeliana? Aqui é necessário uma dupla ressalva: primeiro, se a interpretação althusseriana nos conduz para além da letra do texto, abrindo, com isso, a possibilidade de uma inteligência da formulação de Marx por caminhos e desenvolvimentos insuspeitados, porém, em segundo lugar, parece então debater e confrontar com o próprio conteúdo da formulação do texto marxiano.

Entretanto, como este procedimento, ou melhor, como essa inversão aparece n’*O Capital*? De que maneira, sob a sociedade capitalista, o dinheiro se converte em capital? A lei do valor, tal como a expõe Marx, contém os elementos lógicos e históricos que permitam identificar de que maneira a conversão das formas é um traço imanente à forma capital?

A LEI DO VALOR COMO MOVIMENTO DE EXPANSÃO DO CAPITAL E INVERSÃO DAS FORMAS²⁶

A lei do valor, sob a sociedade mercantil simples, estabelecia que uma determinada quantidade de trabalho fosse dividida entre os diversos segmentos

²⁶ É necessário sublinhar que a exposição da lei do valor realizada neste item busca apresentar apenas o movimento do capital, neste sentido, é muito menos uma análise do capitalismo e,

produtivos, divisão em termos relativos que permitia “a reprodução anual da sociedade como produtora” (Belluzzo, 1998: 109). A lei de valorização, forma capitalista da lei do valor, é a forma que preside a reprodução das relações capitalistas, determinando, com isso, suas possibilidades e seus limites. Portanto, a lei da valorização expõe os movimentos essenciais do modo de produção capitalista, porque expressa não só a especificidade deste modo de produção; mas, ao mesmo tempo, as necessidades iminentes de autovalorização do capital. Assim sendo, é a partir do desenvolvimento lógico e histórico das formas mercadoria e valor, sendo este a forma mais abstrata e mais geral do modo de produção capitalista, que se torna possível as conexões iminentes ao capital.

Ao desvendar a gênese do valor, Marx descobre os elementos essenciais da forma dinheiro como manifestação social fetichizada dos produtos do trabalho, e o desvendamento da natureza do dinheiro e suas funções na circulação lhe permitem mostrar como o atributo comum aos produtos do trabalho autonomiza-se perante a circulação, submetendo-a, e transformando-se, o dinheiro em capital, deste modo, no sujeito de um processo cuja meta é o próprio processo (Mazzucchelli, 1985: 15-18).

A conversão do dinheiro em capital é o momento de metamorfose das determinantes que condicionam a produção mercantil em determinantes tipicamente capitalistas. É neste momento (lógico) que a lei do valor transfigura-se, isto é, converte-se em lei da valorização. Disto decorre um duplo desdobramento: primeiro, a lei da valorização comanda todo o processo de produção da sociedade, o que significa que a subordinação das atividades produtivas está voltada às necessidades de autovalorização do capital, ou seja, a produção obedece aos imperativos da ampliação quantitativa do valor; segundo, os condicionantes da produção mercantil simples se expressam, neste momento, de modo subordinado, e obedecem às finalidades da nova forma de produção, isto é, às finalidades da produção capitalista.

muito mais, o emprego da inversão a um objeto particular. Assim mesmo, tal uso implica conceber tal objeto em termos ainda bastante abstratos. Todavia, isto não invalida o objetivo central dos argumentos expostos. O desdobramento necessário seria analisar se tal procedimento é válido para o capitalismo; isto, no entanto, é matéria para outro artigo.

É por ter partido de um conceito de capital como um valor que se valoriza através da exploração do trabalho alheio – descoberta que lhe possibilita construir uma teoria da exploração sob o capitalismo – que Marx expõe como o processo de produção capitalista apresenta uma dupla significação: é, por um lado, processo de produção de valores de uso e, por outro lado, processo de produção de mais valia. Conseqüentemente, como na mercadoria se condensa a contradição entre valor de uso e valor, ela carrega consigo as contradições destes processos. Pois, como o objetivo do processo de produção é a ampliação quantitativa do valor, são as necessidades da lei de valorização que comandarão as modificações realizadas no processo produtivo. Desse modo, não são as necessidades sociais, individuais, que orientam o processo; essas são satisfeitas à medida que atendam às necessidades do processo de expansão quantitativa do valor, às necessidades do capital.

Mas, para que o processo de produção atenda às necessidades de aumento ilimitado do capital, isto é, para que as forças produtivas assumam um caráter tipicamente capitalista são necessárias algumas condições. Torna-se necessário que tanto a circulação quanto a produção tenham uma feição nitidamente capitalista, pois, sob hegemonia do capital comercial, a circulação era capitalista, mas a produção não era ainda desta natureza. Isto porque a autonomia dos produtores vai se constituindo em uma barreira social ao aumento do mercado e das trocas, a subsunção do trabalho ao capital ainda é apenas formal e não real.

A proletarização crescente dos produtores diretos é outra condição para o surgimento do capitalismo. É com a constituição de um trabalhador livre, separado dos meios de produção, que se cria a condição para expropriação dos produtores e, ao mesmo tempo, para que a propriedade dos meios de produção se constitua como capital. Este processo expressa também a forma através da qual se modifica a subordinação do trabalhador. De uma subsunção meramente formal – onde o trabalhador conforma uma unidade técnica com seu instrumento de trabalho, pois ele domina quer o ritmo de produção quer o processo de trabalho – para uma subsunção real, sob o capitalismo – onde o trabalhador é submetido ao ritmo de produção, ao processo de trabalho que lhes aparece como estranho e hostil, aprofunda-se e completa-se, deste modo, o domínio do capital sobre o trabalho. Por

consequente, com a constituição das forças produtivas especificamente capitalistas, à medida que se sedimenta a subsunção real do trabalho ao capital, criam-se, simultaneamente, as condições necessárias ao movimento de autovalorização do capital, isto é, engendram-se também as condições “à autodeterminação da acumulação de capital”. A partir de então o processo de acumulação de capital não encontrará obstáculos exógenos à sua ampliação, mas, tão somente, barreiras criadas através da relação do capital consigo mesmo.

Vale lembrar, todavia, que o produto do trabalho (a mercadoria) manifesta, de todo modo, um duplo caráter: um caráter útil, decorrente da capacidade de satisfazer as necessidades humanas (valor de uso), e um caráter mercantil, decorrente de sua capacidade de ser empregado na troca (valor). Esta contradição no interior das mercadorias entre valor de uso e valor desdobra-se na relação entre mercadoria e dinheiro presente na forma $D - M - D'$. Esta mediação do dinheiro e a configuração de um processo de circulação conformam a ruptura entre os momentos de compra e venda. Esta contradição e ruptura aparecem porque o capital converte e submete o valor de uso em atributo necessário em acúmulo progressivo do valor, isto é, em necessidade da acumulação de capital.

Na medida que cada capital individual (partes do capital social) busca a valorização máxima através da redução do tempo socialmente necessário para produzir mercadorias, tende a incrementar a extração de mais-valia. No entanto, este é um movimento realizado pelos diversos capitais simultaneamente, processo que tende a aumentar a massa de produtos destinados à realização. Esta tendência aumenta a possibilidade de que $D - M$ possa não se converter em capital, $M - D'$. Ocorre, por isso, a ruptura da unidade entre compra e venda, esta unidade é um mecanismo fundamental para que o dinheiro se converta em capital. É, desse modo, no movimento de expansão do próprio capital que se encontra elementos para verificar como as formas são sistematicamente convertidas para satisfazer às necessidades da lei do valor e como esta inversão das necessidades sociais a favor do capital engendra as contradições da acumulação capitalista. Assim sendo, parece-nos que a inversão é uma característica imanente à lei do valor como movimento de expansão do capital. São as necessidades da valorização do valor que impõem a conversão

constante das formas. Neste sentido, a apreensão, realizada por Marx, dos movimentos de constituição da sociedade capitalista permitiu-lhe desvendar, a um só tempo, os mecanismos de exploração do trabalho e a necessidade de superá-los, a gênese e desenvolvimento da acumulação capitalista e, para o que nos interessa aqui, como na lei do valor encontra-se como necessidade imanente ao capital a inversão e a ruptura das formas.

Abstract: The purpose of this article is to inquire about the meaning given by Marx to the inversion category. As it knows, Marx said that he inverted the hegelian dialectics to extract its rational node. Thus we intend to examine if the meaning of this category is the same or if it suffers any transformation in different moments of Marx's works. For this, we investigated books that refer distinct moments of his intellectual trajectory to stress the polissemia that the inversion gets when we confront texts of different period. For this, we are based on hypothesis according to which Marx introduces distinct content to the category whether we get the texts from the beginning of his intellectual production (The Philosophical-economic Manuscripts); whether we inquire his most important work (The Capital).

Keywords: Inversion, dialectic, method, Marx.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, Louis. "Marx e o humanismo teórico" In: *Posições*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978, p. 158-167.
- ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, 220p.
- ALTHUSSER, Louis. "A querela do humanismo" In: *Crítica Marxista*. São Paulo: Boitempo Editorial, n. ° 09, 1999, p. 09-51.
- BELLUZZO, Luiz Gonzaga de Mello. *Valor e Capitalismo: um ensaio sobre a economia política*. 3ª ed. Campinas (SP): Unicamp/IE, 1998.
- FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos*. Lisboa: Edições 70, 1988 (?).

- FREDERICO, Celso. *O jovem Marx – 1843-1844: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Cortez, 1995. Capítulos IV & V.
- GIANNOTTI, José Arthur. *Origens da dialética do trabalho*. São Paulo: DIFEL, 1966, 265p.
- GRESPLAN, Jorge. “A dialética do avesso” In: *Crítica Marxista*. São Paulo: Boitempo Editorial, n. ° 14, 2002, p. 26-47.
- LOWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2002, 245p.
- LUKÁCS, Georg. *Ontologia do ser social – a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, (Parte I – Feuerbach – Oposição entre concepção materialista e a idealista).
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2003, 278p.
- MARX, Karl. *O capital – crítica da economia política*. São Paulo: DIFEL, 1985, 10^a e., Livro I, VOL.I.
- MARX, Karl. *Contribuição para a crítica da economia política*. São Paulo: Edições Mandacaru, 1989b, Prefácio (p. 37-31), Introdução à crítica da economia política (p. 209-241).
- MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004, 175p.
- MAZZUCHELLI, Frederico. *A Contradição em Processo: o capitalismo e suas crises*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- MONAL, Isabel. “Ser genérico, essencia genérica en el joven Marx” In: *Crítica Marxista*. São Paulo: Boitempo, n. 16, 2003, p. 96-108.
- RANIERI, Jesus. *A câmara escura: estranhamento e alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2001. Capítulos I & III.
- ROSENFELD, Denis. *Introdução ao pensamento político de Hegel*. São Paulo: Ática, 1993, 75p.

DIALÉTICA E LUTA DE CLASSES: CONTRADIÇÃO E MEDIAÇÃO NO MÉTODO DE KARL MARX

Henrique Amorim e Cristiano Ferraz***

RESUMO: Este artigo tem como objetivo central discutir a dialética presente no método analítico de Karl Marx. Tendo como eixo central as noções de contradição e mediação, procuramos explicitar a relação entre ciência e política na obra de Marx. Esta relação, própria da análise marxista, está fundamentada em uma tomada de perspectiva. A adoção e a construção de um método parte, assim, de um ponto de vista de classe, que visa construir uma nova ciência, crítica do capitalismo e de suas formas de dominação social.

PALAVRAS-CHAVES: Luta de classes, dialética, inversão, contradição e política.

INTRODUÇÃO

Nosso objetivo principal é problematizar, com base no método de Marx, a dimensão filosófica da dialética, caracterizando-a como categoria analítica central para explicação das sociedades capitalista e pré-capitalista. Para tal, pretendemos organizar o artigo da seguinte forma. Na primeira parte, discutimos a relação entre Marx e Hegel quanto à caracterização da mediação como princípio analítico que fundamenta a lógica do pensamento desses autores.

* Doutor em Ciências Sociais IFCH/UNICAMP. Agradeço a Gláucio Sansevero pela tradução do resumo para o inglês. Contato: henriqueamorim@hotmail.com.

** Professor da UESB (Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia) e Doutorando em Ciências Sociais pela Unicamp. Contato: clf-ferraz@uol.com.br.

Ainda nesse item, aprofundamos a questão sobre a ruptura de Marx com Hegel, caracterizando-a como uma ruptura fundada no abandono da lógica dialética idealista e na afirmação do materialismo histórico-dialético.

Na segunda parte, lançamos mão da análise de *O Capital* para explicitar como as mediações analíticas são caracterizadas na obra de Marx, ou seja, como Marx apresenta a problemática da relação entre capital e trabalho, partindo da mercadoria, salientando-a como fenômeno que explicita de maneira “mais simples” a lógica da produção e da reprodução do valor, isto é, da valorização do capital. Nesse sentido, resgataremos a tese sobre a tendência de negação da base produtiva no processo de valorização e acumulação de capital.

Na última parte, procuramos desenvolver a idéia de que a dialética em Marx pode ser entendida como um conceito datado. Fruto de uma materialidade sem a qual esse conceito não pode ser efetivamente pensado. Assim, a dialética de Marx pode ser explicitada como um princípio analítico histórico¹, que depende fundamentalmente da base material e não pode ser desvinculado dela, nem caracterizado como um conceito em geral, válido para todas as sociedades existentes ou futuras, mas apenas para aquelas que estariam ancoradas num determinado tipo de contradição que estabelece uma

¹ Deve-se frisar, não obstante, que a noção de dialética de Marx é distinta daquela das origens do conceito. No nascimento da filosofia tal conceito representava a “arte real da discussão, de uma discussão real entre duas ou mais pessoas vivas, não excogitadas por uma invenção literária” (Colli, 1996: 61). Em sua origem, “a dialética nasce do agonismo. Quando o fundo religioso se afastou e o impulso cognoscitivo não precisa mais ser estimulado por um desafio do deus, quando uma disputa pelo conhecimento entre os homens não mais requer que estes sejam adivinhos, eis que aparece um agonismo apenas humano. Sobre um conteúdo cognoscitivo qualquer, um homem desafia um outro homem a responder: discutindo sobre essa resposta, ver-se-á qual dos dois possui o maior conhecimento” (Colli, 1996: 63). Nesse embate, entre argumentos lógico-expositivos um dos dois debatedores acaba, pela lógica mais profunda da argumentação do oponente e de sua sagacidade em interpor questões aparentemente desconexas, mas altamente persuasivas, sendo derrotado. Na dialética, assim, o embate torna-se uma construção de mediações que sejam mais abstratas que o sujeito das afirmações a serem demonstradas, isto é: “a discussão, como procura de médios, é uma procura de universais cada vez mais abstratos, na medida em que o médio que demonstra a proposição dada precisará, por sua vez, ser demonstrado” (Colli, 1996: 65).

relação social antagônica entre as classes em presença, isto é, que tem como fundamento a exploração do trabalho.

AS MEDIAÇÕES ANALÍTICAS DE MARX E A CRÍTICA AO IDEALISMO DE HEGEL

É equivocada a idéia de que Marx teria apenas invertido a dialética hegeliana, dando um conteúdo materialista aos princípios apontados por Hegel. Marx não somente inverteu as bases do idealismo alemão, como o superou ao lançar mão do materialismo dialético, fazendo da práxis o fundamento de toda filosofia (cf. Balibar, 1995: 34). Como nos lembra Marx:

“O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência” (Marx, 1983: 24).

As mediações assumem, dessa forma, um papel importante na medida em que Marx constrói uma concepção histórico-materialista como alternativa metodológica que vai do abstrato ao concreto, que tem como fundamento a negação da positividade dos fenômenos sociais explicitados. Assim, do ponto de vista teórico-metodológico, a exemplo da contradição e da *práxis*, a mediação se apresenta como categoria analítica fundamental para a ruptura com a imediatividade, no movimento que vai do abstrato ao concreto, sob a forma de concreto pensado, no sentido de apreender a essência dos fenômenos sociais. Essência compreendida aqui como categoria processual, como “determinação inerente à história” (cf. Lessa, 2001: 93-94).

A mediação como procedimento metodológico de Marx ao mesmo tempo em que complexifica o movimento de construção do conhecimento, possibilita desvendar a essência dos “fenômenos sociais” no que tange à compreensão de sua particularidade e universalidade na relação com o todo. A partir de processos histórico-sociais mais amplos (a história como processo),

tais fenômenos são reconstruídos como parte de uma determinada (delimitada) realidade que é sempre intrincada, complexa, aberta à transformação pela ação dos sujeitos sociais envolvidos (cf. Franco, 1998: 179).

Marx ao caracterizar a realidade como expressão de uma contradição observa que sua análise só seria possível de forma dialética. Isto fez Marx perceber a necessidade lógica e posteriormente expositiva das mediações entre sujeito e objeto como sendo uma forma científica que poderia explicitar a essência dos fenômenos no capitalismo.

O idealismo alemão, aqui esboçado com base em Hegel pode ser caracterizado por duas grandes unidades epistemológicas que configuram as diferenças estruturais em relação a Marx.

Para Hegel, a realidade é um dever ser e este ser só pode adquirir sentido *a posteriori*, a partir da explicação, da filosofia. Hegel analisa, então, o produto histórico da realidade, quer entender o que está feito, o que já está dado. Acredita, nesse sentido, que é possível entender as coisas em si e para tal deve ultrapassar o entendimento fenomênico (finito) e ir além, ir ao infinito. O abandono da finitude é imposto por Hegel como forma de entendimento dos fenômenos sociais. A dialética ganha, assim, uma dimensão positiva que pode desvendar o real no seu “si”. Isto daria à dialética hegeliana uma positividade internalizada em sua própria negatividade.

Para Hegel, o ser confere sentido aos fenômenos. Ficando presa ao terreno fenomênico, sua análise não consegue desvendá-lo. A verdade é o todo, o ser é o espírito, sendo que o ser e o saber são apenas manifestações do próprio espírito. O espírito é, assim, um recurso dialético que tem o objetivo de apreender tais manifestações. Porém, essa construção do espírito é feita *a posteriori*, ou seja, é conceitual. Portanto, a negatividade que Hegel confere à dialética, como forma de desvendamento dos fenômenos, fica reservada ao terreno do discurso.

Hegel apresenta-se, dessa forma, como um conservador, pois pensa a realidade, a realidade contraditória, conceitualmente apreendida com base na dialética, caracterizando-a, porém, como uma realidade já dada, terminada. Esta tese está informada pela idéia de que existiria um *telos* histórico e dentro desse *telos* uma progressividade da razão. Esta composição metodológica

permite a Hegel conceber a sociedade burguesa como uma sociedade cindida, contraditória, na qual o Estado teria o papel central de agregar os indivíduos.

O Estado encarna a razão que deve ser alcançada e só através dele é possível que a sociedade fundamente seu modo de vida em um princípio não alienado, ou seja, o Estado torna-se sujeito do processo, de um ideal de sociedade livre.

Já para Marx interessa apontar para a produção da realidade. Deve-se pensar como a sociedade é produzida e não como se produz na sociedade. Deve-se entender, assim, o que está por ser feito. As mediações caracterizariam, nesse sentido, o caminho científico para relacionar o que está manifesto naquilo que se encontra encoberto, na medida em que o manifesto é a caracterização invertida e contrária de uma mediação mais essencial. A passagem de uma contradição aparente a uma outra mais complexa de elementos que caracterizem a possibilidade de desvendamento das determinações fundamentais daquele objeto sintetizaria, dessa forma, o método dialético de Marx.

“Para a dialética resulta que ela não pode avançar de uma unidade imediata para uma unidade mediada mais profunda; mas que ela deve levar de uma contradição imediata e relativamente superficial a uma contradição mais essencial, que preside um campo mais amplo de fenômenos” (Fulda apud Grespan, 2002: 35).

No entanto, no método de Marx, a análise dialética crítica dessa realidade contraditória inclui na compreensão positiva da realidade a sua própria negação. O método parte do fenômeno social, como forma acabada da contradição em processo, apreendendo, com base no desenvolvimento interior das formas capitalistas de vida, as contradições centrais desse modo de organização da produção e reprodução social.

“A dimensão ‘crítica’, que define a ‘figura racional’ da dialética e determina sua retomada pelo Marx da maturidade, é ela mesma dialética, por sua vez, por que é interna: ela apreende o negativo dentro do positivo e expõe

esta contradição. Além disso, o positivo, negativamente apreendido, é autonegador, explicitando daí seu caráter ‘efêmero’, sua determinação ‘no fluxo do movimento’ e do tempo $\frac{3}{4}$ por isso é revolucionário” (Grespan, 2002: 29).

Nesse sentido, as mediações, como forma central de apreensão da realidade no método marxista, tornam-se centrais. A imediaticidade concreta e real, porém aparente, deve assim ser *a priori* negada na medida em que contém em sua forma uma contradição própria de uma forma de produção da vida, que se relaciona, sobretudo, com a divisão das sociedades de classe em geral e particularmente com as relações sociais na sociedade capitalista. O imediato salta de mediação em mediação a uma contradição mais complexa e profunda, que pode explicitar as determinações centrais ao universo das relações sociais.

No método de Marx, a categoria da mediação embasaria a busca da relação necessária, dialética, entre a parte e o todo. Kosik (1995) indica que o princípio metodológico da investigação dialética da realidade social é o ponto de vista da totalidade concreta, que antes de tudo fundamenta cada fenômeno como momento e expressão do todo.

Um fenômeno social é um fato histórico na medida em que é examinado como momento de um determinado todo; desempenha, portanto, uma função *dupla*, a única capaz de fazer dele efetivamente um fato histórico: de um lado, definir a si mesmo e, de outro, definir o todo em processo, sendo, ao mesmo tempo, produtor e produto, revelador e determinado.

Esta recíproca conexão e mediação da parte e do todo significam a um só termo que os fatos isolados são abstrações, são momentos artificialmente separados do todo, os quais somente quando inseridos no todo correspondente adquirem “verdade” e concreticidade (Kosik, 1995: 49).

Não há, nesse sentido, uma relação de simples causalidade na relação que o pesquisador constrói entre produto e produtor como explicação da síntese entre parte e todo, mas sim um complexo de múltiplas determinações que mediam a forma de ser do objeto. Essa forma de conceber o movimento do abstrato ao concreto tem implicações sobre o próprio modo de concepção do real.

A diferença entre o conhecimento sistemático-aditivo (positivista) e o conhecimento dialético é essencialmente a diferença entre duas formas distintas de conceber o real (Kosik, 1995: 50). Na primeira, a realidade seria uma soma de fatos, onde o conhecimento do todo seria impossível. Na segunda – tributária do princípio totalizante da tradição hegeliana, que Marx superou conservando seu núcleo racional² – o real é um todo estruturado que se desenvolve e se recria, sendo o conhecimento dos fatos da realidade o conhecimento do lugar que eles ocupam na totalidade do próprio real.

O conhecimento seria um processo dialético de *concretização* que procede do todo para as partes e das partes para o todo, dos fenômenos para a essência e da essência para os fenômenos, e justamente neste processo de correlações em espiral no qual todos os conceitos entram em movimento *recíproco* e se elucidam mutuamente, pode-se atingir uma concreticidade (cf: Kosik, 1995: 50).

O todo se cria na *interação* das partes e não como abstração situada acima das partes. A interação pressupõe a mediação como dispositivo metodológico para sua viabilização. Não se trata de um método de análise e soma, uma concepção empírico-racionalista, isto é, de se estabelecer um estatuto de cientificidade positivista no campo das ciências humanas.

Sacrificadas a totalidade e as relações, a mediação tende a perder espaço em detrimento da análise do fato social como verdade absoluta. Um dos problemas desse procedimento estaria em atribuir ao real atributos que ele não tem, tais como a linearidade, harmonia, não raro tomados isoladamente como fenômenos econômicos, psicológicos, religiosos, políticos, sociológicos, etc.

Este tipo de procedimento analítico tende a não apreender as mediações entre esses aspectos em uma teorização mais complexa sobre o real. Caracterizam-se, assim, por exemplo, economicismos e sociologismos analíticos, reduzindo o lugar dos fenômenos econômicos, políticos, etc., no processo de produção social da vida e da história.

² Em uma carta a Kugelmann, Marx relatava que “a dialética de Hegel é a forma básica de toda a dialética, mas somente depois que lhe foi extirpada de sua forma mística, e isto é precisamente o que distingue meu método”. (cf.: MARX, 1978: 214).

Teríamos, assim, uma miríade de teorias, um ecletismo metodológico que tende a culminar na soma dos vários conhecimentos e em um formalismo interdisciplinar cuja deficiência em ir à raiz da explicação do objeto encontra-se já na formulação da problemática de pesquisa, uma vez que ela é mediada pela concepção fragmentada do real.

De acordo com os argumentos supracitados, a mediação é uma categoria que se entrelaça com a própria concepção do real, é uma perspectiva de análise que começa com a própria definição do objeto, e não constitui *strictu sensu*, a solução para uma relação insuficiente de causalidade, empiricamente estabelecida (ou dada por hipótese).

A perspectiva teórica das mediações implica incluir como propriedades do objeto, as conexões que o determinam em situações de tempo e espaço, única forma de encontrar a explicação de um objeto sem cair no esquema abstrato de uma relação mecânica e, simultaneamente, não perder de vista o significado do objeto não apenas em sua particularidade, mas também como totalidade de um processo histórico.

Busca-se, então, dar significação às categorias mediando sua validade na relação com o real, saturando-as de sociabilidade, explicitando suas determinações. Isso não quer dizer que as múltiplas determinações a serem trabalhadas na exposição da pesquisa sejam *todas* as determinações que concorrem para explicar o objeto, mas sim as fundamentais para explicar o movimento do objeto estudado, da sua essência. Daí, a necessidade de se hierarquizar o que é fundamental e o que é secundário no momento da exposição³, separar as contradições principais das contradições secundárias no estudo do objeto, sob pena de se cair na falsa totalidade, que pressupõe a soma de todos os aspectos do real.

Marx faz valer, no sentido do realismo aristotélico, a prioridade do concreto empírico, imediato, face ao concreto reproduzido dialeticamente no pensamento como requeria Hegel. Retoma sim a dialética especulativa de Hegel, ou seja, o esforço do conceito, mas, não afirma a arbitrariedade do pensar sobre a realidade, o que não caracteriza dizer que a realidade do conceito

³ Sobre o método de exposição em Marx, ver: Müller (1982).

é a própria realidade. O conceito não é uma expressão direta da realidade. Está em luta com outros conceitos, faz parte de um universo que confere à realidade uma possibilidade de compreensão política, sempre caracterizada por interesses distintos das classes em presença.

Marx distingue o potencial crítico da dialética hegeliana da sua dimensão idealista que mistifica a sua crítica. Resgata, assim, o “caroço racional” (cf. Grespan, 2002). A continuidade é dada pela conservação da crítica do objeto que ganha em Marx fundamento materialista. Em consequência, transcende o universo no qual o verdadeiro-concreto é produto do conhecimento para uma problemática que estabelece que o real é cognoscível, mas não auto-explicativo.

Não se trata de estabelecer, como queria Hegel, um projeto de auto-fundação da razão com base na ciência da lógica, isto é, a dialética como “designante” da lógica do movimento do conceito, mas sim de que o conceito deve apreender a forma de ser do real, o movimento do real.

Entendemos, portanto, que a materialidade torna-se central no método de Marx. No item seguinte, faremos um esforço no sentido de mostrar como as mediações aqui introdutoriamente expostas estão constituídas na exposição da tese sobre a tendência, nunca efetivamente completada, de “autonomização” do capital em relação a sua base produtiva no processo de valorização e acumulação capitalistas. Nesse sentido, descreveremos tal processo de “autonomização” com base no movimento do “valor”, isto é, como a cada novo momento da valorização do capital, esta forma fenomênica ganha sentidos aparentemente diferentes.

MARX E A NEGAÇÃO DA “BASE MISERÁVEL”: DO ABSTRATO AO CONCRETO

Partindo da crítica da Economia Política Clássica, Marx combate o princípio de neutralidade da ciência positiva, que pretendia mostrar como as relações sociais capitalistas estruturavam-se objetivamente, bem como de que forma operavam. Isso porque tal prerrogativa científica naturalizava as determinações históricas do processo de produção e reprodução das relações sociais, submetendo toda história à história das relações sociais capitalistas.

Assim, Marx não parte de uma categoria “valor” e sim da mercadoria, pois é o dado mais imediato da economia que está analisando. O objetivo central de Marx seria, então, o de problematizar a forma valor de troca com base na mercadoria, discutindo em que medida as formas do trabalho humano adquirem a forma valor. Sua pergunta central converge para como se move o valor (como ele se acumula) sob o regime do capital?

Deve-se frisar que a teoria do valor em Marx é uma teoria do valor abstrato, pois caracteriza supostamente a negação de sua base material, de sua base miserável. Assim, a constituição do valor para Marx deve ser relacionada à forma geral de como a sociedade capitalista apresenta-se. “Sem reprodução ampliada do capital não há lucro **no sentido capitalista**, no sentido do processo de valorização contínuo do capital” (Tavares, 1998: 55 – grifos do autor).

Do ponto de vista da teoria do valor, em Marx, da valorização do capital, a relação fundamental é a compra e venda da força de trabalho, ou seja, a relação entre capital e trabalho. Marx não está preocupado com as quantidades de valores de uso imersos nos salários, mas sim com a relação entre trabalho e capital.

Ao descrever como o valor vai, a cada momento do processo de valorização, tomando formas distintas, Marx indica uma lógica de expansão do capital que tem como sua forma “pura” dinheiro que cria mais dinheiro. A lógica da valorização tende, assim, a se distanciar de sua base produtiva, de sua essência. Não se trata, assim, de determinar quantidades de valor-trabalho imersos na mercadoria, mas sim, de precisar a sua forma particular e geral ao mesmo tempo: o capital a juros, o capital como dinheiro.

Marx observa que a equação que expressa a valorização do capital $D-M-D'$ dá lugar, “evolui”, na ótica do capital, para $D-D'$, isto é, dinheiro que se autovaloriza, que não precisa recorrer a sua base produtiva, lançando-se na circulação na forma de dinheiro como capital.

A determinação do processo de valorização do capital é formulada, assim, da seguinte maneira: capitais individuais devem comportar-se como capitais em geral para serem intercambiados socialmente, isto é, colocados em movimento, no movimento contraditório do capital.

Nesse processo de “transformação” de capitais individuais em capitais em geral tem-se uma autonomização, podemos dizer, da forma que o capital foi “criado” para a forma como ele se socializa. (cf. Braga, 2000: 159). O processo de autonomização do capital e de sua valorização financeira frente a sua base produtiva, dentro da relação contraditória capital/trabalho, indica a negação constante do trabalho vivo como fundamento lógico do sistema, sendo que o “limite”, o ponto limite dessa autonomização concretizar-se-ia na forma do capital fictício.

Nesse contexto, a intercompetição capitalista dinamiza essa autonomização ao ativar o progresso técnico, diminuindo o tempo socialmente necessário da produção. Obter uma mais-valia relativa maior depende e tem relação direta com o avanço e com a transformação das forças produtivas como motor que movimenta a intercompetição capitalista. Isto, finalmente, tem desdobramentos quanto à intensificação do trabalho, à ampliação da jornada de trabalho (mais-valia absoluta) na jornada de trabalho já dada ou comprimindo-a com base na aceleração do ritmo da produção para a constituição de mais-valia relativa.

O caráter progressivo do capital tende a tornar as mercadorias livres do valor, mas não livres do dinheiro como capital. O desenvolvimento da forma valor como trabalho abstrato, que se mede a partir do tempo socialmente necessário, faz com que a relação entre capital constante e capital variável aumente, ou seja, faz com que a quantidade de trabalho necessário seja cada vez menos premente (cf. Tavares, 1998: 65).

O valor do estoque de capitais (trabalho morto-acumulado) já à disposição (ou seja, dinheiro como capital) faz valorizar essas mercadorias, continua a determinar o preço das mercadorias. Mesmo no âmbito da indústria o trabalho morto – mais-valia acumulada – é fonte de riqueza e não mais o trabalho vivo. Assim, o capital aparece como valor de uso do próprio processo de valorização.

Nesse sentido, o capital como dinheiro carrega uma particularidade própria ao modo de produção capitalista. O capital em sua forma dinheiro aparece, então, como forma específica das relações sociais capitalistas no momento em que a relação entre os investimentos e o lucro passa a margem

de sua base material. Portanto, quando a mercadoria dinheiro aparece como capital a juros.

Percebe-se, dessa forma, como Marx desenvolve seu método de análise e exposição, partindo do que chama a forma mais imediata e aparente de realização do capital, a mercadoria, para explicitar as formas que os valores e em especial os valores de troca, imersos nas mercadorias, assumem em cada momento do processo de valorização do valor, isto é, como na dinâmica da valorização o “valor” assume diferentes formas: capital como dinheiro, capital como valor de troca, capital a juros, capital fictício, capital como equivalente geral, etc.

Nesse sentido, pudemos, mesmo que rapidamente, ilustrar como em Marx a mediação pode ser caracterizada. Como ela faz relacionar conceitos oriundos de uma escola de pensamento positivista em uma outra problemática, que na prática, quer negar as formas existentes de produção a partir da explicitação de suas contradições internas.

Na última parte desse artigo retomamos a discussão filosófica sobre a dialética ao caracterizá-la como categoria analítica chave do materialismo histórico no processo de compreensão das sociedades capitalistas e pré-capitalistas divididas pelo antagonismo de classe.

A DIALÉTICA COMO FONTE EXPLICATIVA DA HISTÓRIA DA LUTA DE CLASSES

A estratégia teórico-metodológica de Marx relaciona a problemática científica com o campo da luta de classes, estabelecendo a partir do desvelamento do real, possibilitado pelo seu método, um conteúdo político programático de emancipação da classe trabalhadora.

Posto isso, cabe aqui outra questão: a obra de Marx é científica? Se for pensada nos marcos da ciência burguesa, não pode ser caracterizada como científica, isto é, não se enquadra em um formato de investigação metodológico e especulativo de fundo apenas afirmativo/positivo. No entanto, pode ser considerada científica quando se rompe com este modelo de ciência, fundando uma nova cientificidade. “**O Capital** é uma obra **científica**, mas também,

ao mesmo tempo e na mesma relação, isto é, de maneira **inseparável**, é uma obra revolucionária, ou seja, uma teoria revolucionária” (Benoit, 1996: 14 – grifos do autor).

A ciência marxista-dialética concebe, assim, o seu objeto a partir de uma conformação histórica que lhe impõe um determinado método de análise, isto é, com base em um determinado modo de vida (Gramsci, 1981 & 1991) que se fundamenta em um princípio contraditório que define a lógica da forma de uma sociabilidade, pela oposição e pela dominação de uma classe social em relação a outra. Esta manifestação pode ser observada em sua plenitude na sociedade capitalista. Como nos lembra Belluzzo (2002: 65), “O capital é o mais poderoso modo de controle social jamais conhecido na história”.

Em sua manifestação mais evoluída, a contradição revela-se no capital em sua forma acabada de controle e reprodução social. Manifesta-se como uma relação jurídico-política entre iguais; relação social que fundamenta a base de dominação das classes trabalhadoras em relação à classe capitalista. Apesar de concreta, de existente e necessária à reprodução das classes sociais, o nexos causal dessa dominação não pode ser apanhado nestes termos. Pelo contrário, essa mesma relação jurídico-política entre possuidores de mercadorias obscurece as determinações da natureza contraditória dessa dominação social.

Nesse sentido, o método de Marx pressupõe a superação da realidade imediata como necessidade metodológica que é determinada não por uma livre escolha entre métodos distintos, mas pela forma histórica de tais relações sociais. O imediato, a realidade concreta, caracteriza-se como ponto de partida que já de início deve ser negado. Do aparente, da forma aparentemente mais simples de uma determinada relação social, da relação entre valores de troca, por exemplo, explicitam-se determinações intermediárias que reforçam um argumento comum à geração de mais-valia.

Marx, ao problematizar uma teoria da história fundada na divisão em classes sociais, para além de explicitar o caráter transitório das “leis” que governam a estrutura de dominação social capitalista, transcende o fetichismo imanente a essas relações sociais. Ao analisar outras formas de organização da vida social, com base na perspectiva da luta de classes, Marx dá fundamento histórico à análise do próprio modo de produção capitalista.

O exemplo figurativo de Robinson Crusóe que Marx (1978) desenvolve na *Introdução de 1859*, a análise das relações de produção medievais e a idéia de trabalho como uma atividade “comum” aos modos de produção existentes até hoje permitem ao autor estruturar a crítica da sociedade capitalista e, conseqüentemente, a inferência a uma outra forma de organização da produção: o comunismo, que aparece em sua obra como negação do processo de acumulação/valorização do capital.

A totalidade do capital, da estrutura capitalista, pôde, assim, ser considerada por Marx a partir da análise da mercadoria. O objeto, no método dialético de exposição, é fundamentado em seu universo simples, de um conjunto maior e não agregável, mas como núcleo comum da universalidade de uma totalidade que foi pesquisada. Constitui-se, dessa forma, a totalidade de um objeto específico num processo que, ao retroceder, na verdade, avança em uma perspectiva que deve pressupor a sua superação.

“(…) No método dialético, avançar é um retroceder. Avançar é, como dizia Hegel, ‘um retroceder ao fundamento (…), ao originário (…), e verdadeiro, do qual depende o começo com o qual se começou e pelo qual efetivamente foi produzido’. O começo pressupõe o fim, fim que, na verdade, é princípio, *arché*, fundamento originário. Por isso mesmo, em *O Capital*, em certo sentido (…), desde o começo já se pode pressupor o fim, princípio pressuposto que produz o começo” (Benoit, 1996: 22 – grifos do autor).

O estudo do capital pode ser, então, considerado como uma aplicação do materialismo histórico dialético. Se Marx não privilegiou em sua análise outros aspectos sociais, isso não reduz a importância do seu método. Além do mais, é preciso pensar historicamente as categorias de análise. É, portanto, errôneo o ponto de vista de que o marxismo só se aplica ao estudo do capitalismo e ao movimento das forças produtivas capitalistas. Por um lado, seria o mesmo que admitir que apenas nessa dimensão existisse o fundamento materialista que garante a explicitação do real. Por outro, se o método de Marx se aplicará ou não a modos de produção futuros é uma questão que

somente o devir histórico nos permitirá avaliar. Fechar essa possibilidade agora é contraproducente aos princípios do materialismo histórico.

O princípio da cooperação produtiva com o qual se organizaram os modos de produção anteriores ao capitalismo, e ele próprio, funda uma materialidade contraditória que só pode ser observada a partir de um método dialético. Nesse sentido, Marx inferiu, com a superação do modo de vida capitalista e com a estruturação do comunismo, não apenas uma resignificação produtiva e econômica, mas, fundamentalmente, observou a possibilidade de estruturação de uma nova forma de conceber o real, dado que o real fosse estruturado por um princípio não contraditório.

A relação de dominação e a referência dialética do método permitem a Marx ultrapassar a análise do modo de produção capitalista e caracterizar um quadro análogo no qual toda a história social pode ser lida com base em um processo contraditório e classista. Não importando, assim, se o

“(...) proprietário é o aristocrata ateniense, o cidadão romano ou qualquer outra forma histórica de classe dominante que tenha antecedido a figura do capitalista. Como se vê, em primeiro lugar, Marx ressalta a universalidade desse processo contraditório de classe embasado na extração de trabalho excedente e, logo em seguida, mostra as *diferenças* que caracterizam essas formas anteriores, para justamente a partir daí explicitar a maneira específica pela qual esse processo se realiza no modo de produção capitalista” (Benoit, 1996: 32 – grifo do autor).

Assim, podemos afirmar que tanto para os modos de produção anteriores ao capitalista, como para ele próprio, guardadas as suas especificidades, que caracterizam a forma como é organizado seu processo de trabalho e de produção, todos eles fundamentam seu modo de vida no princípio cooperativo e no antagonismo entre grupos sociais e, assim, podem ser explicitados com base em uma perspectiva material histórico-dialética.

Abstract: The main objective of this article is to discuss the dialectics present in the analytical method by Karl Marx. Using the notions of *contradiction* and *mediation* as the central axis, I intend to explicit the relationship between science and politics within Marx's work. This relationship, particular to the Marxist analysis, is based on taking a perspective. The adoption and the construction of a method starts, this way, from a class point of view, that aims to construct a new science, critic of the capitalism and of its forms of domination.

Keywords: class struggle, dialectic, inversion, contradiction and politics

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BALIBAR, Étienne. *A Filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- BENOIT, Hector. “Sobre a Crítica (Dialética) de O Capital” In: *Crítica Marxista*. Brasiliense, n° 3, pp. 15-44, 1996.
- BELLUZZO, Luiz Gonzaga de Mello. “Uma longa viagem”. In: *Carta Capital*, Ano VIII, 26 de junho de 2002, n° 195, pp.64-65.
- BRAGA, J. C. Souza. *Temporalidade da Riqueza*. Campinas: Unicamp, 2000.
- COLLI. Giorgio. *O Nascimento da Filosofia*. Campinas: Unicamp, 1992.
- FRANCO, Maria Ciavatta. “Formação Profissional nos anos 90. Uma questão fora de foco” In: NEVES, Magda de Almeida; LEITE, Márcia de Paula. *Trabalho, Qualificação e Formação Profissional*. São Paulo-SP; Rio de Janeiro-RJ: ALAST, 1998.
- GIANOTTI, José Arthur. *Origens da Dialética do Trabalho*. São Paulo-SP: Difusão Européia do Livro, 1996.
- GRAMSCI, Antonio. *Concepção Dialética da História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1991.

- GRESPLAN, Jorge. “A dialética do avesso” In: *Crítica Marxista*. Boitempo, nº 14, pp. 26-47, 2002.
- HEGEL, G. W. “A Fenomenologia do Espírito” In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, pp. 11-25, 1975.
- KOSIK, Karel. *Dialética do Concreto*. São Paulo-SP: Paz e Terra, 1995.
- LESSA, Sérgio. “Lukács e a Ontologia: uma introdução” In: *Outubro*, nº 5, São Paulo, 2001, pp. 93-94.
- MARX, K. & ENGELS, F. *Obras Escolhidas*. São Paulo-SP: Alfa-Ômega, Vol. I, II, III, 1986.
- MARX, K. & ENGELS, F. *A Ideologia Alemã (Feuerbach)*. São Paulo-SP: Grijalbo, 1977.
- MARX, Karl. “Cartas a Kugelmann” In: MARX, Karl. *O Dezoito Brumário e Cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- MARX, Karl. “[Introdução] à Crítica da Economia Política”. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- MARX, Karl. [Prefácio] “Para a Crítica da Economia Política” In: *Manuscritos Econômico-Filosóficos e outros Textos Escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- MÜLLER, Marcus. “Exposição e Método Dialético em ‘O Capital’” In: *Boletim SEAF*, n. 2. Belo Horizonte, 1982.
- TAVARES, M. C. *Ciclo e Crise: o movimento recente da Industrialização Brasileira*. Campinas: Unicamp, 1998.

SOCIEDADES ARCAICAS, COLONIALISMO E NACIONALISMO SEGUNDO MARX

Ricardo Luiz de Souza¹

RESUMO: As análises desenvolvidas por Marx acerca das sociedades arcaicas, do colonialismo e do nacionalismo serão estudadas a partir de suas características específicas, mas, também de forma relacionada, com o objetivo de delinear seus pressupostos em comum: o caráter ao mesmo tempo inexorável, opressivo e libertador do processo de expansão do capitalismo.

PALAVRAS-CHAVE: Colonialismo, Nacionalismo e Capitalismo.

I

Pensar a análise efetuada por Marx a respeito de temas como sociedades arcaicas, colonialismo e nacionalismo - objetivo do presente texto - implica em esclarecer liames fundamentais do pensamento do autor, uma vez que tais temas são enfocados sob a mesma perspectiva, ao mesmo tempo eurocêntrica, globalizante e revolucionária. Marx estabelece, assim, uma conexão entre aspectos aparentemente distantes da realidade, ao reuni-los sob o mesmo prisma, a partir do qual sua teoria social é delineada.

E a teoria social de Marx é estruturada a partir da luta de classes, derivada, por sua vez, da especificidade do modo de produção que gera as classes em

¹ Doutor em História pela UFMG e Professor da FEMM. Correio eletrônico: riclsouza@uol.com.br.

conflito. A apropriação de recursos econômicos e dos meios de produção gera interesses opostos e uma relação de conflito que determina o arranjo político que refletirá a dominação de uma classe sobre a outra.

É o conflito que gera o desenvolvimento histórico, o que é expresso na frase célebre: “Até hoje a história de todas as sociedades que existiram até nossos dias tem sido a história das lutas de classes” (Marx & Engels, s.d.: vol. I, 21). De acordo com as idéias de Marx, contudo, as sociedades arcaicas caracterizam-se pela inexistência de classes sociais, por não haver, nelas, a existência de propriedade privada, ou seja, do fator que gera a desigualdade estruturada em termos de classes, o que as deixa de fora do próprio desenvolvimento histórico tal como delineado pelos autores. Seu arcaísmo deriva, assim, de sua a-historicidade.

O igualitarismo inicial não resiste, contudo, à criação de qualquer excedente econômico, que é logo apropriado por setores da sociedade que se transformam, a partir de então, em classes dominantes. Trata-se, portanto, à maneira de Rousseau, de um homem primitivo anterior a qualquer desenvolvimento histórico, vivendo em sociedades que não fazem parte, ainda, desse processo de desenvolvimento, mas, por outro lado, pensar sociedades arcaicas como a-históricas implica em deixar de lado, com consequências desastrosas, o alerta de Hobsbawm: “O importante é que a história consiste da interação de entidades sociais diversamente estruturadas (e geograficamente distribuídas), que mutantemente se modelam” (Hobsbawm, 1998: 187).

Seria possível pensarmos, no caso, em evolucionismo? A resposta será positiva caso tomemos como ponto de partida, por exemplo, as idéias de um marxista como Plekhanov, que busca ressaltar a concordância e a inexistência de contradições entre o darwinismo e a concepção histórica desenvolvida por Marx. A relação entre o complexo de idéias que determinam e formam o Estado e as forças de produção existentes em dada sociedade permitiriam, segundo ele, efetuar a mencionada aproximação entre darwinismo e marxismo (Plekhanov, 1957: 17), possibilitando, assim, situar o marxismo em pleno território evolucionista.

Se fizermos isso, porém, estaremos contrariando os pressupostos da própria teoria marxiana, uma vez que tal teoria diferencia-se do evolucionismo

cultural ao introduzir o conceito de modo de produção e ao criar uma relação histórica baseada nos conceitos de escravismo, feudalismo e capitalismo, com uma mesma sociedade podendo combinar diferentes modos de produção, o que Marx demonstra ao estudar, ainda que de forma breve, a sociedade norte-americana do período anterior à Guerra Civil. Marx aponta, nela, a existência de três modos de produção: a produção pré-capitalista de bens, baseada na atividade de pequenos agricultores, o escravismo e o capitalismo, ou seja, relações de produção estruturadas a partir do trabalho assalariado (Ashworth, 1995: 84)

Temos, portanto, uma diferença crucial: enquanto o evolucionismo cultural toma como base uma linha evolutiva que parte do bando, passa pela tribo e chega ao Estado (Legros, 1977: 29), o desenvolvimento histórico proposto, pelo menos a partir de 1850, por Marx, foge à linearidade, o que Laclau acentua ao ressaltar uma característica do conceito marxiano de modo de produção: uma economia concreta deve ser compreendida como um sistema de relações constituído pela articulação de diferentes modos de produção (Laclau, 1987: 42).

Nesse sentido, Gandy assinala o caráter não linear e, portanto, não evolucionista da concepção histórica adotada por Marx: “O modo asiático não gera o modo antigo, nem o modo antigo gera o feudal. Esses modos são linhas gerais de evolução histórica a partir do comunismo primitivo. A história é multilinear” (Gandy, 1980: 17). Mas é preciso, aqui, caracterizar a evolução das idéias de Marx: as três formas utilizadas por ele para estudar o mundo antigo são a asiática, a antiga e a germânica, mas essa é uma tipologia que tem um aparecimento um tanto tardio em sua obra, modificando o desenvolvimento histórico linear em termos de estágios inicialmente proposto por ele e Engels, e retomado por este, aliás, em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*.

É usual, ainda, ao efetivar-se a aproximação entre marxismo e evolucionismo, tomar como base os últimos textos de Engels, quando este teoriza a partir da admiração que ele e o próprio Marx sentem pela obra de Morgan. O que mais atraiu a atenção de ambos em suas leituras do referido autor foi o caráter artificial por este conferido tanto à família quanto ao Estado, ou seja, o fato de a origem do Estado ter sido, segundo Morgan, consequência

do crescimento da propriedade privada e do conflito de classes, tendo o Estado eliminado, com seu surgimento, as bases de uma livre e igualitária associação de produtores (Kuper, 1988:74). E o que atraiu especificamente o interesse de Engels foi a identificação feita por ele entre as idéias de Marx e Morgan e, ainda, o que ele define como caráter relativamente marginal da trajetória de Morgan, o que o aproximaria mais ainda de Marx:

“E como se tantos crimes ainda não bastassem para que a escola oficial voltasse friamente as costas a Morgan, este fez transbordar o copo, não somente criticando, de um modo que lembra Fourier, a civilização e a sociedade da produção mercantil, forma fundamental da sociedade de nossos dias, como também falando de uma transformação dessa sociedade em termos que podiam ter saído dos lábios de Marx” (Marx & Engels, s.d.: v. III, 19).

Mas é preciso, enfim, questionar: o que é marxismo e o que é teoria marxiana? Llobera afirma ter o “marxismo” se constituído essencialmente com base nos textos escritos por Engels em sua última fase (Llobera, 1979: 253) e Marx, é bom lembrar, ressaltou não ser marxista, embora não se deva ver aqui, evidentemente, uma afirmação explícita de discordância em relação a Engels.

Os dados utilizados por Marx em sua análise das sociedades arcaicas baseiam-se todos eles em fontes secundárias, com sua precariedade sendo ressaltada por mais de um autor. Harris, por exemplo, define a análise efetuada por Marx sobre as sociedades anteriores ao feudalismo como esquemática, superficial e desorganizada, e afirma serem os conhecimentos etnográficos do autor pouco superiores aos de Rousseau ou Turgot (Harris, 1993: 198). E por não ter sido pensada tendo em vista a compreensão das especificidades de sociedades cuja dinâmica estruturou-se de forma alheia ao capitalismo, a teoria marxiana foi diversas vezes refutada por situações que não couberam no quadro explicativo por ela proposto. A eclosão de uma revolução em termos técnicos e econômicos nas sociedades de Papua e Nova Guiné, por exemplo, não coincidiu, segundo a descrição de um antropólogo australiano,

com qualquer repercussão crucial em termos políticos ou sociais, o que contraria, evidentemente, as idéias desenvolvidas por Marx em relação à sociedades semelhantes (Parker, 1971: 205).

Outros autores buscam, porém, ressaltar o mérito do esforço teórico empreendido por Marx, como Godelier, que busca estudar as etapas da análise marxiana, pensando-a em termos de um contínuo enriquecimento temático e sofisticação analítica, que iria de um esquema simplificado até o impacto provocado pelas análises de Morgan. E os estudos sobre a Índia escritos a partir de 1853 funcionariam, neste percurso, como um divisor de águas (Godelier, 1977: 163-6).

E como Marx avalia as sociedades arcaicas? Na perspectiva por ele adotada, segundo Mariutti, a produção de riquezas na comunidade pré-capitalista difere da produção capitalista a partir do caráter diferenciado que o trabalho assume em cada uma delas: “A reprodução da comunidade se efetiva mediante o trabalho vivo, o que confere à finalidade do trabalho um caráter completamente diverso do trabalho capitalista: a finalidade da produção não é a maximização do lucro, mas a manutenção da sociedade” (Mariutti, 2004: 183). O que as define, portanto, é o caráter não mercantil das riquezas nelas produzidas. São economias pré-capitalistas nas quais a riqueza é entesourada, ao invés de posta em circulação. Segundo Marx:

“Quanto menos a produção mercantil estiver desenvolvida, maior é a importância do primeiro acesso à autonomia do valor de troca sob a forma de dinheiro. O entesouramento desempenha, por conseguinte, um grande papel nos povos antigos, na Ásia até o presente momento e nos povos camponeses modernos, em que o valor de troca ainda não se apropriou de todas as relações de produção (Marx, 1977a: 129).

Marx pensa-as não em sua especificidade, mas como o pólo oposto ao capitalismo. Este é, segundo ele, a antítese do modo de produção existente nas sociedades arcaicas, que tendem, apenas, a manter suas condições tradicionais de produção dos meios de sobrevivência, sem a preocupação de revolucioná-

los e sem agirem sob o aguilhão do crescimento contínuo que move os agentes do capitalismo.

O próprio imobilismo e simplicidade de tais sociedades seriam vistos por Marx como estratégias de sobrevivência, segundo Sahlins, que assevera: “Marx estava plenamente ciente da capacidade das sociedades arcaicas em estruturar as circunstâncias da história” (Sahlins, 2003: 54). Esta não parece, contudo, ser uma afirmativa condizente com o pessimismo a partir do qual Marx sempre analisou as possibilidades de sobrevivência dessas sociedades perante o capitalismo. As sociedades arcaicas vêem, segundo Marx, antes no consumo que na produção o objetivo a ser alcançado e conferem aos bens um valor conspícuo, sagrado ou ritual que o capitalismo simplesmente desconhece. E, por isto mesmo, tornam-se frágeis perante seu avanço, indefesas perante sua voracidade.

Hayden White acentua o que considera ser o perfil essencialmente negativo traçado por Marx das sociedades arcaicas, sendo o que este entende como o estágio primordial do desenvolvimento humano, representado pela sociedade tribal, o correspondente a uma espécie de animalização dos indivíduos, na qual “os homens vivem parasitariamente da natureza, como caçadores e coletores de alimentos, o que vale dizer que participam de uma forma de produção e consumo que é a mesma que a de outros animais dotados de instintos e aptidões físicas similares” (White, 1992: 309).

E a escassez seria, nessas sociedades, a tônica dominante em termos econômicos, o que Engels sintetiza em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* ao relacionar o predomínio das relações comunitárias ao baixo nível produtivo. Segundo ele, “quanto menos desenvolvido é o trabalho, mais restrita é a quantidade de seus produtos e, por consequência, a riqueza da sociedade; com tanto maior força se manifesta a influência dominante dos laços de parentesco sobre o regime social” (Marx & Engels, s.d.: v. III, 8). E esse, conclui ele, é o estágio anterior à civilização: “Em todos os estágios anteriores da sociedade, a produção era essencialmente coletiva e o consumo se realizava, também, sob um regime de distribuição direta dos produtos, no seio de pequenas ou grandes propriedades comunistas” (Marx & Engels, s.d.: v. III, 139). Trata-se, portanto, de sociedades estruturadas a partir da escassez,

o que motiva a crítica formulada por Clastres: “O marxismo, enquanto teoria geral da sociedade e também da história, é obrigado a postular a miséria da economia primitiva, isto é, o muito fraco rendimento das atividades de produção” (Clastres, 1977: 20).

Mas é preciso matizar a imagem que a teoria marxiana nos deixa dessas sociedades; não se trata, necessariamente, de uma imagem negativa, e Firth acentua o painel favorável traçado por Marx do comunismo primitivo: uma imagem na qual a dignidade humana mantinha-se em um estágio anterior à alienação produzida pela exploração capitalista, e uma imagem, acentua o autor, marcadamente romântica, embora seja, também, a imagem de um mundo em mutação. Mas tal imagem pode ser definida, igualmente, conclui Firth, como uma ficção baseada em material etnográfico muito escasso, à exceção da Índia, sobre a qual ele muito lera (Firth, 1977: 53-54).

Trata-se, por outro lado, de sociedades desprovidas de conflitos, tais como as sociedades comunistas que sucederiam ao fim do capitalismo também o seriam; uma espécie de objetivo final da história presente já em seu início e a ser retomado em seu final, sendo tal retomada definida nestes termos por Mézaros: “Isto significa uma reconstituição qualitativamente diferente e produtivamente mais avançada da unidade há muito perdida das condições orgânicas e inorgânicas da existência humana” (Mézaros, 2002: 608). As sociedades arcaicas seriam, portanto, uma espécie de utopia milenarista ao avesso, ou seja, situada nos primórdios e não no fim dos tempos.

Marx cria, portanto, quando trata do comunismo primitivo, uma análise marcada pela ambivalência. Apenas a relação entre trabalho e capital tornou possível, segundo ele, a separação completa entre as condições inorgânicas da existência humana e a existência ativa. O escravo e o servo, por exemplo, não se relacionavam ainda com as condições objetivas de seu trabalho e, sim, com condições inorgânicas de produção (Marx, 1973: 489). Já por situarem-se em um tempo anterior ao momento histórico no qual tal separação se deu e por não serem, ainda, estruturadas a partir das relações de dominação que caracterizariam o escravismo e o feudalismo, as sociedades arcaicas são pensadas por ele a partir de um status ambíguo: ao mesmo tempo paraíso perdido e tempo de escassez.

Por serem uma espécie de antevisão primitiva do comunismo a ser implantado no futuro, elas ou, pelo menos, formações sociais contemporâneas que guardassem algumas de suas características não poderiam ser vistas como um caminho para a superação do capitalismo? Em relação a esse tópico, Foster sublinha qual é, para Marx, a questão central:

“O problema mais importante a ser enfrentado pela sociedade de produtores associados, Marx enfatizou reiteradamente em sua obra, seria tratar do problema da relação metabólica entre os seres humanos e a natureza, sob as condições industriais mais avançadas prevalentes na esteira da crise revolucionária no final da sociedade capitalista” (Foster, 2005: 304).

E a resposta a essa pergunta está no debate em que Marx e Engels envolveram-se a respeito de formações camponesas existentes na Rússia, vistas por muitos autores russos precisamente como esse caminho. No final desse debate, contudo, ambos os autores - o segundo, principalmente - optam pela resposta negativa.

A análise de Engels foi vista de forma contrastante por diferentes autores. Formas coletivas de propriedade existentes na Rússia, tais como cooperativas, *mir* e outras foram, segundo Negt, cada vez mais valorizadas por Engels em seus últimos escritos como formas que teriam grande importância para a futura sociedade comunista (Negt, 1982: 165), sendo portanto, dialeticamente incorporadas a um estágio superior, e não apenas extintas. Já segundo Walecki, Engels descartaria, em texto escrito em 1884, qualquer possibilidade de sobrevivência da comuna russa, acentuando ter ressaltado isso apenas por motivos táticos, a fim de encorajar os revolucionários russos. Não existe em Engels, portanto, conclui o autor, uma certa esperança demonstrada por Marx ao analisar o tema (Walecki, 1984: 76-82).

De fato, se um certo Tkatchov considera o *mir* um atalho para o socialismo, Engels possui, dele, uma visão bem menos favorável, idêntica, aliás, ao retrato das comunidades hindus feita por Marx e expressa em *Acerca*

das relações sociais na Rússia: “O camponês russo vive e atua exclusivamente em sua comunidade; o resto do mundo só existe para ele na medida em que se mistura aos assuntos da comunidade (Marx & Engels, s.d.: v. II, 243). E ele conclui: “Se alguma coisa ainda pode salvar a propriedade comunitária russa e permitir que tome uma forma nova, viável, é precisamente a revolução proletária na Europa Ocidental” (Marx & Engels, s.d.: v. II, 245). Finalmente, em carta datada de 1893, ele conclui pela inviabilidade do *mir* e pela inexorabilidade do desenvolvimento capitalista, sendo tal comunidade condenada por suas características intrínsecas: “Quanto à comunidade camponesa, ela só é possível enquanto são insignificantes as diferenças de bem-estar entre seus membros” (Marx & Engels, s.d.: v. III, 297).

Resta à Rússia, afirma Engels na mesma carta, dois caminhos a serem adotados: o desenvolvimento da comunidade camponesa visando convertê-la em uma forma de produção da qual ainda estava separada por diferentes etapas históricas, ou o caminho do desenvolvimento capitalista. E ele conclui, sublinhando a inviabilidade histórica do *mir* e a inexorabilidade do desenvolvimento do capitalismo: “E que poderia fazer senão escolher este último” (Marx & Engels, 1979: vol. III, 297)?

As formações sociais primitivas tais como descritas por Marx são caracterizadas pela mediação exercida pela comunidade entre o trabalhador e suas condições materiais, sendo por meio dela que o indivíduo tem acesso aos meios de produção (Terry, 1979: 139). E são formações, ainda, cujo desenvolvimento não é necessariamente linear, tanto que Marx e Engels assinalam, referindo-se aos incas, a existência de sociedades muito desenvolvidas mas historicamente imaturas, possuidoras de formas econômicas evoluídas, mas desconhecendo, ainda, qualquer tipo de moeda (Marx & Engels, 1972: 23) mas, aqui, já não pensamos mais em termos de comunismo primitivo e, sim, de uma sociedade que assemelha-se às sociedades asiáticas as quais Marx deu tanta atenção.

O conceito de sociedade arcaica aqui utilizado é propositalmente amplo porque Marx deu-lhe um sentido amplo, mas, dentro dele, é preciso distinguir o comunismo primitivo das sociedades asiáticas, que é do que agora se trata: do conceito de modo asiático de produção.

Descrevendo o poder exercido em seu contexto, Marx faz um curioso paralelo com sua própria época: “Esse poder dos reis asiáticos e egípcios ou teocratas etruscos, etc. foi conferido, na sociedade moderna, ao capitalista, quer ele se apresente como capitalista individual, quer como nas sociedades por ações, como capitalista combinado” (Marx, 1983: vol. I, 265). Mas há, é claro, e entre tantas, uma diferença fundamental entre ambos os modos de produção: segundo o próprio Marx, o que define o modo asiático de produção é o fato de o indivíduo não possuir nenhuma propriedade que seja sua, distinta da propriedade comunal, sendo ela, apenas, seu possessor (Marx, 1973: 477). Marx, de fato, sublinhou mais de uma vez essa idéia por considerá-la central. Assim, tomando como base as descrições feitas em um antigo livro por um médico chamado François Bernier, que vivera no Oriente, Marx define como a verdadeira chave para a compreensão das sociedades orientais o fato de não ter havido, nelas, propriedade privada (Marx & Engels, 1973: 62).

O modo de produção asiático é definido por Marx, portanto, como uma formação social baseada no predomínio do coletivo sobre o individual. Tudo pertencia à coletividade, ou tudo era dividido com ela, o que teria facilitado, por outro lado, a dominação exercida sobre ela por poderes externos (Stuchevski & Vasiliev, 1978: 120). E pode ser definido, também, como o conjunto de relações entre uma organização estatal voltada apenas para a guerra e para a construção de obras públicas financiadas a partir de taxas e um conjunto de comunidades economicamente autônomas, que interessam ao Estado apenas como fonte de tributos voltados para os objetivos mencionados.

Sem que Marx em momento algum o tenha feito de forma estrita, limitando-se, como Dhoquois acentua, a indicações esparsas tomadas em oposição ao capitalismo, o próprio Dhoquois busca elaborar a partir dessas deduções o que seria uma definição marxiana do modo de produção asiático, pensado como uma “economia tradicional, quase autárquica, de comunidades aldeãs, onde se associam agricultura e artesanato nos marcos de uma divisão de trabalho limitada e instável, sob o papel dirigente do Estado, baseado sobretudo nos grandes trabalhos hidráulicos, essencialmente a irrigação a partir de rios” (Dhoquois, 1977: 65). Já Melotti apresenta três características fundamentais das sociedades asiáticas, tais como descritas por Marx: a existência de uma base de comunidades aldeãs estruturadas a partir da combinação

entre atividade agrícola e artesanato doméstico, a ausência de propriedade privada do solo e a função primordial do poder central, afirmada historicamente em virtude das exigências particulares do contexto ecológico (Melotti, 1974: 81).

Trata-se, ainda, de um modo de produção baseado antes na exploração da mão-de-obra que no uso e desenvolvimento de novas tecnologias, o que Tragtenberg acentua ao afirmar: “As forças produtivas que se acham na base do modo de produção asiático se caracterizam por uma maior utilização da força produtiva dos meios de produção” (Tragtenberg, 1980: 29). E que se diferencia do comunismo primitivo por ser baseado, já, na desigualdade, e uma desigualdade que funciona como alicerce para o despotismo, embora ainda não possua a estrutura característica do Estado contemporâneo. O Estado asiático, para Marx, difere do Estado que deriva sua existência da luta de classes, tal como preconiza a fórmula clássica por ele mesmo desenvolvida, uma vez que, na Ásia, o Estado representaria uma pessoa, com o déspota constituindo-se na própria razão de ser estatal (Shaw, 1978: 128).

Cria-se, assim, uma forma específica de despotismo - o despotismo oriental - cuja base repousa, na concepção de Marx, sobre a propriedade tribal ou coletiva, com o Estado agindo como uma entidade superior perante as comunidades, e justificando sua ação com a construção de grandes trabalhos de irrigação e/ou construção de estradas para os quais as próprias comunidades forneciam mão-de-obra (Thorner, 1969: 350-352).

O modo de produção asiático é geralmente pensado, segundo Antoniadis-Bibicou, a partir de países com grandes territórios desérticos, onde o clima e as condições do solo requerem esforços especiais de organização de canais de irrigação e outras obras hidráulicas necessárias para a implantação de terrenos aráveis, sendo que a área geográfica onde foi registrada sua existência abarcaria o Antigo Egito, a Mesopotâmia, a Arábia, a Pérsia, a Índia e a Tartária, entre outras regiões (Antoniadis-Bibicou, 1977: 349). Nessa área, ainda, podemos pensar como característica em termos históricos e geográficos, na perspectiva marxiana, a Primeira Dinastia Mesopotâmica, cujos principais setores econômicos eram as unidades de famílias extensas e as instituições públicas baseadas no palácio e no templo (Zagarell, 1986:416).

Se tomarmos, porém, as características clássicas do modo asiático de produção, seria possível pensá-lo a partir de áreas muito distantes do continente que inspirou sua denominação. Assim, reis incas estenderam o sistema de irrigação, sendo que o aumento da produção de milho dependia, essencialmente, da ampliação do sistema a partir da construção de artérias principais construídas como obras públicas e da distribuição local de água a estabelecimentos estatais, assentamentos étnicos e unidades domésticas individuais (Murra, 1983: 57-58).

Outros autores negam, contudo, validade ao conceito marxiano, a partir de estudos de campo que o contestam. Estudando, por exemplo, uma sociedade que poderia encaixar-se sem dificuldades no conceito de modo de produção asiático, Geertz coloca-o em questão ao negar a existência, nela, de “burocracias hidráulicas” e “déspotas asiáticos”, afirmando: “Foi sim um corpo de obrigações rituais sociologicamente estratificado, especialmente disperso, administrativamente descentralizado e moralmente coercitivo” (Geertz, 1991: 101). Temos, aqui, uma análise que prefere partir de outros pressupostos, recusando um determinismo tecnológico que caracteriza, efetivamente, o conceito em questão e limita drasticamente sua utilização e sua capacidade de explicar as realidades às quais ele se refere. A análise de Geertz enfatiza, pelo contrário, fatores sócio-culturais ritualmente definidos que não poderiam ser explicados a partir de diferentes estágios de desenvolvimento tecnológico.

II

Compreendermos os parâmetros a partir dos quais Marx estuda as sociedades não-européias, no contexto histórico anterior ao capitalismo, é tarefa fundamental para compreendermos como ele analisa a dinâmica do colonialismo, uma vez que foi o colonialismo o fator fundamental de transformação e destruição dessas sociedades, segundo Marx, assim como seria, também, seu caminho para a redenção.

O colonialismo é definido por Marx como uma etapa crucial no processo de acumulação de capital, englobando, no processo, a descoberta

de minas de ouro e prata na América Latina e a concomitante destruição das populações indígenas (Sayer, 1991: 35). Ele foi, ao mesmo tempo, causa e consequência da expansão comercial que abriu caminho por sua vez, à expansão industrial: “A manufatura e o movimento da produção sofreram um impulso prodigioso devido à expansão do comércio que conduziu à descoberta da América e do caminho marítimo para as Índias” (Marx & Engels, 1980: v. I, 69). E acelerou, como é ressaltado no *Manifesto Comunista*, a dissolução do feudalismo:

“Os mercados da Índia e da China, a colonização da América, o comércio colonial, o incremento dos meios de troca e, em geral, das mercadorias, imprimiram um impulso, desconhecido até então, ao comércio, à indústria, à navegação, e, por conseguinte, desenvolveram rapidamente o elemento revolucionário da sociedade feudal em decomposição” (Marx & Engels, s.d.: v. I, 22).

Trata-se, enfim, de conceito fundamental, retomado praticamente sem alterações décadas depois: “Hoje em dia, a supremacia industrial traz consigo a supremacia comercial. No período manufatureiro propriamente dito, é, ao contrário, a supremacia comercial que dá o predomínio industrial. Daí o papel predominante que o sistema colonial desempenhava então” (Marx, 1983: v. I, t. II, 288). A escravidão criou, para Max Weber, um grande número de rentistas, mas só em pequena escala contribuiu para desenvolver o processo industrial de exploração e a organização capitalista (Weber, 1974: 140). Já Marx define o colonialismo e a escravidão como os pilares do desenvolvimento capitalista, dentro de um longo processo de relações causais:

“A escravatura direta, bem como as máquinas e o crédito, etc., são o ponto de apoio da nossa industrialização atual. Sem a escravatura não teríamos algodão, sem algodão não teríamos a indústria moderna. Foi a escravatura que deu valor às colônias, foram as colônias que criaram o comércio mundial, foi o comércio mundial que constituiu a condição necessária da grande indústria mecânica” (Marx, 1974: 166).

O colonialismo tem como função fornecer matérias-primas para as sociedades capitalistas e, ao mesmo tempo, abrir mercados para seus produtos, sendo, portanto, fundamental para a própria sobrevivência do capitalismo. Isso porque o limite para qualquer inovação tecnológica, segundo Marx, seria o tamanho e volume de mercados dispostos a absorvê-la, e o capitalismo teria, para preservar sua própria sobrevivência, que criá-los para manter a sua própria capacidade de expansão, sem o qual ele estaria fadado ao desaparecimento. Esta é uma lei para a qual ele busca dar a maior ênfase: “Essa é a lei que lança constantemente a produção burguesa para fora de sua antiga via de comunicação e constrange o capital a intensificar sempre mais as forças de produção do trabalho” (Marx & Engels, s.d.: v. I, 78).

O capitalismo termina, pela própria necessidade de expansão indefinida que o caracteriza, por impor seus padrões sociais e econômicos a sociedades que, até então, viviam à sua margem, gerando um regime de opressão e exploração que Marx denuncia, mas, fazendo isto, o capitalismo outorga a essas sociedades, segundo ele, um sentido histórico que elas até então desconheciam; salva-as, contra a sua vontade, da estagnação na qual permaneciam imersas.

E um continente como a Ásia precisa, para Marx, ser salvo de si próprio, embora essa não seja uma tarefa que ele defina como prioritária, assim como o próprio estudo das regiões situadas fora da Europa Ocidental não conta, igualmente, entre suas prioridades. Ele proclama expressamente, assim, ver o estudo das colônias apenas como um meio para melhor compreender o contexto europeu, ao mesmo tempo que ressalta a necessidade imperiosa de estudá-las, como uma forma exatamente de melhor compreender tal contexto:

“Entretanto não nos ocupa aqui a situação das colônias. O que nos interessa é o segredo descoberto no Novo Mundo pela Economia Política do Velho Mundo e proclamado bem alto: o modo capitalista de produção e acumulação e, portanto, a propriedade privada capitalista exigem o aniquilamento da propriedade privada baseada no trabalho próprio, isto é, a expropriação do trabalhador” (Marx, 1983: v. I, t. II, 302).

As perspectivas de Marx e Weber sobre o Oriente partem, ambas, de uma constatação de ausências: ausência de propriedade privada, ausência de classes sociais, ausência de mudanças históricas nos meios de produção, no caso de Marx (Turner, 1997: 41). E ausência, no caso de Weber, de uma ética prática e de um modo de vida racional (Weber, 1987: 353), ou seja, de caminhos que levem à racionalização da vida econômica. A Ásia, portanto, caracteriza-se pelo que lhe é específico, mas Marx, assim como Weber, define-a em larga escala, também, pelo que, segundo ele, lá nunca existiu.

A definição da propriedade privada como característica fundamental das sociedades asiáticas seria, entretanto, segundo Quartim de Moraes, matizada por Marx a partir de estudos efetuados no final dos anos 50. Segundo Moraes:

“o poder central é proprietário eminente de todas as terras, assegura o funcionamento do sistema de irrigação e recolhe imposto, este constituindo o “preço” daquele. O exame minucioso da documentação disponível, notadamente a elaborada pela administração britânica, persuadiu-o, entretanto, que o uso efetivo da terra, sua “apropriação real”, se decidia no nível da aldeia camponesa” (Moraes, 1995: 49).

A relação proposta por Marx entre implantação de relações capitalistas e desenvolvimento econômico não é, como lembra Turner, linear. Pelo contrário, tal implantação pode servir, como o fez no caso da Irlanda, como entrave ao progresso, ao dar início a um processo de desindustrialização e subdesenvolvimento (Turner, 1989: 184). Mas o capitalismo permanece como o único sistema econômico capaz de gerar um efetivo desenvolvimento econômico que, no caso das sociedades asiáticas, deve ser necessariamente exógeno. Isto porque Marx aceita a tese da imobilidade asiática, compartilhando-a, como ainda acentua Turner, com os utilitaristas ingleses (Turner, 1989: 40); com Stuart Mill, por exemplo, quando este justifica a ação do imperialismo inglês:

“O país dominante tem de ser capaz de fazer pelos seus súditos tudo quanto faria uma série de monarcas absolutos, garantidos por força irresistível contra a precariedade de autoridade que acompanha os despotismos bárbaros, e habilitados pelo gênio próprio a anteciparem tudo quanto a experiência ensinou à nação mais civilizada” (Mill, 1983: 221).

De fato, o que essencialmente nunca existiu na Ásia, para Marx, foi o progresso histórico tal como vivenciado no Ocidente, o que leva Said a aproximar Marx e Engels, pensadores de oposição, dos “porta-vozes oficiais da França e Inglaterra”, a partir das fontes utilizadas em comum por todos: “Os dois campos políticos se baseavam em documentos coloniais, fosse o discurso totalmente codificado do orientalismo, por exemplo, ou a concepção de Hegel sobre a Índia e a África como estáticas” (Said, 1995: 219).

A concepção de Marx encontra suas raízes no conceito de despotismo desenvolvido por autores franceses como Montesquieu, quando este estuda, por exemplo, as “causas da imutabilidade da religião, dos costumes, das maneiras, das leis, nos países do Oriente” (Montesquieu, 1973: 211), atribuindo-as, primordialmente, a fatores climáticos, e gerando uma tipologia que encontraria largo curso. Estudando, assim, a obra de Iselin, autor contemporâneo a Montesquieu, Binoche identifica nela a criação de uma tripartição geográfica Oriente/Mediterrâneo/Norte à qual corresponderia uma tripartição política Despotismo/República/Monarquia (Binoche, 1994: 179): análise cujas raízes na obra de Montesquieu são evidentes.

Mas a concepção do continente asiático como estático em termos históricos deriva igualmente de Hegel, embora esta não possa ser considerada uma influência que tenha se mantido inalterada ao longo da obra de Marx, o que Sofri acentua. Teria sido determinante até 1853, mas “as opiniões de Marx graças a novas leituras e a reverses presenciados vinham, entretanto, desenvolvendo-se mais tarde em novas, mais originais direções” (Sofri, 1977: 26). E, de qualquer forma, é também à influência de Hegel que Morse atribui o descaso com o qual Marx trata a América Latina: “É possível que Marx tenha virado Hegel de ponta-cabeça, mas não o julgamento de Hegel acerca da condição amorfa e pré-histórica do Novo Mundo Ibérico” (Morse, 1995: 98).

É a série de textos escritos sobre a Índia, contudo, que representa um momento de clivagem na obra de Marx no que diz respeito a seus estudos sobre o colonialismo e as nações periféricas. Marx dá início, a partir de 1853, à sua colaboração para o *Daily Tribune*, jornal de Nova Iorque no qual ele atua como correspondente estrangeiro e publica uma série de artigos sobre a dominação inglesa na Índia, sendo que, antes desse período, as formações sociais pré-capitalistas e não europeias permaneceram praticamente ausentes de sua obra.

E os textos que ele escreveu sobre o domínio britânico na Índia e suas consequências são fundamentais em sua análise sobre o colonialismo e cruciais para compreendê-la. Tais textos tomam como eixos a análise da sociedade hindu anterior ao domínio britânico, os motivos e a dinâmica do domínio exercido pela Inglaterra e, finalmente, suas consequências para a Índia. A análise da sociedade hindu é eminentemente crítica, com o retrato feito por Marx da vida comunitária ali existente ressaltando seus aspectos negativos, seu isolamento e estagnação. Tais comunidades “restringiram o intelecto humano aos limites mais estreitos, convertendo-o num instrumento submisso da superstição, submetendo-o à escravidão de regras tradicionais e privando-o de toda grandeza e de toda iniciativa histórica” (Marx, s.d.: v. I, 47).

Se este é o panorama histórico destruído pela dominação inglesa, Marx situa-se, perante ela, em uma atitude que mescla repulsa e admiração, de forma que, em que pese reconhecer os estragos causados pela expansão capitalista na Índia, em trecho algum de sua análise ele deixa de considerá-la indispensável, a ponto de concluí-la com uma franca apologia das consequências desta expansão:

“O período burguês da história está chamado a assentar as bases materiais de um novo mundo: a desenvolver, de um lado, o intercâmbio universal, baseado na dependência mútua do gênero humano; e de outro, desenvolver as forças produtivas do homem e transformar a produção material num domínio científico sobre as forças da natureza” (Marx, s.d.: v. I, 297).

Delinea-se, aqui, um aspecto fundamental da teoria marxiana, e Engels é o primeiro a ressaltá-lo no pensamento de seu amigo: “Com a mesma nitidez com que destaca os lados maus da produção capitalista, Marx ressalta que essa formação social era necessária para desenvolver as forças produtivas sociais até um nível que torne possível um desenvolvimento igual e humanamente digno para todos os membros da sociedade” (Marx & Engels, s.d.: v. II, 31).

Said acentua as origens românticas que fundamentam os estudos de Marx sobre a dominação britânica na Índia e suas conseqüências. Segundo o autor, “a idéia de regenerar uma Ásia fundamentalmente sem vida é um trecho de puro orientalismo romântico, é claro, mas vinda do mesmo autor que não se esquecia do sofrimento humano envolvido, a declaração é surpreendente” (Said, 1990: 162). Efetivamente, mesmo em relação à Índia, nação sobre a qual suas pesquisas foram mais extensas, ele mantém-se preso à concepção predominante no século XVIII, que via as sociedades asiáticas como estando sob domínio de governos despóticos e centralizados, que falharam, contudo, por não terem acompanhado o desenvolvimento tecnológico, político e econômico europeu, deixando, como herança, apenas, a estagnação (Adas, 1989: 238).

As conseqüências da modernização imposta à Índia pelo domínio britânico podem ser avaliadas, por exemplo, no terreno da medicina:

“Ao provocar um desmonte das estruturas econômicas tradicionais e uma mistura de populações sem precedentes, além de transtornos ambientais, a modernização modifica de maneira significativa a ecologia patológica do subcontinente, expondo as massas indianas pobres e desfavorecidas a doenças importadas e locais, que passam a ter um alcance nacional” (Fourcade, 2004: 355).

Também um marxista contemporâneo como Miliband menciona a influência do colonialismo e da dominação capitalista externa exercida sobre os países periféricos em termos de deformação, e ressalta a importância de seu impacto para os próprios estudos marxistas a serem desenvolvidos: “Mas

isso também significa que o marxismo, a princípio elaborado num contexto burguês/capitalista e para ele, precisa, no mínimo, de ser adaptado às circunstâncias muito difíceis reunidas sob a noção de subdesenvolvimento” (Miliband, 1979: 33).

Marx, por sua vez, não se mantém alheio a tais efeitos perversos; apenas os considera o preço a ser pago. Ele não desconhece as consequências do domínio inglês, e lembra que, em matéria de violência, os ingleses são incomparáveis: “A pilhagem, a violência, o massacre - coisas severas e completamente abolidas em todos os outros exércitos - são privilégios venerados, direitos adquiridos do soldado britânico (Marx & Engels, 1979a: vol. II, 18). Ele ironiza, ainda, a indignação inglesa contra as atrocidades cometidas pela Prússia na guerra contra a França, em 1871: “Naturalmente, os ingleses fizeram o mesmo na Índia, na Jamaica, etc., mas os franceses não são chineses, nem hindus, nem negros, e um prussiano não é um sacrossanto inglês” (Marx, 1977b:281). E, em 1881, Marx define a dominação britânica na Índia, em carta a Danielson, como uma sangria até o exagero, que prepara, segundo ele, uma cooperação que reuniria hindus e muçulmanos (Marx & Engels, 1973: 193). Mas tais atrocidades são o lado negro de um processo indispensável do qual a Inglaterra surge como motor, e não deixa de ser enaltecida por isso. Quando comparada, por exemplo, à autocrática e subdesenvolvida Rússia, as preferências de Marx vão todas para a burguesa e industrial Inglaterra, e para a ação de sua burguesia, em comparação com a inação da autocracia czarista (Avineri, 1971: 169).

Quando as rebeliões ocorrem, ele, embora descreva as atrocidades cometidas pelos rebeldes, situa sua origem no próprio modo de agir do dominador: “Apesar de infame, a conduta dos cipaios é somente o reflexo, de uma forma concentrada, da própria conduta da Inglaterra na Índia, não apenas durante a época da fundação do seu Império Oriental, mas mesmo durante os últimos dez anos de domínio já estabilizado” (Marx & Engels, 1979a:vol. I, 185). O papel a ser desempenhado pelos próprios hindus no processo de desenvolvimento de sua nação não é, portanto, nulo aos olhos de Marx. Fosse assim, como lembra Callinicos, ele não teria apoiado a revolta de 1857 contra o Império Britânico, definindo-a como uma revolta nacional (Callinicos, 1995: 160).

E mesmo as relações comerciais entre a Inglaterra e sua colônia asiática podem, segundo Marx, ser fatores de crise para a metrópole, em um processo assim descrito por ele:

“A balança comercial entre Inglaterra e Índia pode parecer compensada ou revelar apenas oscilações fracas para um ou outro lado, mas assim que a crise surge na Inglaterra, observa-se que os artigos de algodão não vendidos estão armazenados na Índia (portanto não se transformaram de capital-mercadoria em capital-monetário – superprodução por esse lado) e que, por outro lado, na Inglaterra, não só existem estoques de produtos indianos, mas que grande parte dos estoques vendidos e consumidos nem sequer ainda foi paga” (Marx, 1983: v. II, 235-236).

E é preciso, ainda, fazer um adendo: o problema do colonialismo pensado como um processo de emancipação das nações subdesenvolvidas e sujeitas ao domínio ocidental, surgiu apenas a partir do final da Primeira Guerra e da eclosão da Revolução Soviética (Schlesinger, 1977: 19). Não havia sido delineado, portanto, na época de Marx, e não fazia parte do panorama de debates no qual suas idéias sobre o tema foram expostas. É preciso, portanto, situar adequadamente a análise histórica desenvolvida por ele.

O processo histórico é pensado por Marx em termos de estágios de desenvolvimento a partir dos quais “certos grupos populacionais desempenham o papel de uma vanguarda, passando frequentemente outra vez a ser grupos da retaguarda, enquanto outros estagnam nas fases inferiores ou médias, e só pelos vanguardistas são introduzidos numa dinâmica histórica mais intensa” (Fleischer, 1978: 87). Nesse processo, a expansão do capitalismo significa a mercantilização das relações sociais e dos produtos humanos, o que Marx define com precisão:

“O produto de trabalho é em todas as situações sociais objeto de uso, porém apenas uma época historicamente

determinada de desenvolvimento – a qual apresenta o trabalho despendido na produção de um objeto de uso como sua propriedade ‘objetiva’, isto é, como seu valor – transforma o produto de trabalho em mercadoria” (Marx, 1983: v. I, 63).

E significa, também, a ocidentalização das nações periféricas, entendidas, aqui, como periféricas, por não serem ocidentais. Por terem obtido a primazia no processo de desenvolvimento capitalista, os países da Europa Ocidental - Inglaterra à frente - tomam a primazia, igualmente, no processo de desenvolvimento histórico. E a história também torna-se universal pelas mãos destes países, que englobam, pela primeira, vez, todas as demais nações em um mesmo modo de produção. Marx exprime a essência desse processo na célebre frase incluída no prefácio à primeira edição de *O Capital*, quando afirma: “O país industrialmente mais desenvolvido mostra ao menos desenvolvido tão somente a imagem do próprio futuro” (Marx, 1983: v. I, 12).

O marxismo clássico, segundo Chirot, define o crescimento econômico e o progresso como a tendência natural que rege o desenvolvimento social, não problematizando, assim, o crescimento econômico e defendendo a eliminação de bloqueios institucionais referentes ao mesmo, que passam a ser vistos como perversões a serem eliminadas no âmbito da modernização (Chirot, 1985: 2). Relações sociais alheias ou hostis ao desenvolvimento capitalista foram vistas com considerável desprezo ou desinteresse pelos marxistas, que as consideraram - corretamente, aliás, se partirmos da perspectiva adotada pelo próprio Marx - como pouco mais que relíquias a serem abandonadas ou como entraves na luta pelo socialismo (Bardhan, 1989: 86), o que um estudioso do folclore como Florestan Fernandes reconhece ao contrastar seu objeto de estudo com suas convicções socialistas: “Se nós dependêssemos da dinâmica dos grupos de folk, nós nunca teríamos revoluções socialistas” (Fernandes, 1978: 109).

O que ocorre no continente asiático ocorre, ainda, em outros continentes, envolvendo outros atores na mesma dinâmica de opressão dos mais fortes, resistência infrutífera dos mais fracos e triunfo final do desenvolvimento

capitalista. Por exemplo, ocupando territórios mexicanos, argumenta Engels, “os enérgicos yankees, como ele os chama, formarão uma população e um comércio desenvolvidos, aumentarão a moeda em circulação e ampliarão o comércio mundial levando-o até o Pacífico Ocidental, que será, enfim, apresentado à civilização” (Engels, 1969: 1297).

Enfocando casos específicos a partir de um esquema universal, contudo, a teoria desenvolvida por Marx deixa de lado, com frequência, a possibilidade de ocorrência de situações históricas que configuram uma clara ruptura com tal esquema. Estudando, por exemplo, os efeitos da dominação inglesa sobre a agricultura irlandesa, Marx aponta a tendência desta seguir um padrão de desenvolvimento capitalista similar ao historicamente adotado na Inglaterra, ou seja, baseado na expropriação e na centralização.

Partindo de tal pressuposto, ele descreve, em artigo publicado em 1855, a revolução levada adiante pela Inglaterra em terras irlandesas: a substituição do sistema agrícola irlandês pelo inglês, a derrocada dos pequenos proprietários e sua substituição por uma agricultura baseada nos padrões do moderno capitalismo (Marx & Engels, 1979b: 102). Mas o que ocorreu, como descreve Hazelkorn, foi uma discrepância entre os cálculos de Marx e a realidade irlandesa no século XIX, tendo ocorrido uma significativa redução, ao longo do século, na velocidade do processo de concentração fundiária (Hazelkorn, 1981: 287-294).

Os países ocidentais possuem, igualmente, a primazia no desenvolvimento do processo revolucionário. A revolução proposta por Marx nunca foi pensada, efetivamente, a partir de países nos quais a burguesia demonstrasse ser incapaz de fazer sua própria revolução (Carr, 1970: 30), o que fica claro nas diferentes etapas de seu pensamento. Marx e Engels definem, por exemplo, no *Manifesto Comunista*, a revolução burguesa alemã como o prelúdio da revolução proletária (Marx & Engels, s.d.: v. I, 47).

Cabe ao proletariado ocidental e a mais ninguém levar adiante a revolução. Segundo Engels, “só esse proletariado criado pela grande indústria moderna, libertado de todas as cadeias tradicionais, inclusive das que o ligavam à terra, e concentrado nas grandes cidades, é capaz de realizar a grande revolução social que porá fim a toda exploração e toda dominação de classe” (Marx &

Engels, s.d.: v. II, 122). Por outro lado, o proletariado é filho da revolução burguesa, o que o faz lembrar em um texto no qual se discute a possibilidade da eclosão da revolução na Rússia, ser a burguesia “uma condição prévia, e tão necessária como o próprio proletariado para a revolução” (Marx & Engels, s.d.: v. II, 237). Aqui, e talvez seja até supérfluo lembrar, ele está polemizando, como sempre o fez, com um defensor dessa possibilidade.

Em sua correspondência com Kautsky, Engels expressa, segundo Andreucci, sua posição perante a questão: “O proletariado vigoroso *reorganizaria* a Europa e a América do Norte, que constituiriam um exemplo tão poderoso que levariam a reboque todos os países semicivilizados” (Andreucci, 1984: 256). Mas se o proletariado ocidental é o único capaz de levar adiante a revolução, ele não pode, contudo, como lembra Engels em carta a Kautsky datada de 1882, impô-la a outros povos: “Uma coisa é certa: o proletariado vitorioso não pode impor à força qualquer espécie de prosperidade a qualquer nação estrangeira, sem por em risco a sua própria vitória ao fazê-lo” (Marx & Engels, 1979: vol. II, 216).

Mesmo o campesinato europeu é visto com desconfiança quando se trata de definir a quem cabe a tarefa de levar adiante o processo revolucionário, com a revolução de 1848 marcando uma clivagem na maneira como Marx vê o papel político por ele desempenhado. Cria-se, a partir daí, uma má vontade do autor em relação a essa classe social, e má vontade esta que ele jamais deixaria de lado. Os camponeses são vistos ora como um setor inconsciente em relação a seus próprios interesses e em relação à dinâmica social da qual ele faz parte, ora como uma camada social pura e simplesmente reacionária, ora como ambas as coisas.

Por outro lado, ao associar-se à opressão exercida sobre outros povos por sua própria classe dominante ou, pelo menos, ao não marcar sua distância em relação a tal dominação, a classe operária dos povos desenvolvidos compromete sua própria causa e seu próprio futuro. E tal comprometimento parece iminente ou, pelo menos é o que é possível supor, a partir da desiludida descrição que Engels, na já mencionada carta a Kautsky, faz do comportamento do operário inglês: “Sabe que aqui não existe um partido operário: há apenas conservadores e liberais-radicais, e os operários partilham alegremente no

festim do monopólio da Inglaterra no mercado mundial e nas colônias” (Marx & Engels, 1979: vol. II, 215). E é, também, o que Marx sublinha em carta a Kugelmann, datada de 1869, ao referir-se às relações entre Inglaterra e Irlanda:

“Tornei-me mais e mais convencido - e o único problema é levar essa convicção ao seio da classe operária inglesa -, de que esta não poderá jamais fazer qualquer coisa de decisivo aqui na Inglaterra enquanto não separar do modo mais definido sua política em relação à Irlanda da política das classes dominantes, enquanto ela não apenas não fizer causa comum com a Irlanda, como ainda tomar efetivamente a iniciativa dissolvendo a União estabelecida em 1801 e substituindo-a por uma relação federal livre” (Marx, 1977b: 254).

De forma coerente, enfim, com a perspectiva sempre adotada, a atenção de Engels, em termos de política internacional, concentrou-se, nos últimos anos de sua vida, no âmbito do movimento operário e, nele, seu foco voltou-se para os grandes países ocidentais, com os movimentos operários dos demais países europeus merecendo pouca atenção e os movimentos dos países coloniais sendo vistos como irrelevantes (Hobsbawm, 1979: 339).

O papel irrelevante conferido por Marx e Engels a outros setores sociais que não o proletariado europeu no processo de transformação do capitalismo levou, finalmente, diversos autores a questionarem a via revolucionária por eles proposta. Assim é que, ressaltando as insuficiências do marxismo, Kanth busca defini-lo, ou seja, pensar sua relevância nos dias de hoje, situando-o como um guia útil para a análise, mas não como um programa exequível para qualquer mudança social emancipadora (Kanth, 1997: 137). Mas a questão que se coloca a partir de tal premissa é: se tal definição fosse posta em prática, o que restaria de válido na teoria de um autor que proclamou ser mais importante transformar o mundo que apenas compreendê-lo, aos olhos dele próprio? Provavelmente, muito pouco, já que o essencial seria perdido. Ao concentrar suas esperanças em uma classe social geograficamente delimitada que claramente não as cumpriu a partir da perspectiva criada por ele próprio,

Marx terminou por criar uma teoria revolucionária órfã de quem pudesse concretizá-la.

III

A análise do colonialismo conecta-se, na teoria marxiana, com a análise do nacionalismo, por serem, ambas, situações e movimentos que se desenvolvem fora da Europa e possuem sua origem na expansão e dominação européias, sendo os nacionalismos estruturados como movimentos políticos que se voltam precisamente contra tal dominação.

A maneira como Marx e Engels encaram a questão das nacionalidades busca ser neutra em termos valorativos. Se o apoio à luta pela autodeterminação de um povo pode ser necessário enquanto tal luta demonstra ser útil dentro do processo revolucionário, o apoio à repressão exercida pela nação dominante sobre um povo engajado nesta mesma luta não pode, igualmente, ser descartado, a partir do momento em que tal luta surja, na perspectiva marxiana, como antirevolucionária.

O pressuposto de Marx e Engels em suas análises do surgimento do nacionalismo é: o direito à nacionalidade deriva do desenvolvimento da economia nacional, não da existência de tradições ou culturas em comum, de questões geográficas ou de laços de sangue. Pequenas nações não teriam, portanto, direito a formarem um Estado (Berdhal, 1972: 74). E ainda, nações economicamente atrasadas não teriam direito a constituir-se enquanto tais. Dessa forma, referindo-se às lutas pela autodeterminação empreendidas por boêmios e dálmatas, entre outros povos eslavos, Marx e Engels ironizam-nas, afirmando visarem elas ao restabelecimento de um *status quo* anterior ao “Ano Domini 800”. E profetizam o futuro a elas reservado: a consumação de seu processo de dissolução e sua conseqüente absorção por vizinhos mais poderosos (Marx & Engels, 1972: 200).

E da mesma forma, ainda, qualquer forma de nacionalismo judaico é condenado por Marx, que afirma, em sua crítica a tal nacionalismo, os limites da emancipação estatal: “O limite da emancipação política manifesta-se

imediatamente no fato de que o Estado pode livrar-se de um limite sem que o homem dele se liberte realmente, no fato de que o Estado pode ser um Estado livre sem que o homem seja um homem livre” (Marx, 1991: 23). Foi uma postura, ainda, aceita sem contestações efetivas no interior do marxismo, segundo Poliakov, que afirma: “Consideradas clericais e burguesas, a cultura e a religião judaicas pareciam, a todos os marxistas das primeiras gerações, destinadas a um próximo desaparecimento” (Poliakov, 1988: 14).

O princípio da autodeterminação não era, portanto, um princípio válido em si; era um meio, antes que um fim. O fim era a revolução e os diferentes nacionalismos permaneciam válidos enquanto demonstrassem sua utilidade no processo que levaria a ela. Marx, porém, não se manteve alheio à luta dos povos pela autodeterminação e prestou apoio à diferentes nações em sua luta contra os opressores.

Mas pelo fato de a autodeterminação dos povos nunca ter sido vista por ele como um fim em si, tal apoio terminou tornando-se mutável e oscilante. Ele recuou, assim, de seu apoio inicial à formação de uma nação polonesa, restringindo-a a uma pequena parte do território inicialmente pretendido, enquanto Engels definiu os tchecos como nada mais que uma nação moribunda (Weil, 1961: 314). Rosa Luxemburgo, que sempre negou o caráter incondicional do direito dos povos à autodeterminação, ressaltava, já, a flexibilidade das posições adotadas por Marx:

“Não há dúvida alguma de que, do ponto de vista do ‘direito dos povos à autodeterminação’, os checos podiam pretender o mesmo apoio, por parte dos democratas e dos socialistas europeus, que os poloneses. Contudo, Marx sem levar em conta essa letra morta, fulminou em suas análises os checos de seu tempo, conjuntamente com suas exigências de libertação, considerando-as como uma complicação prejudicial para a situação revolucionária” (Luxemburgo, 1988: 21).

Já Connor salienta ter Marx considerado o nacionalismo apenas um instrumento da burguesia para transformar seus interesses de classe em interesses de toda a sociedade (Connor, 1984: 7), mas sua análise do fenômeno não implica em sua condenação sumária, como tal observação faz parecer.

Mesmo em relação à Internacional, Marx reconhece o direito de representação das nações oprimidas no seio da organização, tanto que, referindo-se à eventual entrada da Irlanda como seu membro, ele sublinha as condições dentro das quais tal fato deveria ocorrer: com os mesmos direitos que os representantes da nação dominante e sob um protesto contra a dominação exercida (Marx & Engels, 1979b: 323). Referindo-se ainda, em carta datada de 1858, aos movimentos nacionalistas eslavos e definindo-os como excepcionalmente grandes, Marx lembra que, apesar de contrarrevolucionários, eles serviriam como fermento (Marx & Engels, 1973: 103).

A análise do nacionalismo presente na teoria marxiana foi, finalmente, um dos aspectos dessa teoria que se revelaram mais passíveis de críticas. Kolakowski, por exemplo, acentua as deficiências presentes nos textos de Marx no que se refere ao tópico em questão: “Não existe nada nos escritos de Marx e Engels, que se possa chamar de uma teoria do fenômeno nacional; não se encontra nenhuma explicação sobre a maneira de abordar teoricamente a divisão étnica da humanidade, quando comparada com a divisão de classe” (Kolakowski, 1985: 34). E também Giddens ressalta a pouca relevância da interpretação existente nos escritos de Marx sobre a origem e desenvolvimento dos nacionalismos; uma crítica, segundo ele, da qual nem o mais ortodoxo dos marxistas discordaria (Giddens, 1995: 11). Marx, enfim, não criou uma teoria do nacionalismo, segundo Guibernau, por preocupar-se primordialmente com o estudo da economia, por ver no fim dos Estados um objetivo a longo prazo, enquanto os diversos nacionalismos propunham precisamente a criação de Estados nacionais, e por ver no proletariado uma entidade que transcenderia as diversas identidades nacionais que os movimentos nacionalistas empenhavam-se em criar. (Guibernau, 1997: 27).

IV

Como articular, concluindo, as análises presentes na teoria marxiana acerca das sociedades arcaicas, do colonialismo e do nacionalismo? Elas conectam-se a partir da perspectiva eurocêntrica que as une, perspectiva que impediu seu formulador, muitas vezes, de compreender e dar relevância às

especificidades das nações e movimentos sociais por ele estudados. Mas perspectiva que, por outro lado, permitiu a ele detectar e analisar com admirável pioneirismo e acuidade aspectos do processo contemporâneo de ocidentalização e globalização, com todas as promessas, misérias e opressões nele contidos.

Abstract: The analysis developed by Marx concerning the archaic societies, of the colonialism and the nationalism will be studied from its specific characteristics, but, of form also related, with the objective to delineate its estimated in common: the inexorable, overwhelming and liberating character at the same time for process of expansion of the capitalism.

Keywords: Colonialism, Nacionalism and Capitalism.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAS, Michael. *Machine as the measure of men: science, technology and ideologies of western dominance*. New York: Cornell University, 1989.

ANDREUCCI, Franco. “A questão colonial e o imperialismo” In: HOBSBAWM, Eric J. (Org.). *História do marxismo, vol. IV: o marxismo na época da Segunda Internacional (3ª parte)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

ANTONIADIS-BIBICOU, Helène. “Byzantium and the Asiatic mode of production” In: *Economy and Societ*, vol. 6, n. 4. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.

ASHWORTH, John. *Slavery, capitalism, and politics in the antebellum Republic. Volume 1: commerce and compromise, 1820-1850*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995

AVINERI, Shlomo. *The social and political thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

- BARDHAN, Pranab. “Las ideas marxistas en la teoría económica del desarrollo: una evaluación” In: ROEMER, John E. (Org.). *El marxismo: una perspectiva analítica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- BERDHAL, Robert M. “New thoughts on german nationalism” In: *American Historical Review*, v.77, n.1. New York: Oxford University Press, 1972.
- BINOCHE, Bertrand. *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*. Paris: PUF, 1994.
- CALLINICOS, Alex. *Theories and narratives: reflection on the philosophy of history*. Durnham: Duke University Press, 1995.
- CARR, E.H.. *Estudios sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 1970.
- CHIROT, Daniel. “Causes and consequences of backwardness” In: CHIROT, Daniel (Org.). *The origins of backwardness in Eastern Europe: economics and politics from the Middle Age until early Twentieth Century*. Berkeley: Berkeley University Press, 1985.
- CLASTRES, Pierre. “Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas” In: CLASTRES, Pierre et al. *Guerra, religião, poder*. Lisboa: Edições 70, 1977.
- CONNOR, Walker. *The national question in marxist-leninist theory*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- ENGELS, Friedrich. “Le panslavisme démocratique ” In: *Économie et Société*, t. III, n.7. Paris: Droz, 1969.
- FERNANDES, Florestan. *A condição de sociólogo*. São Paulo: HUCITEC, 1978.
- FIRTH, Raymond. “El antropólogo escéptico? La antropología social y la perspectiva marxista de la sociedad” In: BLOCH, Maurice (Org.). *Análisis marxistas y antropología social*. Madrid: Anagrama, 1977.
- FLEISCHER, Helmut. *Concepção marxista da história*. Lisboa, Edições 70: 1978.
- FOURCADE, Marie. “Os britânicos na Índia (1858-1947) ou o reinado do ‘cinicamente correto’”. In: FERRO, Marc (Org.). *O livro negro do colonialismo*. São Paulo: Ediouro, 2004.

- FOSTER, John Bellamy. *A ecologia de Marx: materialismo e natureza*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- GANDY, A. Ross. *Marx e a história: da sociedade primitiva ao futuro comunista*. Rio de Janeiro, Zahar: 1980.
- GEERTZ, Clifford. *Neegara: o Estado teatro no século XIX*. Rio de Janeiro/ Lisboa: Bertrand Brasil/DIFEL, 1991.
- GIDDENS, Anthony. *A contemporary critique of historical materialism*. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- GODELIER, Maurice. *Horizontes da antropologia*. Lisboa, Edições 70: 1977.
- GUIBERNAU, Montserrat. *Nacionalismos: o Estado nacional e o nacionalismo do século XX*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar: 1997.
- HARRIS, Marvin. *El desarrollo de la teoría antropológica*. Historia de las teorías de la cultura. Mexico: Siglo Veintiuno, 1993.
- HAZELKORN, Ellen. “Some problems with Marx’s theory of capitalist penetration into agriculture: the case of Ireland” In: *Economy and Society*, v.10, n.3. London: Routledge & Kegan Paul, 1981.
- HOBSBAWM, Eric. “Aspectos políticos da transição do capitalismo ao socialismo” In: HOBSBAWM, Eric (Org.). *História do marxismo. Vol. I*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- HOBSBAWM, Eric. *Sobre História*. São Paulo, Companhia das Letras: 1998.
- KANTH, Rajani Kanne Palli. *Breaking with the enlightenment: the twilight of history and the rediscovery of utopia*. New Jersey: Humanities Press, 1997.
- KOLAKOWSKI, Leszek. *O espírito revolucionário*. Marxismo, utopia e antiutopia. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- KUPER, Adam. *The invention of primitive society: transformations of an illusion*. London: Routledge, 1988.
- LACLAU, Ernest. *Politics and ideology in marxist theory*. London: Verso, 1987.

- LEGROS, Dominique. "Chance, necessity, and mode of production: a marxist critique of cultural evolution" In: *American Anthropologist*, v.79, n.1. Washington: American Anthropological association, 1977.
- LLOBERA, Joseph. "Techno-economic determinism and the work of Marx on pre capitalist societies" In: *Man*, v.14, n.2. London: Royal Anthropologist Institute, 1979.
- LUXEMBURGO, Rosa. *A questão nacional e a autonomia*. Belo Horizonte: Oficina das Letras, 1988.
- MARIUTTI, Eduardo Barros. *Balanço do debate: a transição do feudalismo ao capitalismo*. São Paulo: HUCITEC, 2004.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, s.d.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Materiales para la historia de América Latina*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, 1972.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Correspondencia*. Buenos Aires: Editorial Cartago, 1973.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Sobre o colonialismo*. Lisboa: Estampa, 1979a.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Imperio y colonia: escritos sobre Irlanda*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, 1979b.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo/Lisboa: Martins Fontes/Presença, 1980.
- MARX, Karl. *Grundrisse: foundations of the critique of political economy*. New York: Vintage Books, 1973.
- MARX, Karl. *Miséria da filosofia*. Lisboa: Publicações Escorpião, 1974.
- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 1977a.
- MARX, Karl. *O Dezoito Brumário e cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977b.

- MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MARX, Karl. *A questão judaica*. São Paulo: Moraes, 1991.
- MELOTTI, Umberto. *Marx y el tercer mundo*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.
- MÉSZAROS, István. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. São Paulo/Campinas: Boitempo, Editora da UNICAMP, 2002.
- MILIBAND, Ralph. *Marxismo e política*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- MILL, John Stuart. *O governo representativo*. São Paulo: IBRASA, 1983.
- MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- MORAES, João Quartim de. “A ‘diferença oriental’ de Voltaire a Marx” In: *Idéias*, Ano 2, n. 2. Campinas: UNICAMP, 1995.
- MORSE, Richard M. *O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- MURRA, John V. *La organización económica del estado inca*. México: Siglo Veintiuno, 1983.
- NEGT, Oskar. “O marxismo e a teoria da revolução no último Engels” In: HOBSBAWM, Eric J. (Org). *História do marxismo, vol. II: o marxismo na época da Segunda Internacional (1ª parte)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- PARKER, R. S. “Economic before politics - a colonial phantasy” In: *The Australian Journal of Politics and History*, v. XVII, n.2. St. Lucia: University of Queensland Press, 1971.
- PLEKHANOV, G. *Unaddressed letters. Arts and social life*. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1957.
- POLIAKOV, Leon. *Do anti-sionismo ao anti-semitismo*. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

- SAYER, Derek. *Capitalism & modernity: an excursus on Marx and Weber*. London and New York: Routledge, 1991.
- SCHLESINGER, Rudolf. *La Internacional Comunista y el problema colonial*. México: Siglo Veintiuno, 1977.
- SHAW, William H. *Marx's theory of history*. Stanford: Stanford University Press, 1978.
- SOFRI, Gianni. *O modo de produção asiático: história de uma controvérsia marxista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- STUCHEVSKI, S. & VASÍLIEV, L. “Três modelos do aparecimento e da evolução das sociedades pré-capitalistas” In: GEBRAN, Philomena (Org). *Conceito de modo de produção*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- TERRAY, Emmanuel. *O marxismo diante das sociedades primitivas*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- TRAGTENBERG, Maurício. *Burocracia e ideologia*. São Paulo: Ática, 1980.
- WALECKI, Andrzej. *Socialismo russo e populismo*. In: HOBBSAWM, Eric J. (Org). *História do marxismo, vol. III: o marxismo na época da Segunda Internacional (2ª parte)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- WEIL, George. *La Europa del siglo XIX y la idea de nacionalidad*. Mexico: UTHEA, 1961
- THORNER, Daniel. *Marx et l'Inde: le mode de production asiatique*. In: *Annales*, 24ª- num.2. Paris: Armand Colin, 1969.
- TURNER, Bryan S. *Capitalismo y clases en el Medio Oriente: teorías del cambio social y desarrollo economico*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1989.
- TURNER, Bryan S. *Orientalism, postmodernism & globalism*. London: Routledge, 1997.
- WEBER, Max. *História geral da economia*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- WEBER, Max. *Sociologia de la religión II*. Madrid: Taurus Ediciones, 1987.
- WHITE, Hayden. *Meta-História: a imaginação histórica do século XIX*. São Paulo: EDUSP, 1992.
- ZAGARELL, Allen. “Trade, women, class, and society in Ancient western Asia” In: *Current Anthropolgy*, vol. 27, n.6. Chicago: Chicago University Press, 1986.

MARXISMO E RELAÇÕES INTERNACIONAIS: DUAS ABORDAGENS (HARDT/ NEGRI E COX)

*Daniel Simões Oliveira**

RESUMO: O artigo propõe-se a discutir a influência do pensamento marxista nas chamadas “Relações Internacionais” através da análise das propostas de entendimento acerca dos conceitos de “Império” e “Imperialismo” na obra de Michael Hardt e Antonio Negri em contraposição à obra de Robert Cox. A discussão referente ao tema do “imperialismo” e do “Império” será também responsável por trazer à tona a polêmica pertinente ao papel desempenhado pelos Estados no mundo contemporâneo, apresentado de forma distinta nas duas obras estudadas.

PALAVRAS-CHAVE: Ordem Mundial, Relações Internacionais, Marxismo, Imperialismo, Império

APRESENTAÇÃO

O presente artigo tem por objetivo discutir a influência do pensamento marxista na teoria das chamadas “relações internacionais” a partir das propostas encontradas no trabalho de Robert Cox e da dupla Michael Hardt/Antonio Negri. A primeira delas, é um artigo escrito por Robert Cox, “Social Forces, States and World Orders”, fonte de um consistente resgate do materialismo histórico baseado principalmente na obra do italiano Antonio Gramsci. O autor dialoga explicitamente com a chamada teoria Neorealista, tecendo uma crítica não só aos procedimentos por esta adotados, mas principalmente a

* Mestrando em Relações Internacionais (Programa San Tiago Dantas – Unicamp, Unesp e PUC-SP). Rua Aristides Lobo, 151, Cidade Universitária, Campinas – SP, F. (19) 3287-0475.

seus pressupostos fundamentais. O artigo de Cox também apresenta importante esforço no sentido de sistematizar conceitos para compreender as relações internacionais a partir de uma perspectiva ampla, compromissada com a superação de uma teoria direcionada apenas à resolução pontual de problemas, no sentido de contribuir para a construção de uma teoria crítica da história¹.

A outra proposta analisada, “O Império” de Michael Hardt e Antonio Negri, é, por sua vez, uma ambiciosa tentativa de renovar a teoria marxista e atualizá-la no contexto da sociedade contemporânea entendida pelos autores como “pós-moderna”. “Império” aparenta em diversos momentos uma continuidade com a tradição marxista, mas o destaque, ao longo da obra, são as tentativas mal sucedidas de superar o marxismo clássico e atirar ao passado algumas de suas concepções fundamentais, como no caso da teoria do Imperialismo (a centralidade dos Estados na teoria de relações internacionais será um dos aspectos duramente criticados ao longo da obra).

Apesar das consideráveis diferenças entre as obras em questão, é possível traçar algumas linhas de convergência entre estas, na medida em que partem da influência comum do pensamento marxista sobre sua formulação. Primeiro, é necessário observar que, seguindo a perspectiva marxiana, ambos os autores tomam suas obras na perspectiva crítica, uma vez que exaltam a realidade como conflito e vislumbram a possibilidade e necessidade de sua superação. Tanto Hardt e Negri, quanto Cox apresentam, nesse sentido, uma perspectiva de transcendência da ordem vigente. Embora o façam de forma bastante distinta, essa posição otimista acerca da história é um importante fio condutor que nos permite evidenciar o papel crucial exercido pela teoria de Marx sobre os autores em questão.

Um segundo ponto de convergência, e que será tomado como central neste artigo, é a elaboração de uma teoria de relações internacionais baseada na concepção de “Império”. Ambos concebem as relações internacionais na contemporaneidade como resultado de uma estrutura derivada do capitalismo mundializado, uma estrutura que esta acima dos estados nacionais, sem

¹ Assumimos as obras de Marx como a influência fundamental da obra de Hardt e Negri e Robert Cox. Em Hardt e Negri, Marx aparece como ponto de partida e de confronto para a elaboração de um novo modelo teórico. Em Cox, Marx, e posteriormente Gramsci, fornecem o arcabouço analítico responsável pela leitura apresentada fornecida pelo autor.

necessariamente aboli-los e que tem nas organizações supranacionais um de seus principais representantes formais. Apesar das semelhanças, os dois autores apresentam algumas visões bastante divergentes sobre o “Império”, principalmente no que tange a sua condição de ruptura ou continuidade em relação ao Imperialismo clássico e as possibilidades de transformação que a situação imperial encerra.

As principais contribuições originadas no âmbito do marxismo ao tema das Relações Internacionais e o confronto de idéias ao redor da concepção de Império no artigo de Cox e no livro de Hardt e Negri serão, nesse sentido, os principais objetivos do presente trabalho. Finalmente, o ponto de convergência fundamental entre as duas obras estudadas é sua busca por aplicar, cada qual a seu modo, o materialismo histórico fonte de uma análise consistente e condizente com a realidade.

TRADIÇÃO MARXISTA E RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Dentre os autores clássicos, diversas concepções referentes à temática das Relações Internacionais foram constituídas, ainda que só tenham ganhado evidência teórica com a introdução da temática do imperialismo por Rosa Luxemburgo e Lênin.

Marx tratou da questão das relações internacionais, por exemplo, em “*O Manifesto Comunista*” onde apontava a Inglaterra como centro da economia mundial e espaço irradiador do modo-de-produção capitalista. Desse modo, analisava a emergência das forças do capitalismo (baseadas nas relações de trabalho assalariadas) como um processo de claras tendências expansionistas e que acabaria por se estender em escala mundial, difundindo tanto sua base técnica como suas formas políticas. Atentava também para a importância da corrida colonial no próprio desenvolvimento capitalista, além de explicitar uma divisão internacional do trabalho baseada na complementaridade exercida pelas colônias às economias centrais. Seu objeto, no entanto, foi preferencialmente a análise da coerência interna do modo-de-produção, principalmente em “*O Capital*”. Marx tratou, na maioria das vezes, de forma pouco explícita do tema do Imperialismo. No entanto, uma menção interessante às

questões internacionais pode ser encontrada, por exemplo, em um pequeno artigo de Marx para a “Gazeta Renana” em 1850, denominado “Deslocamento do Centro de Gravidade Mundial”, onde defende a idéia de que a economia dos EUA superou as potências européias e tende a transferir o núcleo econômico (O “centro de gravidade” nas palavras de Marx) para o Pacífico, numa previsão bastante razoável da obsolescência das potências européias em relação ao avanço liberal nos EUA.

É principalmente com Lênin, no entanto, que podemos falar em um tratamento explícito da questão da teoria internacional. Em seu famoso ensaio popular, “Imperialismo, Fase Superior do Capitalismo”, Lênin discute as principais características de um momento em que o desenvolvimento das relações capitalistas atinge a condição dominante (não exclusiva) em uma escala global e instala em todo planeta uma relação vertical em que Estados aparecem em posição central ou periférica sendo hierarquicamente dispostos em função de seu poderio militar e econômico (Lênin, 1979). A centralidade no Sistema Internacional de Estados é dada em função de uma tendência à concentração do capital nas mãos dos grupos financeiros, normalmente sediados nas grandes potências. É também a partir das grandes potências que são lançados os processos de “exportação do Capital” (Lenin, 1979: 621) e que levam à superação da fórmula clássica colonialista de mera exportação de mercadorias. Chega inclusive em falar na “partilha do mundo entre associações capitalistas” (Idem: 625). Em síntese, a noção de que a produção capitalista se encontra cada vez mais difundida em escala global e favorece a um grupo restrito de países que ocupa posição central no tabuleiro Imperialista.

Outro importante teórico a tratar da questão é Antonio Gramsci (2002), preocupado com as relações entre o intra-nacional e o extra-nacional e observando a composição hierárquica de Estados que, segundo ele, se baseia em três medidas de força (extensão do território, forças econômicas e forças militares). É também em Gramsci que aparece uma noção muito utilizada nas relações internacionais: A idéia de que um Estado pode se colocar em situação de superioridade incontestável em relação aos outros, constituindo uma situação de hegemonia. É a partir deste pressuposto gramsciano e levando em conta as proposições da teoria do Imperialismo clássico que Robert Cox buscará tecer sua contribuição. Antes, entretanto, nos deteremos na proposição de Hardt e Negri e nas polêmicas por eles levantadas.

OS LIMITES DO IMPÉRIO

O livro de M. Hardt e A. Negri, lançado em 2000 foi um dos mais recentes trabalhos a chamar a atenção do mundo acadêmico relacionado não só às Relações Internacionais, mas aos diversos campos das Ciências Sociais. Composto por um enorme volume de teorias acerca da ordem mundial contemporânea busca, na concepção de seus autores, uma atualização do pensamento marxista, tendo por base, principalmente, a noção de que sociedade atual superou a etapa moderna da história e vive hoje em uma “sociedade pós-moderna” (Hardt & Negri, 2001: 13).

A tese central contida em “O Império” é a de que vivemos hoje em uma ordem mundial diferente daquela encontrada no sistema imperialista, onde a expansão do capitalismo ganhava contornos claramente nacionais e a figura estatal tornava-se peça chave desse processo expansivo. Da mesma forma, a distribuição de poder não se assentaria mais na concentração do Capital nas mãos de um grupo cada vez mais restrito de empresas nem tampouco nas chamadas velhas potências Imperialistas (como pronunciara o ensaio de Lênin). Essa é uma das idéias que acompanham o desenrolar do raciocínio dos autores de “O Império” desde o primeiro capítulo, intitulado “Ordem Mundial”, no qual os mesmos descartam, logo de antemão, a concepção de que a atual ordem mundial seria “ditada por uma única potência e um centro de racionalidade transcendente para as forças globais (...) algo como uma teoria conspiratória da globalização” (Hardt & Negri, 2001: 21). Logo de início, temos também a recusa de uma concepção liberal de globalização, esta entendida como um produto espontâneo do “concerto harmonioso das forças do mercado Global”.

A atual Ordem Mundial, conforme Hardt e Negri (2001: 14) seria, portanto, uma organização, dentro do capitalismo, radicalmente diferente das configurações que a precederam. A idéia é que o Império não se confunde com Estados Nacionais, Organizações Supranacionais, nem tampouco empresas multinacionais, mas sim de que ele representa uma ordem resultante da globalização da economia Capitalista, uma ordem não oriunda da imposição de uma ou de várias potências Imperialistas, mas da consolidação do capitalismo como um modo-de-produção mundial. Nesse sentido, a ordem

do Império seria uma configuração de poder convenientemente capitalista, um novo paradigma, representado pela constituição de uma ordem jurídica e ética funcional aos imperativos da acumulação capitalista (Idem: 28). Com essa linha de argumentação, deixam claro sua intenção em recusar a concepção Hobbesiana de que a ordem mundial adviria de um “acordo contratual fundado na convergência de Estados” (Idem: 25), além da ordem compreendida por Locke, resultado da emergência de forças centrífugas ao funcionamento globalizado do planeta, ou contra-racionalidades, responsáveis pelo fortalecimento dos Estados-Nacionais. Pelo contrário, uma das idéias que permeia a totalidade da obra é a noção de que os Estados estariam enfraquecidos perante a ordem global e já não responderiam como agentes centrais no processo de acumulação capitalista.

Apesar do caráter eminentemente global de funcionamento do capitalismo ter sido percebido por inúmeros estudiosos do capitalismo, dentre eles o próprio Karl Marx, os autores da teoria do Império argumentam que não é mais possível comparar a atual ordem mundial com a ordem descrita no Imperialismo clássico (conforme a proposta de Lênin). Afirmam, que, apesar do fato do caráter global do capitalismo já estar embutido em seus primórdios, sua forma pretérita difere radicalmente do atual capitalismo mundializado. A atual Ordem global seria, segundo os autores, caracterizada por alguns processos de acumulação advindos das tenras eras do capitalismo, mas sua definição atual apresentaria uma ruptura radical com os padrões políticos do capitalismo original. O Império seria o resultado de um novo paradigma de poder, assentado em uma ordem hierárquica “invisível”, pairando acima dos Estados e Organizações transnacionais sem com estes se confundir, uma ordem que é, a um só tempo, “sistema e hierarquia”, “Governança sem Governo” (Idem: 31).

A constituição e a consolidação desse “Império” assentar-se-ia sobre um novo paradigma de poder, num conceito que os autores emprestam de Michel Foucault, a noção de que viveríamos hoje a “Sociedade do Controle”, um paradigma de poder diferente daquele encontrado na era do capitalismo industrial, a chamada “Sociedade Disciplinar”. A sociedade disciplinar, conforme explicam os próprios autores, seria caracterizada pelos grandes

meios disciplinares em massa, como presídios, escolas e hospitais psiquiátricos. A sociedade atual ou “sociedade do controle”, por sua vez, fundamentar-se-ia na imposição de uma ordem de poder não mais apoiada nos meios disciplinares massivos, mas na capacidade difusa de exercício poder, representada principalmente pelas tecnologias de informação. Nesse sentido, e na esfera Foucaultiana de pensamento, o poder surgiria como um resultado da ação sobre os corpos e sobre a consciência dos indivíduos. Ficam aqui evidentes os traços do método proposto por Foucault, chamado “genealogia do poder”, que compreende as relações de poder como parte constitutiva mais profunda das sociedades, capazes, inclusive, de transcender os meios à disposição das forças produtivas e o arranjo das relações de produção.

Partindo destas considerações Hardt e Negri buscam mostrar os fundamentos da existência do Império. Não é através da força, como garantiam seu poder as instituições modernas (na sociedade disciplinar), mas através da capacidade de constituir uma ordem ética própria, que se apresenta sempre como única, permanente, necessária e eterna, e se assenta no domínio da subjetividade e dos corpos, ou seja, na “multifocalidade” do poder. A partir desta ordem o Império se firma como uma máquina capaz de criar valores e de impor-se como ordem necessariamente verdadeira. Assim, utiliza-se minimamente da força, e mesmo quando o faz, é sempre a serviço da paz. O Império seria, nesse sentido, conformado muito mais pela sua capacidade de apresentar-se como um consenso, do que pela sua capacidade de utilizar a força. Essa proposta, aparentemente inovadora de compreensão da ordem mundial, é curiosamente, deveras semelhante a uma perspectiva bastante conhecida na tradição marxista: A proposta de Antonio Gramsci, que considera o poder como decorrência do duplo caráter do “centauro”, a capacidade de consenso complementada pelo eventual uso da força, sempre legitimada em favor da ordem. De qualquer forma, Hardt e Negri insistem na novidade do fenômeno do consenso como aspecto central do poder, da mesma forma que apontam as relações de poder como o cerne da análise social crítica. Desta forma, rompem, a nosso ver e ainda que de forma não declarada, com uma ampla tradição do marxismo científico, arraigada na concepção de que as relações de produção seriam o elemento crucial na estruturação das sociedades, e que destas relações adviriam as distintas manifestações de poder.

Ainda em torno do chamado paradigma das “relações de poder”, Hardt e Negri aprofundam suas considerações de forma bastante peculiar, e no mínimo polêmica. O poder do Império, advindo da sua capacidade de constituir uma ordem ética, uma subjetividade global, capaz de ordenar os corpos e as mentes dos indivíduos, é, conforme os autores, o fenômeno capaz de decretar o “fim do caráter nacional dos valores” (Idem: 36) e conseqüentemente o fim do Estado Nacional como agente fundamental do Sistema Internacional. Da mesma forma, sepultam o “Nacional” enquanto escala de análise e mesmo enquanto forma de resistência ao movimento do mercado global.

Um outro desdobramento curioso do atual paradigma de poder é a idéia da difusão do poder por todo o tecido social. O exercício do poder na atual sociedade do controle estaria, segundo os autores, cada vez mais se aproximando das “massas” de forma crescentemente individualizada, sendo esta “singularização” deste poder com o intuito de se apropriar da subjetividade dos indivíduos, um sinônimo de flexibilização e, o mais surpreendente de tudo, um caminho para uma crescente “democratização do poder”. Este raciocínio desenvolvido pelos autores é fundamental para compreender o esforço posterior, ainda no “Império”, em entender a dimensão produtiva da atual Ordem Mundial. É a partir desse mesmo raciocínio que os autores percorrerão uma das mais tortuosas linhas de raciocínio ao tentar compreender a reorganização produtiva toyotista como o equivalente, no tocante à produção, à transição para a aludida “sociedade do controle”.

Na mesma medida que desenvolvem suas teses em torno da noção de que vivemos uma mudança do paradigma de poder, Hardt e Negri parecem perceber seu distanciamento em relação aos pressupostos marxistas. É nesse momento que os autores tentam uma guinada de conseqüências catastróficas em direção ao que acreditam ser a verdadeira essência material da atual Ordem Mundial. Foucault, até então ideólogo principal da proposta do “Império”, passa a ser duramente atacado pelos autores por não ter atentado para o verdadeiro caráter material do atual paradigma de poder, tarefa que segundo os mesmos, teria sido realizada com êxito por dois outros intelectuais, Gilles Deleuze e Felix Guatari. É nesse momento que, revestidos do objetivo de captar a dimensão material do atual sistema, Hardt e Negri desvirtuam por completo suas idéias do senso de realidade. A tentativa de aproximar a “Ordem

do Império” a uma perspectiva materialista resvala, necessariamente, na categoria-chave do marxismo para a compreensão do capitalismo, o trabalho, que segundo os autores é caracterizado na atual sociedade por seu caráter marcadamente imaterial. É a partir de então que a categoria “trabalho imaterial” passa ocupar papel central na teoria de Hardt e Negri, como o equivalente produtivo da sociedade do controle.

A idéia do “trabalho imaterial” tem sua origem na observação da reestruturação dos processos produtivos tradicionais em detrimento da organização pós-fordista ou toyotista da produção, responsável pela automatização das indústrias e pelo conseqüente declínio do número relativo de trabalhadores do “chão de fábrica” em detrimento do inchaço do setor de terciário. O setor de serviços é visto, neste sentido, como lócus do trabalho imaterial, aquele que supostamente não produz mercadorias. O trabalho passaria a ser majoritariamente um trabalho de caráter intelectual e seu conteúdo essencialmente informacional.

Embora “Império” conserve uma característica essencial da abordagem marxista – o fato de colocar a categoria trabalho como elemento central de análise – a forma como o trabalho é concebido em Hardt e Negri é alvo de profundas críticas advindas do próprio círculo dos marxistas, como as desferidas por autores como Sérgio Lessa (2003: 42) e Eleutério Prado (2003: 115). Este último nos adverte para o fato de que “Segundo *O Capital*, a condição para que o trabalho seja produtivo no capitalismo é que ele produza valores de uso que tenham mercado”. A afirmação de Eleutério Prado parece escancarar uma enorme deficiência teórica da obra de Hardt e Negri, a idéia de que o trabalho que resulta em produtos não materiais, leia-se serviços, é um trabalho não produtivo. Por isso, lembra-nos o autor, deve-se voltar à atenção para a mercadoria enquanto aspecto fundamental da produção capitalista. O que define a mercadoria como tal não é, jamais, sua forma física, mas característica de apresentar-se como um resultado do dispêndio de energia humana laborativa, para gerar, finalmente, algum valor de uso convertido em valor de troca. Conforme Marx (1982: 41): “A mercadoria é, antes de mais nada, um objeto externo, uma coisa que, por suas propriedades, satisfaz as necessidades humanas, provenham elas do estômago ou da fantasia” A teoria de relações internacionais contida em Hardt e Negri tem sua real

inconsistência no fato de conceber um mundo onde o trabalho deixou de ser produtivo, afirmação facilmente questionável, uma vez que o trabalho, no campo da teoria marxista é, preferencialmente, uma atividade produtiva, ainda que resulte em produto não material (trabalho imaterial).

A tentativa dos autores de “O Império” em conferir um caráter material a suas proposições mostra-se definitivamente incompatível com a realidade, uma vez que se origina de um caminho de pensamento no qual a base produtiva, a organização material da sociedade, é concebida como um mero reflexo das relações de poder difusas que, conforme os autores, caracterizariam a passagem da “sociedade disciplinar” para a “sociedade do controle”. Por isso, não é de se estranhar que surjam considerações distantes da realidade objetiva, como a idéia de que a subsunção formal do trabalho vem sendo gradativamente extinta, na medida em que o trabalho passa a ser feito em computadores pessoais que eliminam a propriedade capitalista dos meios de produção. Nesse sentido, nos aponta Sérgio Lessa (2003: 37), os autores adotam “um subjetivismo que (coloca) a política como a essência de todas as relações de dominação e exploração. Com essa operação cancela-se o fundamento ontológico-material da política e o poder deixa de ter nas relações de produção sua base fundante”.

O aspecto de transcendência da realidade, que sempre acompanha as análises marxistas, é, por conseqüência do emaranhado de pressupostos acima discutidos, um dos aspectos mais problemáticos da Obra de Hardt e Negri. A ordem mundial representada pelo Império é vista como global e inscrita no tecido social, porém em constante ameaça pelas sucessivas “invasões bárbaras”. Neste momento, destacam os autores, devido à desterritorialização da produção, perde-se o lugar das lutas de classes (este entendido exclusivamente como o espaço da fábrica) e torna-se quase impossível identificar os “inimigos” (antigamente, a burguesia industrial). Por isso, a possibilidade de uma revolução, capaz de alterar radicalmente a ordem social e mundial é substituída por outra manifestação antagônica (embora não conflituosa) de oposição ao *status quo*. Uma vez que o poder se encontra difundido pela totalidade do corpo social e se exerce não só pelo controle dos meios de produção, mas sim pela capacidade de influenciar corpos e mentes, a resistência ao Império parte daquilo que os autores chamam de “deserção”, ou seja, a recusa em aceitar os valores do império de forma a

criar uma subjetividade divergente em relação ao ordenamento imperial. É nesse sentido que os autores apontam para a formação de um novo projeto, originado sem confrontação direta com o império, mas em sua “casca”, representado pela conformação de contra-racionalidades ou subjetividades não coerentes com os anseios imperiais. Pode-se dizer que para os autores, a passagem para o comunismo, ou pelo menos para a “subjetividade comunista” já está em curso, e se dá de forma paralela ao império, sem com ele, entretanto, entrar em conflito. Um dos exemplos mais marcantes (e no mínimo surpreendentes) desta suposição é a idéia de que a resistência ao império (à ordem global imperial) dá-se na insubordinação do corpo, como no caso das pessoas que aplicam “piercings” ou no caso dos homens que se vestem como mulheres e ingressam no movimento (!! *Drag Queen*). (Hardt & Negri, 2001: 235)

Uma outra série de críticas muito pertinentes às concepções apresentadas em “O Império” aparece em Atílio Borón (2002: 73) no qual o autor desmonta a suposição de que o Imperialismo tivesse realmente sido ultrapassado pela ordem do império. Borón ressalta as funções cruciais ainda hoje exercidas pelo Estado na consolidação da acumulação do Capital, embora não descarte a idéia de que o Estado tenha sofrido importantes modificações nos últimos anos. Também nos chama a atenção para o fato da teoria de Hardt e Negri desconsiderar a base nacional das grandes corporações transnacionais. Ele nos lembra (Borón, 2002: 30) que “96% das duzentas maiores corporações transnacionais tem sua sede em apenas oito países”, fato amplamente negligenciado pelos autores. A despeito das sucessivas críticas desferidas por Borón à obra de Hardt e Negri, o autor ressalta a importância da obra, não pela consistência das teorias expostas na obra em si, mas pelo fato de ter suscitado um vigoroso debate no âmbito da academia acerca da temática da ordem mundial e do papel dos Estados na manutenção e consolidação do capitalismo. O que fica, no entanto, em termos teóricos, é a pretensão bastante frustrada de “modernizar” o marxismo, sem ater-se ao rigor de seus métodos, o resultado é uma teoria, intencionalmente ou não, conservadora, na medida que concebe o processo de transformação do mundo como um processo pacífico e espontâneo, resultante principalmente da adoção de subjetividades individuais divergentes.

O IMPÉRIO EM BASES MATERIAIS

Embora o artigo de Robert Cox “Social Forces, States and World Orders: Beyond the International Relations Theory” (1986) tenha sido publicado quase vinte anos antes do livro de Hardt e Negri, constitui-se ainda hoje um importante aporte para discutir a teoria de Relações Internacionais a partir da perspectiva marxista. Neste artigo, Cox também apresenta uma concepção de Império, bastante diferente da encontrada em “*O Império*”, uma vez que este aparece como uma etapa de aprofundamento do Imperialismo, ao invés de uma ruptura, como a proposta pelos autores do livro analisado anteriormente. Por isso mesmo será possível estabelecer, a despeito da notável diferença cronológica entre as duas obras, uma aproximação entre as duas teorias de Império e explicitar suas principais semelhanças e pontos de discórdia.

O artigo de Cox é uma proposta explicitamente orientada ao diálogo com os teóricos da chamada “corrente neo-realista”², em especial a Kenneth Waltz, não estando, desta forma, unicamente debruçada sobre a definição e descrição do Império. Tal fato, entretanto, não impede que se extraia dos escritos do autor uma concepção deveras sólida do que seria o Império, e a forma como essa ordem internacional dialoga com os Estados, com as forças sociais internas e com a produção. O grande mérito de Robert Cox é elaborar uma teoria de Império amplamente assentada no materialismo histórico, capaz de evidenciar a interdependência entre a Ordem Global, a disposição das forças sociais e entre o Estado, que, ao contrário do que supõe Hardt e Negri, torna-se cada vez mais proeminente (embora altere significativamente parte de suas funções).

Um dos motivos pelo qual podemos seguramente contrastar a teoria de Cox com o pensamento de Hardt e Negri é a diferença radical de compreensão acerca do papel desempenhado pelo Estado nas respectivas teorias. Enquanto Hardt e Negri retiram a condição de centralidade desempenhada pelos Estados de sua concepção de Império, a proposta de Cox preocupa-se em reafirmar o papel do Estado na teoria social crítica e nas relações internacionais sem, entretanto, supervalorizá-lo ao ponto deste

² Entende-se por corrente Neorealista aquela composta fundada por pensadores ingleses que retomam o realismo clássico de Maquiavel e compreendem as relações internacionais como resultado de um conjunto de Estados que orientam suas ações de forma pragmática e racional

aparecer como uma entidade autônoma, quase descolada da sociedade. Para tanto, resgata a teoria de Gramsci quando este afirma a importância em se ressaltar as relações entre Estado e Sociedade Civil. Os teóricos da chamada corrente Neorealista têm, nesse sentido, exaltado o Estado como entidade una a interagir na Ordem Mundial. Decorre dessa análise um dos grandes méritos da obra de Cox, mostrar a relevância do papel desempenhado pelos Estados na atual configuração do mundo sem sobrevalorizá-los ou autonomizá-los em relação às forças sociais. Nesse sentido, o autor coloca como tarefa fundamental na elaboração de uma teoria crítica “*medir os níveis de interação entre o Estado e a sociedade civil*” e ressalta a notável capacidade do marxismo em “*ampliar a dimensão social do Estado*” (COX, 1986: 205). A preocupação aqui evidente é justamente conter os excessos cometidos por uma teoria de Relações Internacionais excessivamente “Estadocêntrica”, identificada, no caso, com o Neorealismo. Essa linha de argumentação permite, ao mesmo tempo, contestar as proposições de Hardt e Negri acerca da decadência do Estado enquanto entidade fundamental do complexo das relações internacionais.

A crítica movida por Cox em direção ao campo do Neorealismo vai ainda além da excessiva relevância delegada pelos autores desta escola aos Estados, e atinge diretamente a forma como os Neorealistas concebem o Estado, uma entidade descolada da sociedade civil, com objetivos próprios, capaz de agir em torno de uma premissa racional, definida em termos de defesa dos “interesses nacionais”. Os pressupostos acerca da teoria neorealista constituem-se os pontos nevrálgicos do ataque desferido por Cox: É notável a influência do pensamento “jus Naturalista” na composição da supracitada teoria, a partir do qual se constitui a idéia da existência de uma “Razão de Estado” capaz de nortear a ação dos Estados. É nesse momento em que Cox lança mão do materialismo histórico para demonstrar a fraqueza das concepções Neorealistas, cujos pressupostos encontram-se profundamente assentados em noções naturalizantes que nada mais seriam de que uma contrapartida estatal para a chamada natureza humana. O materialismo histórico é, segundo Cox, “*a fonte da teoria crítica*” (Idem: 209), na medida em que percebe o mundo como uma construção social, e que os conceitos para compreender esse mundo são, por extensão, conceitos historicamente construídos e maleáveis à ação do tempo.

Ainda na tentativa de fornecer subsídios necessários para a conformação de uma concepção de “Império”, Cox exalta a força da teoria histórico-materialista, que, conforme suas observações, é responsável por fornecer quatro grandes contribuições capazes de ajustar as deficiências encontradas na teoria Neorealista. Em primeiro lugar, aponta o autor, deve-se considerar o caminho lógico traçado a partir da dialética, método que prima pela exploração das contradições e pela contínua confrontação entre conceitos e realidade. Repousa nessa primeira contribuição a idéia de que todos os conceitos são historicamente construídos e que devem ser pensados em seu caráter constantemente mutável. Uma segunda contribuição aparece com a teoria do Imperialismo, trata-se da constatação de que o sistema mundial de Estados repousa em uma profunda assimetria de poder, sendo deficitária toda e qualquer análise que tome os Estados apenas por seu status jurídico, ou seja, como entidades igualmente dotadas de poder. A terceira contribuição encontrada na proposta de Cox faz referência às já comentadas relações entre Estados e suas respectivas sociedades civis como elemento fundamental na elaboração da teoria crítica. Aqui, deve-se considerar a interação entre o Estado e a base material sobre a qual repousa a sociedade. Isso não significa, entretanto, reduzir o Estado a um simples produto da base material, uma determinação rígida, mas sim considerá-lo como uma entidade em constante interação com as relações econômicas vigentes. A Quarta e derradeira contribuição aqui destacada é o foco dado pela teoria marxista ao processo de produção de mercadorias, este entendido como fonte fundamental, embora não único, de todo o poder. Desta forma, o autor procura ressaltar a importância em se considerar as relações profundamente imbricadas entre os Estados nacionais, Poder e Relações Internacionais.

É a partir das considerações feitas anteriormente que Cox, munido dos pressupostos teóricos do materialismo histórico, se lança na tarefa de elaborar um método de análise das relações internacionais baseado na concepção de que a Ordem mundial é regida por um aprofundamento das relações imperialistas, não mais restritas apenas aos agentes estatais. O método desenvolvido por Cox, o das chamadas “Estruturas Históricas”, consiste em tomar uma determinada condição espaço-temporal como um quadro de referência para a elaboração de análises. Segundo o mesmo, uma estrutura histórica é “...*uma imagem de uma configuração particular de forças*” (Cox, 1986: 217).

Essa configuração particular, na concepção do autor, apresenta-se mediante três grandes categorias de força, a saber: as capacidades materiais, dadas em termos de capacidade de produção de riqueza e potencial bélico; as idéias ou representações coletivas da ordem social vigente; e finalmente as instituições, produto da consolidação de uma determinada ordem e derivadas do “consenso” no sentido gramsciano. Cox frisa a importância em se considerar a reciprocidade nas interações dessas categorias, sem jamais aceitar qualquer tipo de determinismo de uma sobre outra.

O método das “Estruturas Históricas” anteriormente exposto deve servir para a análise em três níveis fundamentais e distintos, as forças sociais, as formas de Estado e a Ordem Mundial. Na teoria de Cox é impossível dissociar essas três escalas analíticas, complementares e mutuamente explicativas. Por isso, é possível afirmar que sua proposta repousa em uma sólida base materialista, na medida em que compreende a ordem mundial como um aspecto inseparável das condições sociais internas e das relações entre Estado e sociedade civil. Nesse sentido, o Estado aparece como um mediador entre as forças sociais internas e a ordem externa, sendo, por isso mesmo, componente fundamental de qualquer análise que vise uma compreensão crítica da realidade. O autor, diferentemente do que propõe Hardt e Negri, ressalta o papel fundamental desempenhado pelo Estado na ordem mundial sem, entretanto, negar as profundas modificações sofridas pelos mesmos no mundo contemporâneo.

Quando se debruça sobre a questão do Imperialismo, Cox observa uma significativa mudança da situação descrita por Lênin e Rosa Luxemburgo em relação à ordem atual. Nos dias de hoje, os Estados coloniais, antigamente subordinados às potências Imperialistas, ganham status de “independentes” do ponto de vista administrativo, mas não conseguem a mesma independência em relação ao comércio e à produção capitalista, elementos aos quais os países subordinados se tornam crescentemente integrados. É nestes termos que o autor busca a caracterização de James Petras (Cox, 1986: 231) a respeito da Ordem Mundial vigente, um “Sistema Imperial de Estados” ou simplesmente Império, composto por Estados de diferentes capacidades e funções complementares. O Império seria nesse sentido, mais do que um Estado, mas uma estrutura compromissada com a expansão e proteção do capital além das fronteiras dos Estados. Cox argumenta que o “Império” é, ao mesmo

tempo, maior e menor que os Estados, uma vez que é composto não pelos Estados em sua totalidade, mas por seus setores compromissados com o aprofundamento da ordem capitalista. Da mesma forma, conta com elementos maiores que o próprio Estado, como é o caso das organizações supranacionais como o FMI e o Banco Mundial.

A concepção de Império apresentada por Cox pode, num primeiro momento, parecer semelhante à proposta apresentada por Hardt e Negri. Uma leitura cuidadosa, entretanto, revela profundas diferenças entre as duas propostas, provavelmente resultantes do êxito de Cox em aplicar o materialismo histórico de forma coerente e consistente no tratamento da questão. Em Hardt e Negri, O Império aparece como uma estrutura transcendente e desterritorializada, responsável por ofuscar os Estados, os organismos supranacionais e as empresas transnacionais enquanto agentes do processo de expansão e salvaguarda do capital. Ou seja, o Império elimina qualquer protagonismo na ordem capitalista e, conseqüentemente, qualquer forma de transformação que passe pela luta contra algum “responsável” direto pela ordem social. Já na proposta de Cox, essa mesma estrutura, grande como o mundo, é um resultado da racionalidade de setores da burocracia dos países imperialistas e da atuação das organizações supranacionais, em consonância com os interesses das grandes empresas transnacionais. Há um claro protagonismo na noção Imperial de Cox, deveras diferente da proposta dos dois autores. É este contraste que permite afirmar a idéia de que o Império deve ser o ponto de partida dos questionamentos e os Estados, por sua vez, tornam-se categorias necessárias, embora não suficientes, para a compreensão da Ordem mundial. Na proposta de Cox, Estados e Empresas são elementos importantes, mas não suficientes para entender o sistema imperial, sendo necessário tomar o Império como referência principal, e manter clara a idéia de que este é maior que a simples soma de suas partes. São diferenças que, embora aparentemente tênues, resultam em concepções bastante distintas acerca do sentido do Império, de sua razão de ser e, principalmente, das perspectivas de sua superação.

Um dos fundamentos principais para se compreender o pensamento de Cox acerca da teoria do Império, é o entendimento da forma como o conceito de “hegemonia” é apresentado na obra do marxista Antonio Gramsci.

A Hegemonia, segundo Gramsci, repousa na figura simbólica do centauro, e define-se como uma ordem hierárquica decorrente de uma “combinação necessária de consenso e coerção” (Cox, 1986: 245), de forma que os valores dos grupos dirigentes, ou da ordem dominante são aceitos de forma preferencialmente incontestada e a coerção é utilizada apenas nos casos excepcionais, quando ocorrem desvios significativos de conduta. Assim, a ordem imperial concebida por Cox caminha no sentido de uma hegemonia em escala global, assentada sobre valores consensualmente aceitos, e o uso da força fica delegado apenas às raras situações de insubordinação por parte de algum grupo ou Estado. É o que Cox denomina teoria da estabilidade hegemônica.

As bases para o estabelecimento de uma hegemonia do sistema imperial sobre o planeta assentam-se, na visão de Cox, em dois principais pilares, a saber, o processo de internacionalização do Estado e a simultânea internacionalização da produção. Por internacionalização do Estado entende-se o processo através do qual as economias nacionais encontram-se crescentemente integradas à economia mundial, e mesmo as economias “periféricas” passam a desempenhar papel fundamental na estabilidade do sistema como um todo. Pode-se falar de uma crescente imbricação entre “redes de política internacional, as agências-chave do governo e os grandes negócios” (Idem: 232). O processo de internacionalização coloca novamente em relevo a figura do Estado como um importante agente do processo de mundialização da economia capaz de atuar de forma decisiva na abertura e modernização das economias não só dos países ricos, mas principalmente dos países pobres submetidos às diretrizes impostas pelos organismos supranacionais, responsáveis por conduzir um processo de inserção forçosa desses países na globalização financeira. Desta forma, os Estados periféricos empreendem um planejamento amplamente compromissado com as necessidades do Império em termos de expansão da atividade produtiva e de organização da força de trabalho. Parece aqui razoável observar fenômeno já descrito por Gramsci quando lembra que a entidade estatal aparece como “um instrumento de racionalização, de aceleração e de taylorização” (Gramsci, 2002: 28) de forma a tornar-se o fundamento para a concretização do segundo pilar constitutivo da hegemonia imperial, a internacionalização da produção.

A internacionalização do capital é um aspecto revelador da sensibilidade teórica do marxismo desenvolvido por Robert Cox para compreender a hegemonia estabelecida pelo sistema imperial. Deve-se observar a grande relevância dada ao aspecto produtivo na conformação da ordem mundial, sem que, entretanto, o autor incorra no erro de uma determinação mecânica ou determinista. De forma distinta da proposta de Hardt e Negri, na qual o Império assenta-se fundamentalmente no controle exercido sobre corpos e mentes, e a produção material surge apenas como um mero aspecto acessório, o Império em Cox é amplamente fundamentado no processo de expansão da produção internacional, ou, em termos mais precisos, no aprofundamento da divisão do trabalho em escala transnacional. A internacionalização da produção, segundo o autor gera uma realidade ainda mais profunda do que aquela originada no âmbito do imperialismo clássico e vai muito além do simples esquema de empréstimo e endividamento entre os países, de forma a tornar-se “uma rede de controle e planejamento privado para a economia mundial” (Cox, 1986: 234).

PEQUENAS SEMELHANÇAS, PROFUNDAS DIFERENÇAS

As obras estudadas acima trazem à tona uma importante e indispensável discussão acerca do tema do Imperialismo e principalmente, do papel desempenhado pelos Estados-nacionais na configuração da Ordem mundial. Em ambas, a noção de Império aparece como um conceito chave na caracterização do sistema internacional. Embora a preocupação em definir e caracterizar o Império seja comum a ambos autores, e sua teorização em torno do significado da ordem imperial apresente notáveis similaridades, suas concepções, quando analisadas em profundidade, divergem de forma deveras acentuada.

Um aspecto de notável similitude apresentado entre as duas propostas estudadas refere-se às mudanças sofridas no sistema clássico do Imperialismo, tal qual descrito em suas origens, nos clássicos do marxismo, e necessariamente no papel desempenhado pelo Estado nos processos de acumulação além-fronteiras. Na obra de Hardt e Negri o Imperialismo é visto como página virada, na medida em que suas formulações originais colocam os Estados (em conluio com o grande capital) no centro do processo de acumulação e

dominação. Este imperialismo, na concepção dos dois autores, teria sido completamente ultrapassado pela atual constituição do “Império” uma estrutura para além dos Estados e das grandes corporações, passível de ser compreendida pela peculiaridade das relações de poder que estabelece (como repetem inúmeras vezes os autores, “fragmentadas por todo o tecido social”). Nesse sentido, toda e qualquer possibilidade de análise, e até de transformação, que passe pela figura do estado recai em um conservadorismo pouco frutífero do ponto de vista da transcendência para uma nova ordem posterior ao Império. Daí o ponto nevrálgico da discórdia das concepções de império apresentadas por Hardt/Negri e relação à proposta de Cox.

A obra de Cox, por sua vez, também partilha da idéia de que o mecanismo do imperialismo foi radicalmente transformado. Não no sentido de sua superação, mas no sentido de seu aprofundamento, com o aumento a ação efetiva do grande capital e dos Estados Imperialistas sobre a ordem mundial. Também se aproxima de Hardt e Negri ao conceber o Império como uma estrutura totalitária e principalmente maior do que a simples soma de suas partes (Estados, empresas e organizações transnacionais). A diferença fundamental repousa no fato de que, esta constatação, para a dupla Hardt e Negri, subjugou o Estado enquanto categoria de análise, em favor da compreensão da estrutura em si, de forma a apresentar uma leitura fetichizada da Ordem contemporânea, responsável por conceber o Império como uma estrutura absolutamente desterritorializada (quase fantasmagórica), descolada dos interesses materiais que a ela deram origem. Essa mesma premissa acerca da vastidão do Império permitiu a Cox o caminho inverso: observar de que forma a compreensão dos Estados e de sua relação com sua respectiva sociedade civil, somada à organização da produção, compõe-se como elementos cruciais no entendimento do sistema imperial.

Não é estranho, neste sentido, observar a enorme discrepância resultante da comparação entre as concepções transcendentais inscritas nessas duas obras (deve se lembrar que a perspectiva da superação é um elemento fundamentalmente presente nas análises orientadas em torno do marxismo). Em Hardt e Negri o império, na mesma medida em que abarca a totalidade das relações humanas, traz em seu próprio âmago, as sementes da

transformação, transformação essa que não se originaria num levante maciço e violento contra o próprio capitalismo e sim na constituição de subjetividades contrárias ao movimento homogeneizador do capital, com a conformação de alternativas na própria “casca” do Império, capazes de inaugurar um modo de vida comunista. Essa concepção, amplamente enraizada no papel dos indivíduos e suas subjetividades, demonstra o profundo nível de descolamento do pensamento de Hardt e Negri em relação aos pressupostos materialistas, e apresenta a passagem para um novo meio de produção como mero efeito da emergência de novas subjetividades. Seria excessivo dizer que estas subjetividades não desempenham papel algum na transformação do mundo. No entanto, tomá-las como elemento central de mudança do modo de produção, sem que sejam alteradas as bases materiais do Capitalismo (como, por exemplo, a propriedade privada dos meios de produção), parece, a nosso ver, uma postura recheada de otimismo, mas em fraca correspondência com a realidade e capaz, inclusive, de produzir uma teoria conformista e até espontaneísta (no sentido empregado por Lênin) de mundo, segundo a qual a ordem pós-capitalista viria a se instalar por um movimento casual, quase natural.

Novamente, o materialismo consistente de Cox revela prognósticos mais amplos e possivelmente mais afinados com realidade. Sinteticamente, o autor fornece três grandes possibilidades para o encaminhamento da ordem hegemônica Imperial: um aprofundamento desta ordem, possibilidade apresentada como mais forte num curto prazo; a conformação de uma ordem não hegemônica firmada sobre a ascensão de novas coalizões entre potências e países emergentes; e, finalmente, a possibilidade de estabelecimento de uma situação de contra hegemonia, baseada numa coalizão terceiro-mundista, em oposição à preponderância dos países centrais. Corretas ou não, essas três possibilidades demonstram o caráter não determinista de uma abordagem feita em consonância com o rigor dos pressupostos fundamentais do marxismo, ao contrário das perspectivas de “O Império”, sedutoramente otimistas, mas profundamente desconectadas da realidade.

Abstract: This present article is concerned about the discussion of the influence of Marxist thinking in the International Relations theory by the analysis of the concepts of “Empire” and “Imperialism” proposed in Michael Hardt and Antonio Negri’s construction, against Robert Cox’s construction. The “Imperialism” and “Empire” discussion will be responsible for bringing up all the controversial looks of the State’s role in the present order.

Keywords: World Orders, International Relations, Marxism, Imperialism, Empire

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BORÓN, A. *Império e Imperialismo*. Buenos Aires, CLACSO, 2002.
- COX, R. “Social Forces, States and World Orders” In: KEOHANE, R. *Neorealism, and its critics*. New York, Columbia University Press, 1986, p. 204-250.
- GRAMSCI, A. *Cadernos do Cárcere*. 2ª Edição, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.
- HARDT, M. & NEGRI, A. *Império*. Rio de Janeiro, Record, 2001.
- LENIN, V. I. “Imperialismo, Fase superior do Capitalismo” In: LENIN, V. I. *Obras Escolhidas*, São Paulo, Alfa e Omega, 1979.
- LESSA, S. “A Materialidade do Trabalho e o Trabalho Imaterial” In: *Revista Outubro*, São Paulo, vol.8, 2003.
- MARX, K. “Deslocamento do Centro de Gravidade Mundial”, disponível em 20/7/2005 no site www.marxists.org
- MARK, K. *O Capital*. Livro I vol. I, São Paulo, DIFEL, 8ª Edição, 1982.
- MARX, K. & ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*. Madrid, Ayuso, 1974.
- PRADO, E. “Pós-Grande Indústria: Trabalho Imaterial e Fetichismo – Uma crítica a A. Negri e M. Hardt” In: *Crítica Marxista*, Campinas, vol.17, 2003.

GRAMSCI LEITOR DE GEORGES SOREL: UM DIÁLOGO SOBRE HISTÓRIA E REVOLUÇÃO

*Leandro de Oliveira Galastri**

RESUMO: O presente artigo pretende empreender uma análise comparativa entre as concepções de história e revolução em Antonio Gramsci e Georges Sorel. A apresentação do desenvolvimento dos conceitos sorelianos leva em conta o contexto do debate sobre a crise do marxismo do final do século XIX. Discute-se ainda a apropriação crítica que Gramsci faz de conceitos de Sorel na elaboração de suas análises políticas presentes nos *Quaderni del carcere*.

PALAVRAS-CHAVE: *Quaderni del carcere*, sindicalismo revolucionário, Segunda Internacional, marxismo.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é apresentar uma análise inicial sobre as diferenças nas concepções de história e revolução entre o marxista italiano Antonio Gramsci e o teórico francês do sindicalismo revolucionário, Georges Sorel. O texto se pautará por uma ênfase na crítica de Gramsci a Sorel, dado ser o francês uma das principais fontes na elaboração do pensamento gramsciano,

* Doutorando em Ciência Política (Unicamp).

em especial dos *Quaderni del carcere*.¹ É preciso esclarecer ainda que este trabalho adota o pressuposto de que, tanto no autor italiano quanto no francês, a concepção de história se encontra inextricavelmente ligada à idéia de transformação social, daí não ser possível falar do conceito de história em Gramsci e em Sorel sem considerar como subjacente à análise suas respectivas concepções de revolução. Importante ressaltar aqui que os textos de Sorel a serem considerados nesta análise encontram-se naqueles por meio dos quais o autor se insere no debate sobre a crise do marxismo do final do século XIX, escritos aproximadamente entre os anos de 1895 e 1908, e que mapeiam a conversão de Sorel do marxismo ao sindicalismo revolucionário já a partir de 1897. Sorel tinha então como principais interlocutores os italianos Antonio Labriola e Benedetto Croce, além de dirigentes da social-democracia alemã, entre outros.

Em princípio analisaremos a concepção de história presente nas idéias centrais de Sorel, como o papel da violência proletária e do conceito de “mito” por ele desenvolvido na condição de elementos fundamentais do devir histórico. O diálogo com o italiano Antonio Labriola será um dos primeiros movimentos de demarcação dos limites entre a abordagem marxista e o pensamento soreliano, limites sobre os quais se debruçará Gramsci em importantes passagens dos *Quaderni*. O conceito de “vontade”, a partir de um pressuposto voluntarista, desempenha papel chave na evolução daquele devir. Sobre a “vontade”, portanto, apresentaremos, na seqüência, um breve debate sobre as posições de Sorel de um ponto de vista gramsciano. Finalmente, abordaremos algumas críticas à obra de Sorel presentes nos *Quaderni*, enfatizando o pressuposto historicista adotado por Gramsci em sua análise política.

¹ Este texto inclui-se no contexto geral das atividades da pesquisa sobre o pensamento gramsciano, em particular os *Quaderni del carcere*, levada a efeito pelo grupo de pesquisa Marxismo e Teoria Política, coordenado pelo Prof. Dr. Alvaro Bianchi. O grupo desenvolve seus trabalhos no âmbito do Centro de Estudos Marxistas (CEMARX), no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp. Um dos objetivos da pesquisa é a reconstrução das fontes da obra de Antonio Gramsci com vistas a uma reelaboração crítica de seu pensamento.

SOREL, O SINDICALISMO REVOLUCIONÁRIO E O DEVIR HISTÓRICO

Entre os anos de 1895 e 1897, período em que edita a revista francesa *Le devenir social*, Sorel considera-se adepto e divulgador do marxismo em seu país. Seria oportuna aqui uma breve exposição dos fundamentos do marxismo soreliano, antes de adentrarmos a análise dos conceitos de Sorel desenvolvidos como base teórica do sindicalismo revolucionário. Acredita o pensador francês que a obra de Marx seja composta por partes essenciais e partes não-essenciais, ou “casuais” (“accidentale”). Entre as últimas estaria tudo o que o pensador alemão escrevera sobre a revolução propriamente dita, e tais partes não teriam valor, segundo Sorel, perante o restante da obra. Sustenta ainda que, certo de se encontrar às vésperas da revolução, Marx não estaria preocupado em saber por que mecanismos exatos esta se daria, nem como seria a futura sociedade socialista após sua morte. Bastariam a ele as constatações empíricas feitas sobre o andamento dos fenômenos econômicos de sua época (Sorel, 1975: 97). Aponta Sorel, porém, que justamente a superestimação daquelas partes “casuais” da obra de Marx teria sido responsável pelo surgimento das certezas, da social-democracia, de que o mundo caminhava em direção a uma revolução inevitável. Essa a origem, segundo o autor francês, do determinismo ou “fatalismo” presente nos social-democratas da época. Afirma ainda que Marx não consideraria jamais como lei imutável o que não era senão um conjunto de “relações empíricas” (Sorel, 1975: 101).

Como se depreende do exposto acima, o marxismo heterodoxo de Georges Sorel já o predispunha ao caminho revisionista que viria em breve a adotar. Após a extinção de *Le devenir*, Sorel já se assume como pensador independente e empreende esforços no aprimoramento da fundamentação teórica do sindicalismo revolucionário. A estratégia política do sindicalismo revolucionário tinha uma postura de inspiração nitidamente anarquista com relação ao Estado, à organização dos trabalhadores e à forma de luta social. Quanto ao primeiro, pregava a abolição imediata da organização estatal. A revolução não consistiria na tomada do Estado pelo proletariado, nem na criação de uma ditadura do proletariado, mas na eliminação completa de toda estrutura estatal (Waldenberg, 1982: 248). Caso contrário, os trabalhadores não estariam fazendo senão uma “troca de amos”, um grupo privilegiado

por outro grupo privilegiado. Quanto à organização dos trabalhadores, o sindicalismo revolucionário defendia exclusivamente a estrutura sindical como típica do proletariado. A organização em partido político bem como a participação no sistema parlamentar eram consideradas um desvio estratégico. Enquanto os sindicatos eram produto da organização operária oriunda das fábricas, os partidos eram frutos de intelectuais que se arrogavam o comando dos trabalhadores. Os partidos seriam desnecessários, ademais, pelo fato dos operários não almejarem o poder político, mas sua destruição. Além disso, a consciência revolucionária se formaria a partir da luta direta das massas e não da prática parlamentar. Por fim, no que se referia à forma da luta social, a revolução seria realizada por meio da greve geral. A greve geral seria a formato típico da prática revolucionária dos sindicatos. Seria ao mesmo tempo o modo de educar as massas operárias no espírito revolucionário e a derradeira forma da revolução (Waldenberg, 1982: 249).

A greve geral é o mais importante tema das *Reflexões sobre a violência*. Por meio dela Sorel espera que seja construída a “nova moral dos produtores”. Seria a escola da nova ética dos criadores da futura sociedade socialista. (Waldenberg, 1982: 251). Em Sorel haveria a idéia de que existe um valor moral a ser resgatado através do mundo do trabalho. Tal restauração moral dever-se-ia realizar por meio do progresso da sociedade em direção a uma forma organizativa mais alta, em que “o novo protagonista da história, o proletariado, deverá realizar, contra o egoísmo da sociedade burguesa-industrial, a ética do socialismo” (Sorel, 1975: 17).

Sorel considerava que a revolução ocorreria, antes de tudo, na consciência. Isso explica porque rejeita a cientificidade econômico-material do marxismo. Mostra-se convicto da não-validade das teorias centrais da doutrina de Marx: a teoria do valor, da pauperização, da concentração das riquezas e da produção. A teoria de Marx seria, assim, apenas um método de aproximação da realidade (Sorel, 1975: 19).² De fato, Sorel não era adepto

² Aqui Sorel deixa clara a inspiração em seu amigo Croce, a partir da obra deste filósofo italiano “Materialismo Histórico e Economia Marxista, de 1899: “Se o materialismo histórico deve

do método dialético preconizado por Marx a partir de Hegel. Para ele, “o processo de evolução do mundo humano [...] não era determinado nem por um processo dialético, nem por uma evolução natural e necessária, mas por uma passagem violenta de uma fase histórica a outra” (Sorel, 1975: 22).

Segundo De Paola (1984: 72), a última etapa do desenvolvimento do marxismo de Sorel seria sua visão do marxismo como mito. O mito, para Sorel, corresponderia às “convicções de um grupo” e seria diferente da utopia por ser uma produção coletiva e não a teorização de poucos intelectuais. E sua preservação enquanto tal, enquanto simbologia coletiva, estaria garantida apenas pela ação espontânea das massas, devendo essas evitar sua subordinação a qualquer tentativa de direção por uma minoria. “O mito, por conseguinte, é ao mesmo tempo ‘sistema de imagens’ e massas que ‘se apaixonam’” (De Paola, 1984: 80).

Para Sorel, a violência ocorrida com o surgimento do cristianismo, da Reforma Protestante e da Revolução Francesa forma momentos históricos equivalentes, porque funciona como “mito”, isto é, como conjunto de imagens percebidas instantaneamente, intuições, capazes de evocar com a força do instinto o sentimento de luta (Sorel, 1975: 23). Sorel aborda, de uma forma supostamente racional, as condições da ação irracional. Irracional não apenas porque sem um plano concebido de forma metódica e supostamente científica. O autor francês assume a existência de uma instância inconsciente da ação humana que teria força de determinação histórica, e a reconhece como potência principal do processo revolucionário. É assim que Sorel se pretende colocar em uma posição oposta ao “cientificismo” de Kautsky, por exemplo. Neste, a razão recomendava aguardar as condições objetivas para o irrompimento da revolução, o que redundava numa tática reformista. Em Sorel, as condições

exprimir algo que seja criticamente aceitável, tal não deve ser [...] nem uma construção *a priori* de filosofia da história, nem um novo método do pensamento histórico, mas, simplesmente, um *cânone* de interpretação histórica” (Croce, 1948: 88). Croce exercia grande influência sobre o pensamento de Sorel. Mantinham uma amizade que fora sempre muito estreita. Os escritos de Croce seriam, para Sorel, uma das principais fontes para a formulação de suas concepções acerca das questões históricas, filosóficas, políticas e literárias de seu tempo (Furiozzi, 1975: 56).

para a revolução não são objetivas, nem pensadas subjetivamente, mas instintivas, a inconsciência coletiva trazida à tona de modo violento pela força do mito.

A obra de Sorel surge como uma espécie de reação, como ele mesmo faz questão de deixar claro, ao socialismo mecanicista da social-democracia alemã, que tinha em Kautsky seu mais eminente representante. Contrapondo-se à suposição de que a história possuía um movimento quase automático em direção ao socialismo, e que a este se chegaria sem grandes sobressaltos, Sorel põe em primeiro plano a ação espontânea do proletariado, sem a qual a mudança revolucionária não seria conquistada.

O mito, embora considerado por Sorel apenas enquanto tal, adquiriria concretude cotidiana por motivar a ação revolucionária do presente na forma da greve geral. Sorel não se preocupa com o modo pelo qual a greve geral poderia ser levada a cabo. O que importa é que ela seja uma esperança permanente no imaginário da classe trabalhadora, gerando atitudes concretas por parte do proletariado combativo. Essa é a idéia do mito (a greve geral) gerando a ação revolucionária. Seria uma elaboração imagética de forças latentes, inconscientes, presentes na insatisfação geral do proletariado e canalizadas pela violência da ação revolucionária. A importância do inconsciente nas relações sociais de força, em vias de ser reconhecida à época pelo próprio Freud (embora este não abordasse tais relações de um ponto de vista de classes), seria posteriormente assumida por pensadores como Reich e os representantes da Escola de Frankfurt. Vejamos a definição de mito segundo o próprio Sorel:

“[...] Os homens que participam dos grandes movimentos sociais representam sua ação imediata sob a forma de imagens de batalhas que asseguram o triunfo de sua causa. Propus chamar de *mitos* essas construções [...]: a greve geral dos sindicalistas e a revolução catastrófica de Marx são mitos. [...] É preciso tomá-los em bloco como forças históricas e, sobretudo, não comparar os fatos consumados com as representações aceitas antes da ação” (Sorel, 1992: 41).

E ainda:

“Pode-se falar indefinidamente de revoltas sem provocar jamais um movimento revolucionário, enquanto não houver mitos aceitos pelas massas. [...] (Os mitos) não são descrições de coisas, mas expressões de vontades. [...] Um mito não poderia ser refutado, pois no fundo é idêntico às convicções de um grupo, é a expressão dessas convicções em linguagem de movimento, sendo portanto indecomponível em partes que possam ser aplicadas num plano de descrições históricas” (Sorel, 1992: 49-50).

Sorel toma o mito como uma crença religiosa na revolução, mas uma crença que impele à ação e não à contemplação de um suposto devir inexorável. O autor acredita na capacidade do sindicalismo revolucionário em desenvolver uma nova cultura no seio do proletariado, fruto da aprendizagem advinda das lutas contra o Estado e os patrões. De acordo com Sorel, a nova moral dos produtores não seria fundada numa educação estética transmitida pela burguesia, “mas nos sentimentos que desenvolvem as lutas travadas pelos trabalhadores contra seus patrões” (Sorel, 1992: 55).

É interessante traçar aqui um breve paralelo entre tal idéia de Sorel e o conceito gramsciano de reforma intelectual e moral.³ Para Gramsci, é necessária a construção de novos valores e de uma nova visão de mundo que encarne os interesses autênticos do proletariado, em oposição à hegemonia burguesa. A construção de tais novos valores se daria no seio de organizações próprias do proletariado, sendo o partido a principal delas. Tais organizações seriam um dos momentos mais importantes da luta de classes, assumida aqui como choque entre hegemonias (burguesa x proletária). A semelhança entre as duas

³ Tal paralelo leva em consideração as reflexões de Gramsci tecidas nos *Quaderni*, mas deve-se notar que Sorel também está presente de maneira importante nos escritos pré-carcerários do marxista italiano (cf., p. ex., Gramsci, 1978a: 472; 1978b: 31,148,180; 1978c: 243; 1980: 600). Todavia, quando Gramsci cita Sorel nesses escritos (final da década de 10, início da década de 20), é possível perceber que são ainda referências apologéticas, num sentido diferente da assimilação crítica do pensamento soreliano que virá a ser demonstrada nos *Quaderni*.

proposições é clara, mostrando um dos momentos em que Gramsci assume a influência soreliana na redação dos *Quaderni*.⁴ Para Sorel, como já demonstrado acima, é a prática grevista por meio dos sindicatos que criará no operariado a nova consciência revolucionária. A “nova moral dos produtores” será forjada por meio da luta direta contra patrões e o Estado. Em Gramsci, porém, a questão se encontra problematizada de maneira mais complexa, incluindo a necessidade de um plano de reforma econômica como “o modo concreto através do qual se apresenta toda reforma intelectual e moral” (Gramsci, 2001: 1561).

Sorel não escapa a certas contradições. Em alguns momentos, mostra acreditar que a violência operária precisa ser incitada, estimulada pela própria burguesia, e vice-versa. Segundo ele, faz-se necessário um recrudescimento da voragem capitalista, que acredita arrefecida na França de sua época. À decadência burguesa parece seguir-se o esmorecimento equivalente da combatividade operária (Sorel, 1992: 104). Sorel parece divisar, na violência proletária, uma espécie de ação resgatadora da condição moral de uns e outros, burgueses e proletários. Paradoxalmente a uma visão da história que se orienta pelo pressuposto da luta de classes, sustenta que a violência proletária fortalecerá a burguesia decadente, incitando-a a assumir seu papel histórico por excelência, que outro não seria senão revidar à violência proletária com a força e a voragem capitalistas dignas das burguesias mais avançadas do mundo. O socialismo de conciliação, ou o socialismo parlamentar, entorpeceria os sentimentos revolucionários do proletariado e acomodaria a burguesia num estágio histórico indigno de seu nome:

“Tudo pode ser salvo se, pela violência, ele (o proletariado) conseguir consolidar de novo a divisão em classes e devolver à burguesia um pouco de sua energia. [...] A violência proletária, exercida como uma manifestação pura e simples do sentimento de luta de classes, aparece assim como algo belo e histórico” (Sorel, 1992: 110).

⁴ O conceito de “reforma intelectual e moral”, segundo Gramsci, teria sido buscado por Sorel em Renan (historiador positivista francês do século XIX) (Gramsci, 2001: 1860).

Seria pertinente, aqui, nos determos um pouco mais sobre a concepção e a função da violência proletária segundo Georges Sorel. O pensador francês concebe a violência como maneira de manter viva a cisão entre as classes, bem como meio de empreender constantemente a reforma moral do proletariado. Nesse sentido, aparece em Sorel a idéia de um estado permanente de guerra contra a classe burguesa: “Manter a idéia de guerra, hoje que tantos esforços se fazem para opor ao socialismo a paz social, parece mais necessário que nunca” (Sorel, 1978: 15). Contra os argumentos que advogariam a paz social e a conciliação entre as classes, afirma Sorel que haveria uma diferença nítida entre a guerra entre Estados e a guerra social. Na primeira, seria buscado o poder baseado num ideal de equilíbrio, e a paz poderia ser alcançada por meio de concessões mútuas. Já no caso da guerra social, o proletariado não procuraria concessões, mas a ruína completa de seus adversários (Sorel, 1978: 15). A luta de classes, para Sorel, seria o “aspecto ideológico de uma guerra social empreendida pelo proletariado contra todos os chefes de indústria [...]; o sindicato é o instrumento da guerra social” (Sorel, 1978: 18). A luta de classes assim definida seria, segundo o pensador francês, o que o marxismo possuiria de verdadeiro e superior a todas as fórmulas sociais (Sorel, 1978: 18). Da idéia da luta de classes quase como uma disposição de espírito do proletariado, o papel da violência como promotora da cisão social aparece como sustentador da noção da divisão dicotômica da sociedade nas mentes dos militantes. As greves e a propaganda do proletariado perseguiriam tal resultado (Roth, 1980: 52).

A definição da luta de classes como “um aspecto ideológico” não aparece aqui por acaso. Sorel consideraria o conceito de classe não como um dado objetivo, passível de ser observado cientificamente, mas como uma gradual conquista da consciência de classe, conquista que surge aqui como um elemento humano e moral (Salvatecci, 1980: 78). A luta de classes seria um fato real, mas só observável na manifestação de suas respectivas elites, isto é, suas minorias conscientes. A minoria consciente da burguesia reduziria as relações sociais aos aspectos econômicos. A minoria consciente proletária consideraria os valores humanos e morais daquelas relações. A história seria movida, assim, pelo choque entre as elites proletárias e burguesas, e não pelo confronto dialético de forças que Sorel consideraria cegas e deterministas (Salvatecci, 1980: 85).

Para Sorel, portanto, a perspectiva dialética continuaria sendo uma perspectiva determinista.

Como já apontado anteriormente, Sorel despreza o socialismo parlamentar e a participação dos socialistas no sistema eleitoral. Usa a todo momento a metáfora da guerra para descrever a luta de classes, mas considera tal guerra quase literalmente, como a prática de ações diretas violentas, sem considerar válidas as disputas parlamentares. Violência que o autor distingue da noção de força. Segundo ele, a força seria o instrumento típico da imposição de uma ordem social regida por uma minoria sobre a maioria. A ação do Estado por excelência. Já a violência seria o meio de destruição dessa ordem, a arma das classes subalternas contra a opressão daquela minoria. (Sorel, 1992: 195).

Com relação à força, em determinada passagem Sorel faz uma análise que é bastante próxima da visão gramsciana de coerção, sendo a força um elemento presente não apenas por meio da brutalidade física, mas também do direito:

“O socialismo considera essa evolução (do Direito, da Economia e do Estado) como sendo uma história da força burguesa e não vê mais que modalidades onde os economistas crêm descobrir heterogeneidades: quer a força se apresente sob o aspecto de atos históricos de coerção, ou de opressão fiscal, ou de conquista, ou de legislação do trabalho, quer esteja completamente envolvida na economia, *trata-se sempre da força burguesa agindo*, com maior ou menor habilidade, para produzir a ordem capitalista” (Sorel, 1992: 198).

À força, portanto, Sorel opõe a violência. Segundo ele, não se deve condenar a violência física de maneira absoluta, pois sua existência e também seu julgamento moral dependem das condições materiais históricas, mais especificamente do desenvolvimento econômico de cada sociedade. Com relação a delitos criminosos, que ocorreriam de acordo com os interesses mesquinhos dos homens, são cometidos mais por violência física quanto menos

economicamente desenvolvida for uma sociedade, e mais por meio da astúcia e da corrupção quanto maior for tal desenvolvimento. Mas como impelir os homens à ação violenta de classe, em que interesses coletivos estão acima dos interesses individuais mesquinhos? Sorel apela aqui para o que chama de “sentimento do sublime”. Segundo ele, a luta na qual o proletariado se engaja só pode terminar de duas formas: seu triunfo completo ou sua escravidão, ambos os casos envolvendo todo o conjunto dos trabalhadores. Em tais circunstâncias, de acordo com o autor, o sentimento do sublime (a abnegação altruísta) brotaria naturalmente das condições da luta (Sorel, 1992: 238).

A participação do proletariado no processo parlamentar ou eleitoral queda completamente nociva para os objetivos do sindicalismo revolucionário. O desenvolvimento do capitalismo não é possível sem a corrupção e os delitos movidos pela astúcia. O envolvimento do movimento dos trabalhadores com a política parlamentar seria o envolvimento com a pequenez moral e a astúcia. O papel da violência proletária seria forjar nos trabalhadores valores morais elevados, o “sentimento do sublime”, uma espécie de reforma moral levada a cabo no espírito do proletariado por meio da guerra contra o capitalismo, por meio da prática de luta.

O DIÁLOGO ENTRE SOREL E LABRIOLA

Além da França, a Itália foi o outro centro importante de desenvolvimento do sindicalismo revolucionário (Waldenberg, 1982: 248). Sorel possuía importante penetração naquele país e acompanhava sua produção intelectual marxista. Era leitor de Labriola, autor que se preocupava com o fenômeno do determinismo na esfera do pensamento marxista (Badaloni, 1975: 46). Labriola insistiria em que o “sociologismo” deveria ser evitado, ou seja, a exposição da história baseada exclusivamente em “formas” (formas históricas determinadas, as “datas sociológicas”). Defenderia, assim, uma postura que limitasse o campo do previsível, que interferisse na história com uma “avaliação”, mas não com uma profecia, com uma mensagem ou anúncio utópico de um novo século. Entre a previsão morfológica que distinguiria a data sociológica do século XIX e a reconstrução da história real, encontrar-se-ia

um vazio imprevisível, que exigiria a verificação dos fatos e a intervenção ativa neles (Badaloni, 1975: 46).

Antonio Labriola fora o único entre os marxistas italianos, até a Guerra Mundial, a participar do debate marxista internacional, vindo a se tornar, num espaço de poucos anos e até sua morte, um interlocutor de grande importância entre os dirigentes social-democratas alemães, inclusive Engels (Bravo, 2005: 38). Após a morte de Engels e da publicação dos livros de Labriola *Discorrendo di socialismo e filosofia* e *Saggi sul materialismo storico*, o pensador italiano toma parte na discussão sobre a crise do marxismo, polemizando asperamente com seus antigos amigos, como Croce, Bernstein e Sorel – este, seu editor na França (Bravo, 2005: 44). Contra a revisão do marxismo empreendida pelos últimos, Labriola mantém posição como “ortodoxo”, procurando afastar-se das concepções que “reduzem o materialismo histórico à ilustração econômica da história” (Bravo, 2005: 44).

Sobre o modo de conceber a filosofia da práxis Labriola apresenta uma visão da história que será plenamente assumida e desenvolvida por Gramsci. Segundo Labriola:

“A natureza, ou seja, a evolução histórica do homem, se encontra no processo da práxis, e ao dizer “práxis”, do ponto de vista da totalidade, se pretende eliminar a oposição vulgar entre prática e teoria; porque, dito de outro modo, a história é a história do trabalho, e assim como, por uma parte, no trabalho integralmente entendido desse modo vai implícito o desenvolvimento respectivamente proporcionado e proporcional das atitudes mentais e das atitudes operativas, assim também, por outra parte, no conceito de história do trabalho vai implícita a forma sempre social do trabalho mesmo e do variar dessa forma; o homem histórico é sempre o homem social” (Labriola, 1969: 68-69).

Nesta concepção de Labriola encontra-se evidente a noção de filosofia da práxis como filosofia da história auto-suficiente, que basta a si mesma, de um historicismo levado às últimas conseqüências, o que inclui enxergar-se

como um momento filosófico também sujeito à superação pelo devir histórico.⁵ De acordo com Gramsci:

“A filosofia da práxis é o historicismo absoluto, a mundanização e terrenalidade absoluta do pensamento, um humanismo absoluto da história. Nesta linha é que deve ser buscado o filão da nova concepção do mundo. [...] Labriola, na realidade, ao afirmar que a filosofia da práxis é independente de qualquer outra corrente filosófica, é auto-suficiente, foi o único a procurar construir cientificamente a filosofia da práxis” (Gramsci, 2001: 1437, 1507).

Labriola fora um importante colaborador de *Le devenir*.⁶ O rompimento entre Labriola e Sorel e a extinção da revista foram a culminação de um processo empreendido por Sorel de afastamento do marxismo e, inspirado por Croce, seu amigo por mais de vinte anos, aproximação com as concepções revisionistas (Furiozzi, 1975: 19-21). De acordo com o pensador francês, *Le devenir* teria cessado de contribuir com a renovação do socialismo (Jennings, 1985: 62). A partir de então, Sorel dedica-se a desenvolver de forma independente suas concepções acerca do sindicalismo revolucionário. A conduzir o rompimento entre Sorel e Labriola impõe-se a refutação, por parte do francês, do historicismo como metodologia. Ambos concordavam, em oposição ao positivismo, que a atividade de previsão demandaria uma intervenção ativa do homem nas várias esferas sociais. Mas Sorel considera que haveria uma separação entre ciência e história, sendo a primeira incapaz de uma abordagem totalizante da segunda, e desenvolve o conceito de “mito” como ação política que foge ao escopo das explicações científicas (Cavallari, 1994: 95).

⁵ Gramsci retoma de Labriola o termo “filosofia da práxis” e o desenvolve ulteriormente, articulando-o com seu conceito de hegemonia.

⁶ Além de Labriola, foram publicados na revista francesa textos de Engels, Kautsky e Croce, entre outros (Cavallari, 1994: 93).

Ainda de acordo com o pensador francês, seria necessário abandonar as tentativas de se transformar o socialismo em ciência e assumir uma concepção de socialismo como uma das possíveis filosofias de elucidação das questões históricas, as quais não pertenceriam à esfera da ciência, mas serviriam para inspirar a ação incessante e variada correspondente às necessidades da vida social (Susca, 2000: 66). Labriola, ao contrário, veria sentido e significado no decurso dos acontecimentos históricos, e reconduziria as ciências sociais à historiografia, sob o nome específico de materialismo histórico (Cavallari, 1994: 96-97). Sorel, de resto, assume completamente a noção crociana do marxismo como “cânone de interpretação histórica” (Croce, 1948: 88), o que equivale a retirar da filosofia da práxis seu sentido de historicismo absoluto que Gramsci lhe atribuirá posteriormente e que Labriola já sugeria (Labriola, 1969: 86). De todo modo, embora Sorel não considerasse a história como apreensível por métodos científicos, para ele o sindicalismo revolucionário não deixaria de ser em si um fenômeno histórico, que teria como grande contribuição ao socialismo a sua insistência em que deveria ser estudado à luz da experiência histórica, como um produto de forças sociais antes que como uma teoria intelectual abstrata (Humphrey, 1978: 165).

Gramsci oferece uma solução interessante a respeito do problema da previsibilidade em história. De acordo com ele, não se poderia prever cientificamente o futuro da sociedade, dada a dependência em que tal futuro se encontra das dinâmicas relações de forças sociais, das novas configurações sociais que se formam a cada momento específico daquela relação de forças. Mas seria possível, sim, a previsão da própria luta, dado que ela dependeria da intervenção consciente dos homens e, nesse sentido, seria uma ação que prevê a si mesma. Nas palavras de Gramsci:

“Já que ‘parece’, por uma estranha inversão de perspectivas, que as ciências naturais fornecem a capacidade de prever a evolução dos processos naturais, a metodologia histórica foi concebida como sendo ‘científica’ apenas se, e na medida em que, habilita abstratamente a ‘prever’ o futuro da sociedade [...]. Na realidade, é possível prever ‘cientificamente’ apenas a luta, mas não os momentos

concretos dela, que não podem deixar de ser resultados de forças contrastantes em contínuo movimento, sempre irreduzíveis a quantidades fixas, já que nelas a quantidade transforma-se continuamente em qualidade. Na realidade pode-se ‘prever’ na medida em que se atua, em que se aplica um esforço voluntário e, desta forma, contribui-se concretamente para criar o resultado ‘previsto’. A previsão revela-se, portanto, não como um ato científico de conhecimento, mas como a expressão abstrata do esforço que se faz, o modo prático de criar uma vontade coletiva” (Gramsci, 2001: 1403).

Labriola jamais deixaria de adotar método dialético-materialista em suas análises, ou seja, entre outras considerações, para ele a intervenção na história deveria vir acompanhada de uma avaliação precisa das condições objetivas em que se daria a ação. Embora negasse o nexó dialético entre necessidade e liberdade, Sorel apreciaria a filosofia da ação em Labriola, entendendo por tais termos o esforço de iluminar teoricamente o proletariado sobre qual via seguir. Era sobre a dialética dos processos objetivos que Sorel discordaria, afinal, de Labriola (Badaloni, 1975: 52). De que maneira o pensador francês questionaria o método dialético? Segundo Badaloni, para Sorel “a lógica da história, antes que no devenir dialético, se concretiza na coexistência de formas superiores e inferiores de produção, ou seja, em uma combinação na qual o princípio da simultaneidade substitui aquele da sucessão e do salto de qualidade” (Badaloni, 1975: 52). Na medida em que negava o caráter absoluto da filosofia da práxis (embora, de acordo com Gramsci, “historicamente” absoluto) e o método dialético materialista de investigação histórica, Sorel se fixava em não muito mais que na crença no voluntarismo proletário como a grande força propulsora da revolução, o que terminava por aproximá-lo, depois de uma volta em sentido oposto, às concepções econômico-mecanicistas da social-democracia alemã.

A “VONTADE” EM GRAMSCI E SOREL

Consideramos que uma das novidades políticas de Sorel estaria em propor, mesmo que de forma incipiente, a abordagem das motivações não-rationais da ação revolucionária. Ele considera, explicitamente, a existência de elementos inconscientes a sustentar imagens míticas. As ações “espontâneas” ou “intuitivas” seriam noções que caracterizariam, na obra soreliana, a importância conferida a elementos não conscientes presentes na combatividade do proletariado. Mesmo Gramsci, segundo Bodei, parece ter percebido as conseqüências políticas do elemento psíquico das massas, conseqüências em parte potencializadas pelo advento do taylorismo:

“A compressão mecânica dos instintos e a racionalização crescente provocam desequilíbrio, inquietação, desejos de fuga num mítico passado idílico. A psicanálise é, para Gramsci, o sinal de alarme desta situação. [...] A psicanálise percebe os conflitos históricos, a disjunção existente entre vontade e instintos, e sente a necessidade de achar um novo ‘equilíbrio entre os impulsos de vontade e as metas a serem alcançadas’” (Bodei, 1978: 112).

Embora introduzindo o tema das motivações não-rationais da violência revolucionária, Sorel não foi além de sua crença no mito como construção final daquelas motivações e força condutora da história, inclusive da transição socialista, o que, de acordo com Bodei, acabou por não distanciá-lo das concepções deterministas que tanto criticava. Discorrendo sobre o tema da “vontade” em Gramsci, Bodei dialoga com e critica as concepções fatalista e soreliana do processo revolucionário, ou processo de transição ao socialismo. O autor italiano considera ambas as correntes ligadas pelo elemento determinista, a despeito das intenções de Sorel de se colocar no campo oposto ao fatalismo. Bodei adota os pressupostos gramscianos para a crítica das duas correntes assinaladas. O ponto de vista fatalista (alusão principalmente à social-democracia alemã, Kautsky em particular) seria mecanicista por aguardar a revolução como um resultado inexorável do devenir histórico. Porém, o autor

aponta na espontaneidade teorizada por Sorel as mesmas características de um raciocínio determinista:

“No fatalismo, é obviamente a necessidade mecânica que preside o processo de transição ao socialismo; em Sorel é a liberdade enquanto impulso vital, evolução criadora, violência emancipadora. Mas cada uma delas tem necessidade, por trás do pano, da colaboração da outra ou pelo menos tolera sua presença a seu lado. Assim, em Sorel a garantia de que a vontade coletiva evocada pela ‘máquina’ do mito não se apague logo como um fogo de palha é dada unicamente pelo imaginar a necessidade como *vis a tergo* da espontaneidade [...]” (Bodei, 1978: 74).

Ao não se colocarem o problema do poder, ou seja, não se interessarem pela luta política direta, ambas as concepções teriam, por exemplo, facilitado o surgimento do fascismo, segundo Bodei. O fatalismo, ao aguardar que o poder “caísse do céu”, deslocaria a atenção das massas para exigências mínimas; já o espontaneísmo assustaria as camadas médias ao incitar uma violência que não poderia (nem querer) controlar. Considera Bodei (1978: 75) que tanto o fatalismo quanto o sorelianismo teriam agido negativamente sobre a formação de uma “vontade” coletiva.

Em ambas as concepções apenas o “movimento” possuiria sentido, e o fim perderia seu valor. No determinismo fatalista o objetivo final a ser alcançado se afastava num distante, mas certo, porvir mecânico; no sorelianismo, o concreto divisar do objetivo final sequer ocorria, dando-se por suficiente o atuar das massas impulsionadas pelo mito comum à consciência coletiva. Considera ainda Bodei que, em ambos os casos, diferentes formas de passividade, disfarçadas de ativismo, operariam na substituição da previsão marxista. Em Sorel especificamente a ação se degradaria numa espécie de “impulso do irracional”, no uso de um instrumento que seria por excelência uma “atividade passiva”, ou seja, a greve geral (Bodei, 1978: 77).

Para Bodei, o despertar da vontade do proletariado não ocorreria conforme os pressupostos reformistas, nem de acordo com os de Sorel. Tal despertar seria fruto de uma “mudança de papel” do proletariado, seu “assumir

de uma hegemonia” (Bodei, 1978: 78). Tal mudança de papel dever-se-ia a circunstâncias materiais de modificação de qualidade nas relações de força que tomariam curso em meio à complexificação da sociedade civil nas sociedades capitalistas ocidentais, em alusão à notória passagem de Gramsci em que este analisa o fato como a constituição de “trincheiras” políticas da hegemonia burguesa e a imposição, por parte desta, de uma “guerra de posição” entre as classes antagonicas. A concentração da vontade coletiva, porém, também seria uma consequência daquela imposição advinda da reorganização do Estado burguês. De qualquer forma, a guerra de movimento não seria mais adequada, nem a luta no terreno exclusivo da economia (Bodei, 1978: 89).

Sem compreender a complexidade do “espaço histórico” trazida por essas transformações, tanto o fatalismo reformista quanto o sorelianismo seriam respostas inadequadas a essa nova iniciativa da burguesia. O primeiro, como já se disse, por aguardar o advento do socialismo por meio do progresso mecânico da história, sem se dar conta das enormes contra-tendências que se produziam; o segundo, por subestimar tais dificuldades e procurar enfrentá-las tendo a crença mítica na greve geral como estratégia de luta, ou o “impulso vital da imaginação política” (Bodei, 1978: 91).

Mas a noção soreliana do mito nos impele ainda a mais uma consideração relativa à transição socialista. A ausência de um plano de ação mínimo para o período posterior à tomada de poder faz crer que, em Sorel, a alimentação das esperanças míticas não se esgota com a revolução socialista. Estendendo a análise do mito a suas últimas consequências, ele acaba não por atender a condições historicamente dadas, mas seria mesmo um elemento imanente ao devir da história. Na mesma matriz analítica de Sorel, poder-se-iam considerar como “mito” os valores burgueses de “liberdade, igualdade e fraternidade” veiculados a partir da Revolução Francesa, tanto quanto a noção de “democracia política”, considerada como a quintessência da legitimidade das sociedades capitalistas ocidentais contemporâneas. As supostas igualdade jurídica e liberdade individual bem como a realização de sufrágios periódicos tidos como a prática da democracia em sua plenitude são mitos burgueses que representam importante papel na defesa da barbárie capitalista. Sorel não reflete sobre a necessidade de roçar esse “ervaçal ideológico”, mas responde

com o mito inverso: a greve geral como instrumento de revolução e elevação moral do proletariado, rumo a uma sociedade de produtores. Se na sociedade burguesa a base do consenso é, em parte, mítica, tal o será, para Sorel, no modo de produção “superior”.

A CRÍTICA DE GRAMSCI A SOREL

Uma rápida passagem pelos índices onomásticos dos *Quaderni* revela a presença freqüente de Sorel nesses escritos de Gramsci. Este parece ter mantido com aquele um importante diálogo que, se não ocorrido nas mesmas proporções que com Croce, por exemplo, sustentou-se na mesma base metodológica de um processo de aceitação/refutação (Badaloni, 1975: 147). Tal dialética aceitar/refutar Sorel se mostra em Gramsci no aperfeiçoamento de importantes conceitos, como o de “bloco histórico”, a “reforma intelectual e moral” e a utilização do mito soreliano na análise, entre outras coisas, do “Príncipe” de Maquiavel. Não pretendemos esgotar aqui o significado da influência de Sorel nos *Quaderni*, mas apenas apontar alguns momentos relevantes de tal influência.

Já no caderno 11, ao comentar uma coletânea recém-publicada de textos de Sorel, Gramsci mostra claramente sua opinião sobre o estilo geral do socialista francês. Considera-o “tortuoso, convulsivo, incoerente, superficial, sibilino, etc.; mas fornece ou sugere pontos de vista originais, descobre nexos impensados mas verdadeiros, obriga a pensar e a aprofundar” (Gramsci, 2001: 1494). Gramsci aponta, como outros comentadores posteriores de Sorel, que as incongruências deste podem ser usadas para possibilitar interpretações conservadoras de sua teoria, como por exemplo uma espécie de apologia da violência que serviria bem aos propósitos fascistas. Mas sustenta o marxista italiano que Sorel possui um pressuposto que o isentaria de tal possibilidade de conservadorismo a partir de uma análise atenta, e tal pressuposto seria o que Gramsci chama de seu “radical ‘liberalismo’ (ou teoria da espontaneidade)” (Gramsci, 2001: 1923). Sugere ainda Gramsci que o “associacionismo” de Sorel, tanto quanto sua “violência”, não seriam “associacionismo” e “violência” isentos de uma filiação classista (*Idem*). Tal filiação se faria notar na obra de Sorel e seriam, de modo claro, o associacionismo da classe trabalhadora e a

violência levada à cabo pela classe trabalhadora. Gramsci refere-se ao antijacobinismo e economicismo puro de Sorel como únicos elementos da teoria do pensador francês que poderiam ser “distorcidos” em prol de uma interpretação conservadora de suas idéias (Gramsci, 2001: 1923). Grifamos a palavra “distorcidos” para evidenciar que, de acordo com o marxista italiano, apenas tal operação poderia justificar a aproximação da obra de Sorel com o ideário conservador, em que pesem “oscilações políticas” na sua prática militante (De Paola, 1984: 52).⁷

Como já apontado acima, importantes categorias do instrumental teórico gramsciano são elaboradas contando com substancial aporte dos escritos de Georges Sorel. A respeito do conceito de “bloco histórico”, observa Gramsci:

“A afirmação das *Teses sobre Feuerbach*, de que o ‘educador deve ser educado’, não coloca uma relação necessária de reação ativa do homem sobre a estrutura, afirmando a unidade do processo do real? O conceito de ‘bloco histórico’, construído por Sorel, apreende plenamente esta unidade defendida pela filosofia da práxis” (Gramsci, 2001: 1300).

Importante observar aqui que, embora Gramsci se inspire no conceito de “bloco histórico” tal como formulado por Sorel, o mesmo conceito elaborado pelo marxista italiano possui uma natureza marcadamente distinta. No autor francês trata-se de um sistema de imagens a que é preciso tomar “em bloco como forças históricas” (Sorel, 1992: 41), o mito que manterá acesa a chama revolucionária enquanto nele forem depositadas as esperanças de realização da sociedade futura. Mas se tal sistema de imagens não é senão

⁷ “É óbvio que essas avaliações ressentem-se, de modo decisivo, dos diferentes pontos de vista de seus autores em relação ao marxismo; e é também evidente que pesam em tais juízos as oscilações políticas de Sorel (como a aproximação, nos anos imediatamente anteriores à guerra mundial, ao grupo monarquista da *Cité française*, ou a atenção positiva em face de Mussolini, nos anos da ascensão do fascismo na Itália), ligadas ao impasse teórico a que ele chegou, uma vez esgotada a fase do sindicalismo revolucionário” (De Paola, 1984: 52).

um mito, sua força revolucionária pode se esgotar no momento mesmo de seu desvendamento (Miguel, 1998). O “bloco histórico” de Gramsci, ao contrário, adquire vigorosa relação dialético-material com a realidade, assumindo-se como a unidade dialética entre forças produtivas, relações sociais de produção e superestrutura jurídico-política num dado momento histórico: “Conceito de ‘bloco histórico’, isto é, unidade entre a natureza e o espírito (estrutura e superestrutura), unidade dos contrários e dos distintos” (Gramsci, 2001: 1569).

Em Sorel, trata-se do mito em sua integridade imagética, e sua potência histórica encontrar-se-ia justamente nessa integridade. Em Gramsci, é a unidade material contraditória de um período histórico específico. Quando a esfera das forças produtivas adquire um desenvolvimento tal que torna insanáveis suas contradições em relação à esfera das relações de produção, eis o surgimento de uma tensão que tende a desagregar o bloco histórico considerado como unidade dialética, que clama pela superação das antigas formas de relações de produção por novas formas em conformidade com as novas condições objetivas e subjetivas. Nesta concepção de crise/superação encontra-se a potência histórica do conceito gramsciano. Mas não necessariamente novas formas superestruturais surgem de tal crise:

“Para que as leis expressas por Marx possuam atuação prática, elas devem ser assumidas no ‘bloco histórico’, ou seja, na unidade de articulação entre as forças produtivas objetivas e aquelas subjetivas. Quando tal bloco não se verifica, o transformismo entra no campo da nova classe fundamental e, em geral, das forças históricas progressivas que ela controla e determina os fenômenos da revolução passiva. Então as mudanças estruturais têm lugar sem que as mudanças nas relações de produção tornem-se respectivamente visíveis, ou seja, de tal modo que sua extrema lentidão dê a aparência de imobilidade” (Badaloni, 1975: 152).

Ao analisar as relações de força em momentos de crise estrutural, Gramsci adverte para a necessidade de se distinguir entre fenômenos orgânicos (permanentes) e fenômenos de conjuntura (ocasionais, imediatos). Os primeiros se fariam perceber pelo aguçamento das contradições, que se tornam insolúveis no contexto considerado e tendem a demonstrar, pela organização das forças antagônicas em luta, que já se encontram maduras as condições necessárias e suficientes para a superação histórica do modo de produção em questão (Gramsci, 2001: 1579). Porém, as forças políticas interessadas na manutenção da ordem presente empreenderão “esforços incessantes e perseverantes (já que nenhuma forma social jamais confessará que foi superada)” no sentido de conservá-la, o que se configuraria nos fenômenos de conjuntura aludidos acima (*Idem*). Do sucesso ou não das forças políticas conservadoras dependerá, portanto, o surgimento de um novo bloco histórico. Gramsci evita, aqui, a concepção de um advento mecânico de novas formas sociais superiores, mas considera que a não realização de novas tarefas históricas onde as condições necessárias e suficientes para tal já existem “aumenta a desordem necessária e prepara catástrofes mais graves” (Gramsci, 2001: 1579).

Passemos agora a outras considerações sobre o conceito soreliano de “mito”. Gramsci relaciona a concepção crociana de “política como paixão” ao “mito” de Sorel (Gramsci, 2001: 1307). A objeção de Gramsci a uma e outra percepção é que ambas careceriam da perenidade necessária para a ação política concreta. Mas o pensador marxista italiano é mais condescendente com Sorel. De acordo com Gramsci, Croce teria considerado que Sorel, ao teorizar sobre o mito, ao “dar-lhe uma explicação doutrinária”, o teria dissipado, ou anulado sua validade (*Idem*). Mas, para Gramsci, o conceito de mito do filósofo francês seria mais fundamentado na realidade efetiva do que a “política como paixão”, de Croce.

Sustenta o marxista italiano que Sorel não teria apenas estudado e procurado explicar um determinado mito, mas que a teoria dos mitos seria, para o pensador francês, “o princípio científico da ciência política” (Gramsci, 2001: 1308):

“Neste estudo do mito como substância da ação política, Sorel também estudou difusamente o mito determinado que estava na base de uma certa realidade social e que era a

mola do seu progresso. Sua análise tem, por isso, dois aspectos: um propriamente teórico, de ciência política; e outro aspecto político imediato, programático. É possível, embora seja muito discutível, que o aspecto político e programático do sorelianismo tenha sido superado e dissipado; [...] mas ainda hoje deve-se reconhecer que Sorel trabalhou com a realidade efetiva e que esta realidade não foi superada e dissipada” (*Idem*).

Não se deve superestimar, naturalmente, o valor que Gramsci atribui ao mito soreliano como instrumento de ação política efetiva, como se verá mais adiante. Mas o reconhecimento, por parte do pensador italiano, de que o conceito de mito encontra respaldo específico numa determinada realidade sinaliza sua utilidade na elaboração de categorias mais complexas para a compreensão de tal realidade e ação sobre ela. De acordo com Badaloni, para Gramsci as previsões de mudança futura contidas no bloco de imagens formadoras do mito poderiam, inclusive, ser demonstradas em sua “necessidade” se tal bloco se apresentasse pensado em termos políticos, antes que em termos sindicais (Badaloni, 1975: 150).

Gramsci julga teórica e praticamente limitada a apresentação do mito, feita por Sorel, do ponto de vista da atuação sindical. Como que representando o marxismo na antiga polêmica contra as diversas modalidades de anarquismo, Gramsci via a prática política restrita ao sindicato como limitadora da ação revolucionária: “Pode-se estudar como Sorel, partindo da concepção da ideologia-mito, não atingiu a compreensão do partido político, mas se deteve na concepção do sindicato profissional” (Gramsci, 2001: 1556). O marxista italiano via na ação máxima do sindicato, a greve geral, uma “atividade passiva”. Neste sentido, o sindicalismo revolucionário não previa um momento próprio de “construção ativa” de suas propostas. Tal momento, se existisse, entraria inclusive em contradição com seus pressupostos, já que o estabelecimento de planos prévios de ação se configuraria como utopia. Daí o corolário teórico do impulso e da ação irracional, espontânea.

Como vimos até aqui, Gramsci trava importante diálogo com Sorel na concepção de suas próprias categorias e análises políticas, considerando mesmo

o “Príncipe” de Maquiavel como “uma exemplificação histórica do ‘mito’ soreliano” (*Idem*). Mas é justamente com relação a este conceito de Sorel, o “mito”, que Gramsci faz sua crítica mais importante ao pensador francês. Como já demonstramos acima, na opinião de Gramsci, a ação espontânea defendida pelo sindicato revolucionário, baseada no mito da greve geral, não seria capaz de sustentar a vontade coletiva necessária à mudança estrutural. Não seria capaz disso “um instrumento que deixa a vontade coletiva na fase primitiva e elementar de sua mera formação” (Gramsci, 2001: 1557). Ou seja, sem uma ação planejada e uma direção definida, o espontaneísmo das massas extinguir-se-ia no momento seguinte ao de seu auge. Para que isso fosse evitado haveria a necessidade de inculcar naquelas massas o desenvolvimento consistente de uma vontade coletiva, o que não estaria à altura do sindicato. Sorel, neste caso, dá por encerrada a teoria no ponto que para Gramsci seria apenas o começo de um processo revolucionário que exigiria disciplina e combatividade permanentes. Apenas a ação espontânea (que, em última análise, é uma não-ação, a greve) movida pela crença no mito da greve geral, não resultaria na formação de uma vontade coletiva permanente, e sobre isso Gramsci conclui com palavras incisivas:

“Mas pode um mito ser ‘não construtivo’, pode-se imaginar [...] que seja produtor de realidades um instrumento que deixa a vontade coletiva na fase primitiva e elementar de sua mera formação, por distinção (por ‘cisão’), ainda que com violência [...]? Mas esta vontade coletiva, assim formada de modo elementar, não deixará imediatamente de existir, pulverizando-se numa infinidade de vontades singulares, que na fase positiva seguem direções diversas e contrastantes? E isso para não falar que não pode existir destruição, negação, sem uma implícita construção, afirmação, e não em sentido ‘metafísico’, mas praticamente, isto é, politicamente, como programa de partido. Neste caso, pode-se ver que se supõe por trás da espontaneidade um puro mecanicismo, por trás da liberdade (arbitrio-impulso vital) um máximo de determinismo, por trás do idealismo um materialismo absoluto” (*Idem*).

Como já mencionado anteriormente neste trabalho, Gramsci demonstra, assim, que queda sem efeito a pretensão de Sorel de se colocar em posição oposta ao marxismo mecanicista da Segunda Internacional. Levado às últimas conseqüências, como faz Gramsci, o pensamento de Sorel cai na mesma senda determinista que tanto condenara em teóricos como Kautsky, mas, ao contrário deste, o faz sem consciência disso.

Nota-se que Gramsci se utiliza do conceito de “cisão”, também elaborado originalmente por Sorel, que por esta categoria pretendia representar uma radical separação entre burguesia e proletariado e uma clara consciência desta separação nos integrantes de cada uma das partes. Para o filósofo francês, a força do mito da greve geral faria qualquer pequeno conflito aparecer ao proletariado com dimensões catastróficas, mantendo sempre dramaticamente marcada a delimitação entre os campos antagônicos (Sorel, 1992: 210).

O “espírito de cisão” é considerado por Gramsci o elemento que se pode contrapor, a partir do proletariado, “a este complexo formidável de trincheiras e fortificações da classe dominante” (Gramsci, 2001: 333). É o estado de consciência que permitiria à classe trabalhadora reconhecer sua condição material de classe revolucionária e empreender a luta pela conquista de sua hegemonia contra a hegemonia burguesa. Segundo Gramsci, o aprofundamento do espírito de cisão nos trabalhadores requereria um “complexo trabalho ideológico” de conquista progressiva dos espíritos (*Idem*). Gramsci reconhece, assim, a viabilidade de uma situação de “cisão”, mas duvida que ela possa se manter apenas por meio do “espontaneísmo”. De acordo com Badaloni (1975: 150), “o discurso de Gramsci é, portanto, aceitação da ‘cisão’ soreliana e ao mesmo tempo a demonstração da insuficiência dos instrumentos propostos pelo filósofo francês”.

Lembremos aqui que, conforme exposto anteriormente, Sorel atribui o protagonismo da luta de classes às respectivas e opostas elites conscientes de seu papel histórico, e o choque de classes seria, na verdade, um choque entre as elites conscientes de ambos os lados. A esse respeito é importante notar que Gramsci, apesar de obviamente não encerrar a luta de classes apenas no âmbito das elites proletárias e burguesas, assume a necessidade do intermédio de uma elite proletária no processo da luta de hegemonias:

“[...]se se trata de dirigir organicamente ‘toda a massa economicamente ativa’ - deve-se dirigi-la não segundo velhos esquemas, mas inovando; e esta inovação só pode tornar-se de massa, em seus primeiros estágios, por intermédio de uma elite na qual a concepção implícita na atividade humana já se tenha tornado, em certa medida, consciência atual coerente e sistemática e vontade precisa e decidida” (Gramsci, 2001: 1387).

De acordo com Gramsci, o sentimento de cisão estaria na origem da consciência de se fazer parte de uma determinada força hegemônica. Classifica tal sentimento, e aqui de forma muito próxima a Sorel, como um sentimento de “distinção”, de “separação”, de “independência quase instintiva”, que progrediria até o alcance de uma “concepção do mundo coerente e unitária” (Gramsci, 2001: 1385). Sustentará ainda o marxista italiano a importância da luta teórica na medida em que ela possa “reforçar no próprio campo o espírito de diferenciação e de cisão” (Gramsci, 2001: 1406). A luta teórica destinada a tal fim deve ser provisoriamente, ou “em seus primeiros estágios”, como reproduzido acima, levada a efeito por uma elite, não uma elite destacada da massa dos trabalhadores, mas uma elite orgânica a essa mesma massa, e por isso mesmo transitória na condição de elite, já que visa a elevar filosoficamente, conferindo coerência e unidade entre ação e concepção de mundo, uma proporção cada vez maior do proletariado.

CONCLUSÃO

Procuramos, ao longo deste artigo, salientar as diferenças nas concepções de história e revolução entre Georges Sorel e Antonio Gramsci, sugerindo ao mesmo tempo a importância da obra do filósofo francês na constituição do pensamento do marxista italiano presente nos *Quaderni del carcere*. Apresentamos, primeiramente, as idéias centrais de Sorel, seguidas de uma análise de sua inserção no debate sobre a crise do marxismo do final do século XIX, particularmente sob a forma de seu relacionamento intelectual com o socialista italiano Antonio Labriola. Em seguida abordamos, ainda que de forma breve,

o debate sobre o conceito de “vontade” e suas diferentes matizes em Gramsci e Sorel, o que em nossa opinião contribuiu para fundamentar de maneira um pouco mais clara as considerações sobre as discordantes premissas em um e outro autor quanto ao devir histórico. Por fim, procuramos discutir a presença de Sorel em importantes passagens dos *Quaderni*, momentos em que Gramsci faz avaliações minuciosas sobre a relevância da obra de Sorel no debate socialista, principalmente com relação a conceitos desenvolvidos pelo pensador francês e apropriados de forma crítica pelo marxista italiano, como os de “cisão”, “mito”, “reforma intelectual e moral” e “bloco histórico”. Não pensamos, naturalmente, ter confrontado todos os aspectos necessários para uma abordagem definitiva sobre as concepções de história e revolução em Sorel e Gramsci e a evidentemente importante influência do primeiro sobre a obra do segundo. Porém, nos limites permitidos pelo escopo deste trabalho, acreditamos ter abordado vários aspectos essenciais da questão proposta.

Abstract: this article intends to elaborate a comparative analysis about the conceptions of History and Revolution in the works of Antonio Gramsci and Georges Sorel. The presentation of the development of the sorelian concepts is inserted in the context of the debate concerning to the crisis of the marxism at the end of the nineteenth century. We also consider the critical assimilation of some sorelian concepts by Gramsci during the elaboration of his thought present in the *Prison Notebooks*.

Keywords: *Prison Notebooks*, revolutionary syndicalism, Second International, marxism.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BADALONI, Nicola. *Il marxismo di Gramsci: dal mito alla ricomposizione politica*. Torino: Giulio Einaudi editore, 1975.
- BODEI, Remo. “Gramsci: vontade, hegemonia, racionalização”. In: FERRI, Franco (Org.). *Política e história em Gramsci*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. p. 71-115.

- BRAVO, Gian Mario. “Labriola e i dirigenti del socialismo europeo”. In: *Critica Marxista*. Roma, n. 1, gennaio-febbraio 2005, pp. 37-47.
- CAVALLARI, Giovanna. *Georges Sorel: archeologia di um rivoluzionario*. Napoli: Jovene, 1994.
- CROCE, Benedetto. *Materialismo histórico e economia marxista*. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1948.
- DE PAOLA, Gregorio. “Georges Sorel, da metafísica ao mito”. In: HOBBSAWM, Eric J. (Org.). *História do marxismo: o marxismo na época da Segunda Internacional (terceira parte)*. São Paulo: Paz e Terra, 1986. v. 4, p. 51-83.
- FURIOZZI, Gian Biagio. *Sorel e l'Italia*. Messina: G. D’Anna, 1975.
- GRAMSCI, A. *L’Ordine nuovo 1921-1922: socialismo e fascismo*. Torino: Giulio Einaudi, 1978 a.
- GRAMSCI, A. *Scritti politici*. Roma: Editori Riuniti, 1978b, v.2.
- GRAMSCI, A. *Scritti politici*. Roma: Editori Riuniti, 1978c, v.3.
- GRAMSCI, A. *Cronache Torinesi*. Torino: Giulio Einaudi, 1980.
- GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere*: edizione critica dell’Istituto Gramsci. A cura di Valentino Gerratana. Turim: Giulio Einaudi, 2001.
- HUMPHREY, Richard D. *Georges Sorel, prophet without honor*. New York: Octagon, 1978.
- JENNINGS, J. R. *Georges Sorel: the character and development of his thought*. Oxford: MacMillan, 1985.
- LABRIOLA, Antonio. *Socialismo y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1969.
- MIGUEL, Luis F. “Em torno do conceito de mito político”. *Dados*, 1998, v.41, n.3.
- ROTH, Jack J. *The cult of violence: Sorel and the sorelians*. Berkeley: Un. of California, 1980.

- SALVATECCI, Hugo G. *Sorel y Mariategui*. Lima: Delgado Valenzuela editora, 1980.
- SOREL, Georges. *Democrazia e rivoluzione*. Roma: Editori Riuniti, 1975.
- SOREL, Georges et al. *Sindicalismo revolucionário*. Madrid: Júcar, 1978.
- SOREL, Georges. *Reflexões sobre a violência*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- SUSCA, Emanuela. “Sorel e il problema dell’immediatezza”. In: *Critica Marxista*. Roma, n. 6, novembre-dicembre 2000, pp. 65-73.
- WALDENBERG, Marek. “A estratégia política da social-democracia alemã”. In: HOBSBAWM, Eric J. (Org.). *História do marxismo: o marxismo na época da Segunda Internacional (primeira parte)*. São Paulo: Paz e Terra, 1982. v.2, p. 223-255.

O PAPEL DO POLÍTICO E DAS FORÇAS PRODUTIVAS NA TEORIA DA TRANSIÇÃO SOCIALISTA EM LÊNIN: NOTAS INTRODUTÓRIAS*

*Angela Lazagna***

RESUMO: Neste artigo, buscar-se-á apresentar qual o lugar do político, no pensamento de Lênin, na reprodução do modo de produção capitalista e na *transição socialista*. Num segundo momento, tentar-se-á discutir o papel das forças produtivas e do taylorismo, no pensamento de Lênin, na *transição socialista*, a partir da crítica ao determinismo tecnológico. Tem-se, como ponto de partida para essa reflexão, alguns conceitos desenvolvidos, tanto por autores que protagonizaram o debate promovido pela corrente althusseriana nas décadas de 1960 e 1970, como por aqueles que desenvolveram tais conceitos acerca do lugar do político na teoria marxista da história.

PALAVRAS-CHAVE: Forças Produtivas, Estado, Política, Transição, Socialismo.

Lênin, ao refletir sobre a questão do Estado, desenvolve muitas das teses formuladas por Marx e Engels acerca da centralidade do papel da ditadura do proletariado na transição socialista. Debatendo com muitas das obras desses

* Este artigo é uma versão mais desenvolvida do trabalho apresentado no *Seminário Lenin: 80 anos*, ocorrido entre 23 a 24 de novembro e 02 de dezembro, em 2004, no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), evento organizado pelo Centro de Estudos Marxistas (Cemarx) em parceria com o Instituto Latino-Americano de Estudos Sócio-Econômicos (Ilaese), com a revista *Crítica Marxista* e com a revista *Outubro*. Gostaria de agradecer aos pareceristas anônimos pelas proveitosas sugestões concedidas a este trabalho. Os erros e imperfeições que porventura nele subsistam são de minha responsabilidade.

** Doutoranda em Ciência Política na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

autores – nas quais, como diria mais tarde Poulantzas, um tratamento teórico do político pode ser apreendido através da presença de “conceitos em estado prático”¹ – Lênin desenvolve a descoberta marxiana de uma “*nova forma política*” (Marx apud: Boron, 2003: 227) para a superação do modo de produção capitalista: a necessidade de destruição do Estado.

“...se o proletariado precisa do Estado como organização especial da violência contra a burguesia, então daqui impõe-se uma conclusão: será concebível a criação de tal organização sem suprimir previamente, sem destruir a máquina do Estado que a burguesia criou para si própria? É a esta conclusão que conduz diretamente o Manifesto Comunista e é desta conclusão que Marx fala quando faz o balanço da experiência da revolução de 1848-1851” (Lênin, 1980b: 239).

A partir daí, Lênin encontrará o caminho para desenvolver suas teses acerca do papel do Estado na transição socialista. Ao afirmar que o Estado capitalista é suprimido pela revolução proletária e o que se extingue é um “semi-Estado”, qual seja, o Estado sob a ditadura do proletariado (Lênin, 1980b: 234), Lênin dá sua grande contribuição, não somente à experiência histórica da Revolução bolchevique, mas, sobretudo, à construção de uma *teoria da transição socialista*, ao explicitar que devido ao seu caráter capitalista, esse Estado deve der destruído através de uma revolução política.

¹ Poulantzas (1970: 12) ao se referir aos textos clássicos do marxismo (Marx, Engels, Lênin e Gramsci) afirma que o que se encontra nessas obras “...é um corpo ordenado de conceitos no ‘estado prático’, quer dizer, presentes no discurso e destinados, pela sua função, a dirigir diretamente a prática política em uma conjuntura concreta, mas não teoricamente elaborados; ou ainda elementos de conhecimento teórico da prática política e da superestrutura do Estado; isto é, conceitos elaborados, mas não inseridos em um discurso teórico sistemático; ... finalmente, uma concepção que sustenta a produção dos seus conceitos com grande rigor ... mas também de forma certamente aleatória, característica de todo o pensamento que não é contemporâneo de si mesmo, isto é, que não é sistematicamente explícito nos seus princípios” (tradução minha, AL).

“O proletariado não pode derrubar a burguesia sem ter conquistado primeiro o poder político, sem ter alcançado a dominação política, sem ter transformado o Estado em ‘proletariado organizado como classe dominante’, e que este Estado proletário começará a extinguir-se logo após a sua vitória, porque numa sociedade sem contradições de classe o Estado é desnecessário e impossível” (Lênin, 1980b: 241).

É neste sentido, pois, que Martorano (2002: 81) afirma que as duas teses teóricas centrais de Lênin sobre a questão do Estado são “... a da necessidade de destruição do Estado burguês pela revolução proletária para se poder iniciar a passagem para o comunismo, e a da ditadura do proletariado se configurando como um semi-Estado”.

Lênin defende que a fase da transição socialista deve estar submetida

“... ao mais rigoroso controle por parte da sociedade e por parte do Estado sobre a medida do trabalho e a medida do consumo, mas este controle deve começar com a expropriação dos capitalistas, com o controle dos capitalistas pelos operários, e deve ser exercido não por um Estado de funcionários, mas pelo Estado dos operários armados” (Lênin, 1980b: 288).

Esse semi-Estado, ao substituir as tarefas burocráticas que predominavam no Estado de tipo capitalista, por uma democracia de massa; ao submeter o mandato dos seus funcionários ao voto popular; ao igualar os vencimentos desses funcionários aos do operário (Boito Jr., 2004: 78), medidas essas tomadas na experiência histórica da Comuna de Paris² e que influenciaram as teses desenvolvidas por Lênin, tem a função, como bem mostrou Martorano (2002: 94), de impedir que a classe dominada possa exercer a repressão sobre a classe dominante justamente para que esta não reconquiste o poder, como também para a proteção comum dos meios de produção que foram expropriados dos capitalistas.

² Veja-se, a esse respeito, Boito Jr. (2001), Martorano (2001) e Quartim de Moraes (2001).

Mas a expropriação dos capitalistas, segundo Lênin, abriria, pois, a possibilidade “de um desenvolvimento gigantesco das forças produtivas”, mas não eliminaria prontamente “uma das principais fontes da desigualdade social”: a “oposição entre o trabalho intelectual e o trabalho manual” (Lênin, 1980b: 287), o que somente ocorreria no comunismo, no qual o Estado *ter-se-ia* se extinguido. Para se chegar até esta *etapa superior*, Lênin indica que o *registro e o controle*, não somente das tarefas administrativas do Estado, mas da sociedade como um todo – “aparelho dos correios, das estradas de ferro, das grandes fábricas, do grande comércio, dos bancos, etc.” – deveriam ser obra de “todo o povo armado”, já que essas tarefas já teriam sido simplificadas pelo próprio capitalismo: “O registro disto, o controle disto, *foram simplificados* em extremo pelo capitalismo, até operações extraordinariamente simples de vigilância acessíveis a qualquer pessoa alfabetizada...” (Lênin, 1980b: 290), de modo que “Toda a sociedade será um único escritório e uma fábrica, com igualdade de trabalho e igualdade de salário” (Lênin, 1980b: 291). Neste processo de registro e controle, os especialistas burgueses deveriam ser submetidos ao controle operário e não mais ao controle dos capitalistas (Lênin, 1980b: 290).

Portanto, segundo Martorano (2002: 41-42), Lênin não considera que a simples estatização dos meios de produção, ou seja, a expropriação jurídica das fábricas dos capitalistas e das terras dos proprietários fundiários já significaria a instauração de novas relações de produção de caráter socialista, apontando, sem muita precisão, a necessidade de uma “reorganização socialista” da produção. Para além dessa constatação importantíssima – a da não identificação entre estatização dos meios de produção e socialismo – Lênin também ressalta que a luta de classes ainda continua sob a ditadura do proletariado.

“... a ditadura do proletariado é também um período de luta de classes, que é inevitável enquanto as classes não tiverem sido suprimidas e *que muda as suas formas*, tornando-se particularmente encarniçada e particularmente específica durante os primeiros tempos após o derrubamento do capital. Uma vez conquistado o poder político, o proletariado não cessa a sua luta de classe,

antes a continua até a supressão das classes, mas naturalmente noutras condições, sob outras formas e com outros meios” (Lênin, 1980d: 150, grifo meu, A.L.)

A realização do comunismo somente pode acontecer, de acordo com Lênin, com a supressão das classes sociais; e essa supressão só pode decorrer da abolição da “...propriedade privada dos meios de produção, ...[da supressão da] diferença entre cidade e o campo, ... [do fim da] diferença entre os trabalhadores manuais e intelectuais”, o que seria “uma obra muito longa”, cujo fim seria a superação completa do Estado (Lênin, 1980d: 150).

Contudo, seria interessante, para além da rápida exposição da concepção de Lênin do papel do político na transição socialista, para que suas teses ganhem uma sustentação teórica mais sólida, apresentarmos sua resposta à seguinte pergunta: o que é o Estado?

Segundo Lênin, “As duas instituições mais características desta máquina de Estado são: o funcionalismo e o exército permanente” (1980b: 241) tendo em vista que, neste Estado, “Os homens dividem-se em governados e em *especialistas de governação*, que se elevam acima da sociedade e aos quais se chama governantes, representantes do Estado” (1980c: 181, grifo meu, A. L.).

“O desenvolvimento, o aperfeiçoamento, a consolidação deste aparelho burocrático e militar prosseguem através de todas as revoluções burguesas que a Europa viu muitas vezes desde o tempo da queda do feudalismo. Em particular, precisamente a pequena burguesia é atraída para o lado da grande e é submetida a ela, em grau significativo, por meio deste aparelho, que dá às camadas superiores do campesinato, dos pequenos artesãos, dos comerciantes, etc., lugarzinhos relativamente cômodos, tranqüilos e honrosos, que colocam os seus possuidores *acima* do povo” (Lênin, 1980b: 241-242).

O Estado capitalista é uma máquina de repressão, “...um aparelho especial para a aplicação sistemática da violência e para a submissão dos homens pela violência” (Lênin, 1980c: 179); mas, para além do seu caráter repressivo,

possui a particularidade de proclamar a liberdade de todas as classes, inclusive dos trabalhadores; ou seja, Lênin percebe a função do Estado, através de efeitos ideológicos que lhe são característicos, de manutenção da coesão de uma formação social e de garantir a reprodução das condições de produção desse sistema, o que determina a dominação de uma classe sobre as outras³.

A explicação histórica do Estado é o que possibilita, segundo Lênin, a compreensão do motivo do seu surgimento. Lênin constata que o Estado só pode existir a partir do surgimento das sociedades divididas em classes, (Lênin, 1980c: 179) o que pressupõe a existência dos proprietários dos meios de produção e dos não proprietários dos meios de produção, sendo esse Estado “...uma máquina para sustentar a dominação de uma classe sobre a outra”, o que torna impossível essa dominação sem “um aparelho permanente de coação” (Lênin, 1980c: 182). A análise da “... passagem da sociedade das formas primitivas de escravidão à servidão e, finalmente, ao capitalismo...” (Lênin, 1980c: 180) é o que explicita as especificidades dos mais diversos tipos de Estado das *sociedades divididas em classes*.⁴ O que nos importa, pois, ressaltar aqui é que aflora dessa análise de Lênin a constatação de que cada um desses modos de produção – e não caberia referenciar os modos de produção pré-capitalistas baseados na propriedade coletiva dos meios de produção e, portanto, não divididos entre classes sociais antagônicas já que eles, de acordo com Lênin, não possuiriam Estado justamente por não estarem divididas em classes – possui um tipo particular de Estado na sua forma de organização.

³ Foi Armando Boito Jr. quem me chamou a atenção para estas concepções de Lênin do Estado de tipo capitalista presentes, particularmente, no texto *Sobre o Estado* e da sua relação com as teses desenvolvidas por Poulantzas (1970, 1975) acerca do papel do Estado na reprodução do modo de produção capitalista.

⁴ Não cabe aqui discutirmos se a concepção leniniana da *passagem de uma sociedade a outra*, ou seja, da transição de um modo de produção ao outro compartilha de uma visão linear, etapista, teleológica do desenvolvimento histórico. Gostariamos de referenciar o artigo de Vanzulli (2006), que a partir de uma releitura do texto *Formações econômicas pré-capitalistas*, traz uma importante contribuição sobre a visão de Marx da transição (“*passagem*”) de um modo de produção a outro. Veja-se, também, o importante debate no qual encontramos diversas teses acerca de quais condições propiciaram o surgimento do capitalismo, o qual pode ser encontrado em: Sweezy (1977). Esse debate foi resgatado por Mariutti (2004). Veja-se, também, Lazagna (2005a).

“...cada um destes grandes períodos da história humana – o da escravidão, o da servidão e o do capitalismo – abrange dezenas e centenas de séculos e apresenta uma tal quantidade de formas políticas, de doutrinas, opiniões e revoluções políticas diferentes...” (Lênin, 1980c: 181).

E como seria possível compreender toda essa variedade, “...relacionada com as doutrinas políticas, filosóficas e outras dos sábios e políticos burgueses”? Segundo Lênin, isto só é possível se for estabelecido “...como fio condutor fundamental [dessa compreensão], ... esta divisão da sociedade em classes, *à mudança das formas de dominação de classe*” (Lênin, 1980c: 181, grifo meu, A. L.). Ao comparar o Estado escravista e o Estado feudal, Lênin constata mais semelhanças do que diferenças entre eles. No que tange as diferenças, enquanto os escravos eram considerados uma “coisa” de completa propriedade do escravista, sendo a lei o que “consagrava esta concepção...” (Lênin, 1980c: 180), o camponês servo não era considerado uma propriedade do senhor feudal; o “... latifundiário feudal ... apenas tinha o direito ao seu trabalho e a coagi-lo ao cumprimento de certas obrigações” (Lênin, 1980c: 180).

É o surgimento do modo de produção capitalista que evidencia uma diferença entre este e os modos de produção escravista e feudal, bem como explicita o que há de comum entre estes últimos: tanto os escravos quanto os servos não eram considerados *cidadãos*, o que somente passa a ocorrer com o advento do capitalismo.

“A modificação da forma de exploração transformou o Estado escravista em feudal... Na sociedade escravista reinava a absoluta *falta de direitos do escravo, ele não era reconhecido como homem; na sociedade feudal reinava a adscrição do camponês à terra*” (Lênin, 1980c: 183, grifo meu, A. L.).

Mas a classe capitalista que surge, segundo Lênin, na sociedade feudal “...à medida que se desenvolvia o comércio e surgia o mercado mundial, à medida que se desenvolvia a circulação monetária...” (Lênin, 1980c: 180), no

modo de produção capitalista é a compradora da força de trabalho dos não-proprietários dos meios de produção. E o que possibilita essa compra e venda de trabalho entre partes iguais é justamente o direito de tipo capitalista.

“...[na sociedade capitalista] os cidadãos se tornaram como que iguais, de tal modo que desapareceu a antiga divisão em escravistas e escravos e que cada um possuía – tanto aqueles que possuíam a terra em propriedade privada como aqueles que não a possuíam nada senão a força dos seus braços –, *todos são iguais perante a lei*” (Lênin, 1980c: 185, grifo meu, A. L.).

Lênin prossegue na sua análise, explicitando o quão complexa é a função do Estado no desenvolvimento de uma formação social na qual vigora o modo de produção capitalista:

“A lei protege todos por igual, protege a propriedade dos que a têm dos atentados contra a propriedade por parte da massa que, não tendo propriedade nenhuma, não tendo nada além dos seus braços, gradualmente cai na miséria, se arruína e transforma em massa proletária ... Esta sociedade ergueu-se contra o feudalismo ... com a palavra de ordem de liberdade. Mas era liberdade para os proprietários (...) O Estado proclama o *sufrágio universal*, e ... declara que não é um Estado de classe” (Lênin, 1980c: 185-186).

Mesmo reconhecendo que a república democrática e o sufrágio universal são um progresso em relação ao regime feudal e escravocrata, pois “...deram a possibilidade ao proletariado de atingir a união e a coesão que ele têm, de constituir as fileiras harmoniosas e disciplinadas que travam uma luta sistemática contra o capital...” (Lênin, 1980c: 188), esse Estado, independente dos seus regimes políticos, continua sendo “...uma máquina destinada a permitir aos capitalistas ... a possibilidade de manter o seu poder sobre a classe operária e camponesa” (Lênin, 1980c: 186)⁵. Com esta observação, não pretendemos

⁵ Lênin (1980c) aponta as seguintes características no Estado no modo de produção escravista: “A monarquia, como poder de uma só pessoa, a república, como ausência de qualquer poder não eletivo; a aristocracia, como poder do povo ... Todas estas diferenças surgiram na época da

sugerir que Lênin desconsidera a importância de uma análise marxista sobre os mais diversos regimes políticos bem como a sua importância para a luta dos trabalhadores contra o capitalismo. O que queremos evidenciar é que o Estado de tipo capitalista, em última instância, possui a função de manutenção da coesão de uma formação social para que seja possível a reprodução do modo de produção capitalista predominante nesta formação.

É na linha de argumentação sobre essa função do Estado que as considerações de Lênin sobre tal questão nos chamam mais a atenção: ele ressalta que não são somente “as pessoas que se encontram diretamente dependentes da burguesia” ou “aqueles que se encontram sob o jugo do capital” ou os “que foram subornados por esse capital” (Lênin, 1980c: 188) que concebem esse Estado como “expressão da vontade popular”, “a resultante das decisões de todo o povo”, “a expressão da vontade nacional”, mas “...também as pessoas que se encontram simplesmente sob a influência dos *preconceitos da liberdade burguesa...*” (Lênin, 1980c: 188 – grifou meu, A. L.).

Mas, por qual motivo consideramos a importância da constatação de Lênin de que o Estado capitalista, para além da sua função repressora, apresenta também a função de garantir a coesão de uma determinada formação social na qual vigora o modo de produção capitalista, ao atuar enquanto o *representante universal de todas as classes*? Justamente para explicitarmos que Lênin, primeiramente, preocupava-se com uma análise científica do *nível político* no modo de produção capitalista, pois a importância de uma teoria marxista do Estado reside no fato de que, através dela “...vereis sempre ... a luta das diferentes classes entre si; a luta que se reflete ou encontra a sua expressão na luta de concepções sobre o Estado, na apreciação do papel e da importância do Estado” (Lênin, 1980c: 178). Em segundo lugar, Lênin, ao reconhecer essa função do Estado de tipo capitalista, acaba por romper com uma concepção instrumentalista que o concebe enquanto um simples agente da repressão de uma classe pela outra. Por fim, Lênin explicita a necessidade de

escravidão. Apesar destas diferenças, o Estado da época da escravidão era um Estado escravista quer fosse uma monarquia ou uma república aristocrática democrática” (...) [também onde predominava o regime de escravidão teve-se] a monarquia e a república, embora esta estivesse uma expressão mais fraca...” (Lênin, 1980c: 183-184).

uma revolução política para que se inicie o processo de transição socialista. Consideramos, portanto, que estes três aspectos do seu pensamento acabam por fortalecer os alicerces teóricos do conceito de ditadura do proletariado.

Analisar, pois, teoricamente o político enquanto nível específico que constitui o modo de produção capitalista permite-nos o entendimento do lugar ocupado e da função exercida pelo político na reprodução do modo de produção capitalista, através da sua função de manter a coesão de uma formação social por ele dominada; essa compreensão pode nos fornecer também os instrumentos para uma análise, mesmo que num âmbito geral, das formas da sua transformação. Por fim, o tratamento do político enquanto nível de um modo de produção determinado pode ser desdobrado numa análise do papel do político na transição socialista. Importa ressaltar que tais idéias foram desenvolvidas por alguns autores pertencentes à corrente althusseriana, nas décadas de 1960 e 1970⁶.

A corrente althusseriana se colocou a tarefa de reconstruir a teoria marxista da história, ou seja, o *materialismo histórico*, ressaltando a importância da análise do *lugar da política* – compreendida como o lugar da prática política e da estrutura jurídico-política do Estado tanto na reprodução de um modo de produção determinado quanto nos processos de transição de um modo de produção a outro – e da determinação em última instância do econômico na teoria marxista da história⁷. Reconheciam, pois, como necessária a aplicação

⁶ Saes (1994) observa que foram, principalmente Louis Althusser, Étienne Balibar e Alain Badiou os que se envolveram mais diretamente com a tarefa de reconstruir a teoria marxista da história. Porém, ausenta-se, nos trabalhos dos autores pertencentes a essa corrente, uma exposição mais sistemática no que se refere à teoria da transição de um modo de produção a outro. De qualquer forma, é principalmente Balibar (1970), bem como Bettelheim (1969) os que acabam por priorizar a transição de um modo de produção a outro como objeto de estudo.

⁷ Veja-se o artigo de Saes (1994), no qual, ao analisar a possibilidade de operacionalidade dos conceitos – desenvolvidos pela corrente althusseriana – de “determinação em última instância”, “dominância” e “implicação recíproca” na relação entre as estruturas que compõem o modo de produção, acaba por retificar algumas das teses dessa corrente, relacionando os dois primeiros conceitos à teoria da transição de um modo de produção ao outro e o último, à análise da reprodução do modo de produção. Para esta sintética exposição de alguns conceitos desenvolvidos pela corrente althusseriana, importa ressaltar que seguimos a linha argumentativa de Saes desenvolvida no seu artigo.

dessa teoria nas análises não só das sociedades capitalistas, mas “...das próprias ‘sociedades pós-revolucionárias’; isto é, sociedades que passaram por processos revolucionários liderados por correntes políticas que afirmavam agir em nome da doutrina marxista” (Saes, 1994: 39).

Segundo Althusser (1979: 202), o materialismo dialético-histórico – nova problemática fundada por Marx – possibilita a construção

“... de uma teoria dos diferentes *níveis* específicos da *prática humana* (prática econômica, política, ideológica, científica nas suas articulações próprias, fundadas nas articulações específicas da unidade da sociedade humana).”

Na teoria marxista da história os “sujeitos” da história são, pois, as “sociedades humanas dadas” que se apresentam como totalidades estruturadas ou modos de produção, sendo sua unidade constituída por um tipo específico de *complexidade* que põe em jogo o nível econômico e o nível político (Althusser, 1979). Estes níveis estão condicionados por uma relação de *implicação recíproca*, o que significa dizer que o funcionamento/reprodução de um nível determina e é determinado pelo funcionamento/reprodução de outro nível. Dito de outra forma, “...a implicação recíproca – ou condicionamento recíproco – das instâncias do modo de produção significa que cada instância se configura como condição necessária à reprodução das demais” (Saes, 1998: 46). Cada modo de produção implica a presença de forças produtivas e relações de produção determinadas, ou seja, apresentam uma organização social da produção e suas correspondentes formas ideológicas. Portanto, é a transformação completa dos seus níveis o que promove a transição de um modo de produção a outro (Bettelheim, 1969: 24). A análise de um modo de produção determinado através dos seus níveis específicos permite a construção de teorias regionais referentes a um determinado modo de produção, como, por exemplo, a teoria regional do econômico e/ou a teoria regional do político do modo de produção capitalista.

Para desenvolvermos a tese que atribui ao Estado de tipo capitalista uma função ideológica, tomaremos como referência alguns dos conceitos

formulados por Poulantzas (1970) relacionados ao lugar ocupado e ao papel exercido pelo político no modo de produção capitalista. Ao considerar o político como lugar da estrutura jurídico-política do Estado no modo de produção capitalista, Poulantzas concebe esse Estado como o reprodutor das relações de produção capitalista, ao exercer o seu papel de “coesão da unidade de uma formação social” (Poulantzas, 1970: 237) dividida em classes, na qual vigora esse modo de produção. Esse papel se deve graças à sua função repressiva bem como à ação do direito e do burocratismo (ligado a esse direito). Poulantzas analisa um duplo efeito ideológico produzido por esse tipo de Estado através da ação do direito e do burocratismo: o efeito de individualização ou efeito de isolamento e o efeito de unidade⁸.

O direito burguês, ao estabelecer o contrato individual de trabalho que garante a livre compra e venda da mercadoria força de trabalho, individualiza os agentes da produção, tornando-os sujeitos não pertencentes às classes sociais. Esse Estado tem a função de desorganizar politicamente as classes dominadas enquanto organiza – politicamente – as classes dominantes, graças a esse efeito de isolamento que incide sobre as relações econômicas. Compradores e vendedores de força de trabalho aparecem, nessa relação de compra e venda, como indivíduos isolados e iguais. Também a ideologia jurídica é a condição de possibilidade da relação jurídica de propriedade, ocultando as verdadeiras estruturas do econômico. Assim, na esfera da produção imediata, os trabalhadores estão separados dos meios de produção e isolados uns dos outros em função da divisão especificamente capitalista do trabalho (Poulantzas, 1970: 238; 274).

A ação do burocratismo é o que garante a produção do efeito de unidade: o burocratismo, através da *seleção meritocrática dos seus funcionários*, estabelece a relação desse Estado com as classes dominadas. O Estado capitalista se apresenta, pois, como a unidade do povo-nação, composto de *pessoas políticas*-

⁸ Para uma discussão sobre a operacionalidade desses conceitos numa análise do funcionamento reprodutivo do “todo” social, veja-se o excelente artigo de Saes (1998, principalmente: 48-51), no qual e a partir do *conceito nuclear de estrutura jurídico-política* no modo de produção capitalista – formulado por Poulantzas – analisa os limites e as contradições internas da idéia da autonomia relativa do Estado capitalista, retificando e validando tal idéia.

indivíduos privados (Poulantzas, 1970: 239). Essa função é desempenhada através da ocultação, aos olhos das classes dominadas, do seu caráter de classe e através da exclusão específica dessas classes das suas instituições (Poulantzas, 1970: 240). Tais pessoas políticas-indivíduos privados, isolados pelo efeito de individualização, estão “unificados na universalidade política do Estado-Nação”. Essa reconstrução da unidade que garante a coesão das relações sociais se dá num plano imaginário (Poulantzas, 1970: 276) e só é possível, segundo Poulantzas, primeiramente, através da ação do aparato burocrático moderno, no interior do próprio aparelho de Estado. Esse aparato “não se apresenta diretamente como aparato de domínio de classe, mas como a ‘unidade’, o princípio de organização e a encarnação do ‘interesse geral’ da sociedade” (a ocultação permanente do saber no seu interior é possível através da aplicação das regras hierárquicas e formais, em consequência do aparecimento da ideologia jurídico-política burguesa). Em segundo lugar, o efeito de unidade do povo-nação aparece “no funcionamento deste espaço particular do Estado capitalista, que é a *cena política*, lugar da representação política desse Estado considerado ... como Estado representativo moderno: apresentação do Parlamento enquanto ‘representantes’ da vontade popular, dos partidos enquanto ‘representantes’ da opinião pública, etc.” (Poulantzas, 1970: 277)⁹.

O Estado de tipo capitalista está, pois, organizado, institucionalmente, como se a luta de classes não existisse¹⁰. Assim, sua contradição principal, segundo Poulantzas, não consiste em na sua caracterização de “Estado de todo o povo” quando é, na verdade, “um Estado de classe”. Sua contradição principal consiste

⁹ Para uma crítica aos elementos constitutivos da democracia burguesa, no que tange ao ceticismo produzido pela representação política sobre o conjunto de uma população determinada, veja-se: Martorano (2005).

¹⁰ É importante ressaltar que, enquanto em *O Estado e a revolução*, Lênin defende a idéia de que “...o Estado é o produto inconciliável das contradições de classe” (1980b: 227), essa idéia não é retomada em *Sobre o Estado*. É possível, pois, a partir dos conceitos poulantzianos de efeito de direito capitalista, burocratismo, efeito de individualização e efeito de unidade, apontarmos que a função do Estado de tipo capitalista é muito mais complexa daquela apontada por Lênin naquela obra.

“...em que se apresenta, em suas instituições mesmas, como Estado ‘de classe’ (das classes dominantes, que ele contribui a organizar politicamente) de uma sociedade institucionalmente estabelecida como não-dividida-em-classes; em que se apresenta como um Estado da classe burguesa, subentendendo que todo o “povo” forma parte dessa classe” (Poulantzas, 1970: 240).

Poulantzas (1975) ressalta ainda que mesmo que os membros do aparelho do Estado de tipo capitalista pertençam a classes diversas, *agem* de acordo com uma unidade interna específica e constituem essa *categoria social específica*: a burocracia, “servidora” da classe dominante pelo fato de a sua unidade interna derivar do papel objetivo do Estado que *coincide* com os *interesses* da classe dominante em virtude do próprio sistema. A relação entre a burguesia e o Estado é, pois, uma relação objetiva: a participação direta dos membros da classe dominante no aparelho de Estado é o *efeito* – e não a *causa* – dessa coincidência (Poulantzas, 1975: 19). O Estado capitalista “...só pode servir verdadeiramente à classe dominante até ao ponto em que seja relativamente autônomo em relação às várias frações dessa classe, com vista justamente a tornar-se capaz de organizar a hegemonia do conjunto da classe” (Poulantzas, 1975: 22)¹¹.

E aqui importa ressaltar, como bem já o disse Saes (1998: 60-61) essa particularidade do Estado de tipo capitalista analisada por Poulantzas: a não coincidência dos membros do aparelho estatal com os proprietários dos meios de produção não é um mero acaso, pois ela se funda, justamente, na liberdade jurídica concedida ao produtor direto no nível da produção, o que o iguala, formalmente, ao proprietário dos meios de produção. Neste sentido, nenhum dos agentes do processo produtivo – convertidos, pela ação do direito, em sujeitos livres e iguais, portadores, portanto, de direitos – pode ser estrangido a não participar do corpo burocrático que constitui o aparelho de Estado. “O

¹¹ Quanto ao conceito de fração de classes e bloco no poder, veja-se: Poulantzas (1970), terceira parte: “Los rasgos fundamentales del Estado capitalista”, capítulo 4: “El Estado capitalista y las classes dominantes”.

Estado”, diria Poulantzas (1970: 241), “não é instrumento de classe, mas é o Estado de uma sociedade dividida em classes”. Mas, repetamos, estes indivíduos-privados somente podem participar do aparelho estatal na condição de pessoas-políticas.

Mas, ao conceder a igualdade jurídica aos agentes da produção, o direito burguês possibilita a organização das classes dominadas em sindicatos, partidos, etc., para que suas reivindicações econômicas possam ser atendidas; porém, como ressalta Poulantzas (1970: 242), isto está inscrito “...*como possibilidade* nos limites próprios que [esse Estado] impõe à luta com direção hegemônica de classe”¹².

Boito Jr. (2004: 76), ao concordar com a tese poulantziana de que o Estado “é o principal fator de coesão das formações sociais divididas em classes”, também atribui ao Estado de tipo capitalista essa característica, ao ressaltar suas funções repressiva e ideológica – este aspecto, “quase sempre ignorado”.

“De um lado, esse organismo detém o monopólio da força organizada, força que ostenta e mobiliza, quotidianamente, para a manutenção das relações de produção. Em situações de crise, essa força é utilizada de modo amplo e como último recurso para impedir a mudança social. De outro lado, o Estado secreta, permanentemente, as figuras ideológicas

¹² Isto significa que o mesmo direito, que estabeleceu a igualdade jurídica entre os proprietários e não proprietários dos meios de produção na sua relação de compra e venda da força de trabalho, concede, à classe trabalhadora, a oportunidade de organização através de sindicatos, partidos, etc., na defesa dos seus interesses de classe, o que não pode ser constatado nas formações sociais divididas em classes nas quais predominavam os modos de produção pré-capitalistas. Veja-se, a esse respeito, Boito Jr. (2001a: 77), artigo no qual encontramos uma interessante discussão sobre os motivos de o movimento sindical, enquanto “movimento reivindicativo estável, organizado e socialmente legítimo da classe dominada fundamental, visando a negociação das condições de exploração do trabalhador pelo proprietário dos meios de produção” somente poder existir nas formações sociais nas quais vigora o modo de produção capitalista.

fundamentais para a reprodução mais ou menos pacífica das relações de produção” (Boito, 2004: 76)¹³.

Partindo da problemática¹⁴ comumente desenvolvida pela corrente althusseriana, Bettelheim (1969), ao propor a construção de uma *teoria da transição socialista*, entende que a expressão transição está longe de ser adequada à realidade que pretende designar, pois evoca um movimento linear e evolutivo cujo fim seria o socialismo. Portanto, a transição que importa analisar deve designar

“...um período histórico que se pode classificar mais justamente como o da “transição *entre* o capitalismo e o socialismo”. Tal período não leva, linearmente, ao socialismo; pode levar, mas também pode levar a formas renovadas do capitalismo, principalmente ao capitalismo de Estado” (Bettelheim, 1969: 10).

E tal transição não pode ocorrer de forma linear porque um determinado modo de produção é dominante em *sistemas sociais complexos*. Neste sentido, afirma Bettelheim,

¹³ Lênin (1980c: 176), ao iniciar sua conferência na universidade de Sverdlov, anuncia que a questão do Estado deve ser sempre revisitada, pois se trata de uma questão “básica” e “fundamental” de toda a política, de modo que “...não só em tempos tão agitados, tão tempestuosos, de revolução ... mas também nos tempos mais pacíficos, em qualquer jornal que trate de qualquer questão econômica ou política tropeçaremos diariamente com a questão: o que é o Estado, em que consiste sua essência, em que consiste sua importância ...”. Penso que seria precipitado afirmar que Lênin, neste texto em particular, possui total clareza sobre a função do Estado na manutenção da ordem e da coesão de uma formação social na qual vigora o modo de produção capitalista a partir, não só da sua ação repressiva, mas, principalmente, da ação dos efeitos ideológicos que produz. De qualquer forma, fica a impressão de que Lênin já vislumbra – de maneira mais complexa que em *O Estado e a revolução* – tal função do Estado de tipo capitalista.

¹⁴ Boito Jr. (2004: 64), partindo das concepções althusserianas desenvolvidas nas décadas de 1960 e 1970, define problemática enquanto “...um conjunto de perguntas, idéias e suposições que delimitam o terreno no qual se produz uma determinada teoria, terreno que nem sempre é visível na superfície do discurso teórico, e que, no entanto, determina as condições e as possibilidades de enunciados desse discurso.”

“...a dissolução de um modo de produção apenas cria as condições do aparecimento de outro modo determinado. Não cria a necessidade deste, pois essa inscreve-se nas condições de transformação de uma estrutura muito mais complexa do que da estrutura econômica sozinha, ou seja, nas *condições* de transformação do conjunto da estrutura social e das superestruturas políticas e ideológicas” (Bettelheim, 1969: 24).

Essa definição de *transição socialista* de Bettelheim somente pode ser compreendida no interior do debate althusseriano das décadas de 1960 e 1970, justamente porque ela possui, como pressuposto, o desenvolvimento de uma teoria marxista da história que privilegia uma concepção ampliada de modo de produção, bem como o papel do político na reprodução de uma formação social com dominância do modo de produção capitalista¹⁵.

Balibar (1970), também ao partir do conceito de modo de produção ampliado para a compreensão de como se dá a transição de um modo de produção a outro, aponta a necessidade de *correspondência*, no nível da estrutura social total, entre o nível econômico e o nível jurídico-político e, no nível econômico, uma correspondência entre relações de propriedade e relações de apropriação material. Essas correspondências são necessárias para que a reprodução de um modo de produção determinado ocorra. As forças produtivas de um determinado modo de produção nunca entrariam, pois, em contradição direta com suas relações de produção, sendo que a contradição que possibilita a *transformação social* é “derivada e não originária” do modo de produção, ou seja, não está presente na estrutura, mas nos efeitos da estrutura¹⁶. Esta idéia está presente também em Althusser (1979: 87).

¹⁵ Althusser desenvolve o conceito *ampliado* de modo de produção a partir da crítica, dentre outras, à concepção “economicista” sobre o funcionamento reprodutivo do “todo” social, que encontra guarida, por exemplo, no conhecido *Prefácio de 59* de Marx. Veja-se, neste sentido, Saes (1998) e Boito Jr. (2004).

¹⁶ Balibar critica justamente a tese do primado do desenvolvimento das forças produtivas contida no *Prefácio de 59* de Marx. Neste texto, Marx defende a idéia de que num determinado estágio do desenvolvimento das forças produtivas, em um determinado modo de produção, as

“[A] ‘contradição’ é inseparável da estrutura do corpo social total no qual ela se exerce, inseparável de suas *condições* formais de existência, e das *instâncias* mesmas que governa, que ela própria é, portanto, no seu coração, *afetada por elas*, determinante, mas também determinada em um único e mesmo movimento, e determinada pelos diversos *níveis* e pelas diversas instâncias da formação social que ela anima: poderíamos dizer *sobredeterminada em seu princípio*.”

É a reprodução ampliada, isto é, a dinâmica do modo de produção “que apresenta uma dimensão *cumulativa*: o desenvolvimento das forças produtivas” (Saes, 1998: 55) o que gera as contradições que poderão gerar os elementos do futuro modo de produção. Neste sentido, Saes, ao defender que a tese do desenvolvimento das forças produtivas se encontra presente na corrente althusseriana e desenvolvida principalmente por Balibar, aponta que o seu desenvolvimento *em espiral*, que ocorre “dentro dos limites impostos por relações de produção determinadas” acaba por transformar o que se apresenta, na sua origem, como um “*sistema funcional de lugares diferenciados ... em operação no processo social de produção ... em classes sociais antagônicas*” (Saes, 1998: 55).

Decorre dessa interpretação da reprodução ampliada do modo de produção a concessão da importância que cabe ao papel do político na transição, sendo a antecipação do político em relação à economia uma das etapas da transição, na qual “o modo de articulação das relações ... componentes da instância econômica, bem como das instâncias ... componentes da estrutura social total, não assume mais a forma de “limitação recíproca”; tal articulação se manifesta, agora, como “transformação de uma pelo efeito da outra” (Saes, 1998: 52).

Portanto, a transição só ocorre quando passar a existir uma relação de *não-correspondência*, de *diacronia*, no nível econômico, entre as relações de

forças produtivas entrariam em contradição com as relações de produção, rompendo-as e, portanto, iniciando um novo período de revoluções sociais. Não está contida nessa idéia o lugar do político e da política na transição de um modo de produção a outro.

propriedade e relações de apropriação material e no nível da estrutura social a partir de um desajuste por antecipação do Estado frente à economia¹⁷; dito de outra forma, a transição “...se inicia pelo desajuste entre, de um lado, a estrutura jurídico-política do Estado que ‘avançou’ como resultado de uma revolução, e, de outro lado, a estrutura da economia ficou ‘para trás’, presa ao modo de produção anterior” (Boito Jr., 2004: 76).

Essa tese abre a possibilidade de pensarmos, pois, uma *teoria do início da transição socialista* (Bettelheim, 1969) – a revolução política – bem como do seu *desenvolvimento*.

“A economia do período de transição é portanto a que se segue a uma ruptura: por isso, a teoria da transição não é das origens, mas a do início. No sentido estrito da palavra, é a teoria do início de um novo modo de produção. Um dos seus objetivos é o estágio inicial, ou melhor, os problemas do período de instabilidade inicial (...) O que constitui em seguida a *‘fase de transição’* ... não é mais o fato da instabilidade ... é o fato de uma *inadequação* ainda relativamente grande entre o essencial das novas relações sociais...” (Bettelheim, 1969: 26-27).

Mas é importante ressaltar que os elementos que originam a possibilidade da revolução política levada a cabo pelo desenvolvimento da luta de classes, o que leva “à destruição da estrutura jurídico-política correspondente às relações de produção vigentes” e à “formação de uma nova estrutura jurídico-política defasada por ‘antecipação’ relativamente às relações de produção vigentes” são criados pelo desenvolvimento das forças produtivas, “ponto inicial” de uma “cadeia causal” que pode levar a essa transformação (Saes, 1998: 56). Ainda, segundo Saes, é o desenvolvimento das forças produtivas o que

¹⁷ Boito Jr (2004: 76) faz, neste artigo, uma retificação desta concepção de Balibar, por ele não nos dizer, de um lado, “...qual a relação entre os dois tipos de não correspondência...” e, por outro, por apresentar, “...como antecipação do político frente ao econômico a intervenção política do Estado na acumulação primitiva ... que deveria ser considerada ... a pré-história do processo [do] modo de produção [capitalista], e não o processo de transição...”.

possibilita, materialmente, tanto o desenvolvimento da luta política de classes como, após a revolução política, a implantação de novas relações de produção.

Portanto, a consolidação de um novo modo de produção não se limita a esse início. Ele depende da transformação do seu nível econômico e do seu desenvolvimento, pois, mesmo que ocorra a mudança da natureza política do Estado, a economia permanece vinculada às relações de produção anteriores, ou seja, em defasagem em relação ao político. A transição só ocorre se restabelecer a correspondência entre o político e o econômico, ou seja, se a economia se ajustar às relações políticas do novo Estado. Como bem ressaltou Boito Jr (2004: 78), é o Estado sob a ditadura do proletariado, “esse semi-Estado” que poderia impedir o controle privado dos meios de produção, como também

“...impulsionar, graças àquilo que podemos denominar a socialização do poder político, a socialização dos meios de produção: planejamento democrático unificado no centro e gestão operária da produção na base. É esse processo de supressão da propriedade privada e de instauração do controle coletivo do produtor direto sobre os meios de produção, iniciado pela revolução política, que pode restaurar a correspondência entre política e economia – ao fazer com que a socialização da economia avance até corresponder à socialização do poder político produzida pela revolução política do operariado” (Boito Jr., 2004: 78).

Se concordarmos com essa tese, podemos entender, por exemplo, que a Revolução Francesa de 1789 foi necessária para que houvesse a transformação do Estado Absolutista (que era feudal) em Estado capitalista. Segundo Boito Jr. (1998) essa transformação ocorreu para que esse Estado viabilizasse a substituição do trabalho feudal – obrigatório – pelo trabalho livre, condição central para o desenvolvimento das forças produtivas capitalistas, ou seja, condição para o desenvolvimento do mercado de compra e venda de força de trabalho e, portanto, para o desenvolvimento do próprio modo de produção capitalista. Portanto, as classes sociais que dirigiram tal processo

revolucionário tiveram como causa de sua formação o processo de desenvolvimento (feudal) do comércio, das cidades e da manufatura, o que caracterizou os últimos séculos do feudalismo, de modo que o desenvolvimento das forças produtivas criou as condições, porém derivadas, para que essa transição ocorresse.

É possível considerar que a concepção leniniana de transição corresponde à tese da antecipação do político frente ao econômico, ou seja, a transformação do Estado capitalista, que se inicia com a revolução proletária, possibilitaria a mudança da base econômica capitalista sob a ditadura do proletariado.

Mas, como aconteceria, segundo Lênin, a supressão da divisão entre “trabalho manual e intelectual”? Ao que parece, nessa fase da transição, a tese do primado do desenvolvimento das forças produtivas passa a ocupar um lugar destacado no seu pensamento. Segundo Lênin (1986a), a socialização das forças produtivas já teria ocorrido devido à nova fase do capitalismo: a sua fase monopolista. Porém, o capitalismo retardaria o desenvolvimento das forças produtivas devido à existência da propriedade privada dos meios de produção. A expropriação da propriedade privada dos meios de produção, com base no desenvolvimento técnico já adquirido pelo capitalismo, daria possibilidade, como já foi exposto mais acima, a “...um desenvolvimento gigantesco das forças produtivas” (Lênin, 1980b, 287). E esse seria, portanto, o mérito da expropriação capitalista dos meios de produção. Como bem constatou Martorano (2002: 94-95)

“Vencer politicamente a burguesia e os latifundiários e derrotá-los militarmente até o seu desaparecimento como classe, são os termos, essencialmente descritivos, que Lênin utiliza para designar a primeira grande função do Estado socialista, que é apresentada como uma simples tarefa política.”

Neste ponto cabe a seguinte pergunta: qual seria o principal papel da ditadura do proletariado neste processo de pleno desenvolvimento das forças produtivas? Fica subentendido que seria o de impulsionar esse desenvolvimento.

Sistematizando o que até agora foi dito, a idéia que predomina nos escritos de Lênin é a de que a ditadura do proletariado iniciara a transição ao socialismo através da revolução política, o que possibilitou a repressão da classe dominante e a sua expropriação. Mas o decisivo para a realização dessa transição seria a “organização do registro e do controle” da produção e da distribuição dos produtos em escala nacional. E é isto o que possibilitaria a conquista da condição material de implantação do socialismo, ou seja, “a elevação da produtividade do trabalho em escala nacional”. (Lênin, 1980a: 564).

É neste sentido que o Estado proletário, de acordo com Lênin, teria que utilizar os especialistas burgueses nas fábricas, estes os portadores das relações capitalistas, para que o proletariado pudesse aprender a dominar a ciência e a técnica capitalistas. Lênin afirma também a necessidade de os trabalhadores vigiarem esses especialistas e que suas funções se limitariam a de meros técnicos ou organizadores. Nas suas palavras,

“Sem a direção dos especialistas dos diferentes ramos do conhecimento, da técnica, da experiência, é impossível a transição para o socialismo, porque o socialismo exige um movimento de avanço consciente e massivo para uma produtividade do trabalho superior em comparação com o capitalismo e na base do que foi alcançado pelo capitalismo” (Lênin, 1980a: 566).

Lênin defende a necessidade das massas serem disciplinadas para o trabalho para que de fato se conseguisse uma elevação da produtividade e um desenvolvimento das forças produtivas. Essa disciplinarização ocorreria, pois, através da subordinação dos trabalhadores a um diretor único de fábrica e sua adoção é defendida sob o argumento de que somente através dessa subordinação (necessária à grande indústria mecanizada) é que se daria a organização da produção, o aumento da produtividade e a passagem ao socialismo.

“...toda a grande indústria mecanizada – isto é, precisamente a fonte e a base material, produtiva, do socialismo – exige uma *unidade de vontade* absoluta e rigorosíssima que dirija o trabalho comum de centenas, milhares e dezenas de milhares de pessoas. Tanto tecnicamente como economicamente e historicamente esta necessidade é evidente e quantos pensaram no socialismo sempre a reconheceram como sua condição. Mas como pode ser assegurada a mais rigorosa unidade de vontade? – Por meio da subordinação da vontade de milhares à vontade de um só” (Lênin, 1980a: 581).

A defesa da necessidade do Estado proletário em utilizar os especialistas burgueses remete, pois, à idéia de uma técnica neutra, acima das relações sociais, pois esses técnicos, ao dirigirem o processo produtivo, reproduziriam as relações especificamente capitalistas de trabalho. Portanto, é necessário discordar da interpretação que defende que essas medidas concebidas e tomadas por Lênin somente tiveram sua razão de ser em virtude da atribulada conjuntura política e social na qual estava mergulhada a Rússia: guerra civil, Primeira Guerra mundial, fome, epidemia de tifo, etc. Não se pode negar, obviamente, a importância da influência desses acontecimentos no desenrolar de um processo revolucionário. Porém, não é possível limitar uma análise dos alcances e limites da transição socialista aos fatos conjunturais que assolam uma determinada formação social em processo de transformação¹⁸.

Logo, Lênin concebe a anarquia da produção, a existência de elementos pequeno-burgueses nas pequenas unidades produtivas, e, fundamentalmente, o atraso no desenvolvimento das forças produtivas como os principais entraves para a realização do socialismo.

Levando-se em consideração o que expomos até então, podemos entender que é no terreno teórico da primazia do primado do desenvolvimento das forças produtivas que Lênin defende a transformação econômica da sociedade russa sob a ditadura do proletariado. E, em virtude dessa concepção

¹⁸ É o que tentei demonstrar, em decorrência da análise realizada sobre a concepção de Lênin do papel das forças produtivas e do taylorismo na transição socialista, em minha dissertação de mestrado. Veja-se, neste sentido, Lazagna (2002).

sobre o papel do desenvolvimento das forças produtivas na *transição socialista* é que o taylorismo ganha um lugar privilegiado no seu pensamento, como a última palavra em avanço científico e tecnológico do capitalismo enquanto método para o aumento da produtividade¹⁹.

Lênin não deixa de considerar o taylorismo como uma “alavanca de exploração humana”. No entanto, tenta separar no taylorismo o que ele considera como sendo seus “aspectos positivos”, ou seja, o aumento da produtividade gerado pela adoção do taylorismo reduziria o número de horas da jornada de trabalho, “liberando” o operariado, tanto para a vida política, através da realização das atividades de gestão estatal como para o controle da produção. O taylorismo também propiciaria, segundo Lênin, a padronização do trabalho manual para que todos tivessem a possibilidade de realizá-lo.

“A última palavra do capitalismo (...), o sistema Taylor – tal como todos os progressos do capitalismo – reúne em si toda a refinada crueldade da exploração burguesa e uma série de riquíssimas conquistas científicas no campo da análise dos movimentos mecânicos no trabalho, a supressão dos movimentos supérfluos e inábeis, a elaboração dos métodos de trabalho mais corretos, a introdução dos melhores sistemas de registro e controle, etc. A República Soviética deve adotar a todo o custo as conquistas mais valiosas da ciência e da técnica neste domínio. A possibilidade de realizar o socialismo é determinada precisamente pelos nossos êxitos na combinação do Poder Soviético e da organização soviética da administração com os últimos progressos do capitalismo. Tem de se criar na Rússia o estudo e o ensino do sistema Taylor, a sua experimentação e a adaptação sistemáticas” (Lênin, 1980a: 574).

Fica claro que taylorismo, para Lênin, está ligado aos avanços gerais do capitalismo, o que seria positivamente interpretado desde que tal método

¹⁹ O desenvolvimento dessa idéia só foi possível a partir do importante trabalho realizado por Linhart (1983). Veja-se, neste sentido, a segunda parte deste livro.

pavimentasse o caminho para o socialismo. Neste sentido, a questão principal passa a ser a de quem poderia controlar e usar tal método de organização do trabalho. Sua resposta: o proletariado.

“O taylorismo, sem que o queiram seus autores e contra a vontade destes, aproxima o tempo em que o proletariado tomará em suas mãos toda a produção social e designará suas próprias comissões, comissões operárias, para distribuir e ordenar acertadamente todo o trabalho social. A grande produção, as máquinas, as ferrovias, os telefones, tudo isto oferece inúmeras possibilidades de reduzir quatro vezes o tempo de trabalho dos operários organizados, assegurando-lhes um bem-estar quatro vezes maior do que hoje. E as comissões operárias, com a assistência dos sindicatos operários, saberão aplicar estes princípios de distribuição sensata do trabalho social quando este se vir livre da escravização pelo capital” (Lênin, 1986b, p. 392, tradução minha, A. L.).

Em virtude de uma concepção neutra das forças produtivas, Lênin não considera que a adoção de medidas capitalistas para o aumento da produtividade, dentre elas o taylorismo, o privilegiamento dos técnicos burgueses, a adoção do diretor único de fábricas, o incentivo à produtividade através dos salários por peça e prêmios de produtividade aos operários, etc., pudessem inviabilizar a realização do socialismo.

Mas, de acordo com Martorano (2002: 41), seria injusto afirmar que não está presente nas análises de Lênin uma preocupação com a necessidade de emergência do “trabalho socialista”. No entanto, Lênin não esclarece o que seria esse trabalho, limitando-se, portanto, a caracterizá-lo como trabalho voluntário, sem remuneração, realizado para a sociedade e identificando-o com a experiência dos “sábados comunistas”, experiência analisada no texto *Uma grande iniciativa*, o mesmo texto no qual Lênin aponta que a luta de classes continua no socialismo. É interessante notar que Lênin “intui” que uma transformação de tipo diferente deveria ocorrer no nível econômico para

que o processo de transição socialista continuasse a se desenvolver. Quando afirma que a luta de classes no socialismo se dá “noutras condições, sob outras formas e com outros meios”, percebemos que o que Lênin não conseguia superar era justamente sua visão neutra da ciência e da técnica capitalistas, de modo a não examinar a necessidade da transformação e, conseqüentemente, da superação da organização especificamente capitalista do trabalho, como o faz, por exemplo, Bettelheim (1979), ao analisar as iniciativas de superação das forças produtivas capitalistas no período da Revolução cultural chinesa. Gostaríamos, neste ponto, de abirmos um parêntese para, resumidamente, referenciar a análise desse autor.

Bettelheim, ao analisar essa experiência constata que nela esteve presente a necessidade de se transformar as relações de produção, com ênfase no papel da superestrutura, especialmente da política, para que se colocasse a possibilidade de transformação da base econômica no processo de transição socialista. O que Bettelheim vê aflorar dessa experiência é que a política passa a permear a economia, o que possibilita a sua transformação pelos trabalhadores. Portanto, a tese da “política no posto de comando”, tão difundida no período da Revolução cultural, objetivava submeter o resultado econômico aos objetivos políticos, ou seja, enfatizar a elevação da consciência política dos agentes sociais, sendo o aumento da produção uma conseqüência disto e não a prioridade. Nesse sentido, a politização dos trabalhadores não era considerada um entrave para a conquista de melhores resultados econômicos, pois sua criatividade era liberada no sentido de transformação dos instrumentos de trabalho e da maquinaria capitalistas. Também a tese da política da “Tríplice União” tinha o mesmo objetivo, ao defender que os quadros do partido, os técnicos e os operários participassem, juntos, da gestão das fábricas e do processo produtivo. Mas o que não se pode deixar de levar em consideração, tal qual o faz Bettelheim, é que, caso essa transformação das relações de produção não se realize em larga escala, a tendência é a do retorno do domínio das relações capitalistas de produção²⁰.

²⁰ Sobre o processo de revolucionamento das forças produtivas na Revolução cultural chinesa, veja-se Fabrêgues (1975a, 1975b e 1975c).

Retornando, pois, às considerações de Lênin acerca do “trabalho socialista”, pode-se dizer que Martorano (2002) tem razão quando aponta que a caracterização leniniana do trabalho socialista é insatisfatória, pois esse trabalho estaria identificado ao “...o trabalho voluntário, sem remuneração, realizado para a sociedade”, não sendo, portanto, a sua “organização interna” o que lhe conferiria o caráter de socialista (Martorano, 2002: 46). Neste sentido, deve ficar claro que a compreensão de Lênin de trabalho socialista não comporta a necessidade de revolucionamento das forças produtivas capitalistas, ou seja, não leva em consideração a necessidade de incentivo às iniciativas das massas no sentido de quebrarem, num primeiro momento, no processo de produção imediato, a divisão especificamente capitalista do trabalho, ou seja, sua divisão técnica para posteriormente avançarem num processo de reorganização da produção sob as bases do desenvolvimento de forças produtivas *socialistas*.

O objetivo deste artigo foi, portanto, o de analisar, mesmo que de maneira não aprofundada, os avanços e limites das concepções leninianas sobre o papel do político e das forças produtivas na transição socialista. Nossas considerações visaram, portanto, contribuir para o desenvolvimento de uma teoria da *transição socialista* considerando-se, pois, que as reflexões de Lênin sobre o papel do político e da prática política no processo de transição do capitalismo ao socialismo fazem-se mais do que necessários para podermos afirmar que Lênin não compartilha da visão de um certo marxismo que, ao desconsiderar esse papel da política na teoria marxista da história, concebe a mudança histórica como simples reflexo de uma mudança econômica prévia, estando, portanto, este marxismo situado no terreno do economicismo que caracterizou, por exemplo, tanto a social democracia quanto o comunismo no século XX. É este economicismo que encampa a primazia do desenvolvimento das forças produtivas, ou seja, que elas permanecem separadas dos mais diversos modos de produção – o escravista, o feudal, o capitalista – existindo, portanto, um “grau”, um “nível” do seu desenvolvimento, como se houvesse uma escala supra-modal desse desenvolvimento, que o relacionaria a cada modo de produção. É importante ressaltar que o economicismo não compartilha da visão de que cada modo de produção

engendra suas próprias forças produtivas, no quadro de relações de produção determinadas.

Lênin se diferencia deste economicismo ao defender que a luta revolucionária é um pré-requisito para a transição ao socialismo. Mas, como se tentou demonstrar, ao considerar que a técnica e a ciência capitalistas poderiam ser despidas de suas características capitalistas quando meramente impulsionadas – e não transformadas – pela classe trabalhadora, Lênin se depara com a dificuldade de superação, como ele mesmo afirma, de uma das principais contradições do modo de produção capitalista, ou seja, a separação entre trabalho de direção e trabalho de execução.

Abstract: This paper will seek to apprehend the place of politics in the thought of Lenin, in the reproduction of the capitalist mode of production and in the *socialist transition*. Based on a critic to the technological determinism, it will then discuss the role of the productive forces and of Taylorism in the thought of Lenin and in the *socialist transition*. These reflections will be grounded on some concepts developed by the protagonists in the debate promoted by the Althusserian trend, in the 1960s and 1970s, and by authors who formulated such concepts about the place of politics in the Marxist theory of history.

Keywords: Productive forces, State, Politics, Transition, Socialism.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSSER, Louis (1979). *A favor de Marx*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne (1970). *Para leer El Capital*. 4. ed. Buenos Aires: Siglo XXI.

BETTELHEIM, Charles. *A transição para a economia socialista*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

- BETTELHEIM, Charles. *Revolução cultural e organização industrial na China*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- BOITO JR., Armando. “Os tipos de Estado e os problemas das análises poulantzianas”. *Crítica Marxista*. São Paulo, no 07, p. 67-88, 1998.
- BOITO JR., Armando. “Comuna republicana ou operária? A tese de Marx posta à prova”. In: BOITO JR., Armando (org.). *A Comuna de Paris na história*. São Paulo; Campinas: Xamã; Cemarx/IFCH/UNICAMP, 2001.
- BOITO JR., Armando. “Pré-capitalismo, capitalismo e resistência dos trabalhadores: nota para uma teoria da ação social”. *Crítica Marxista*, São Paulo, no 12, p. 77-104, 2001a.
- BOITO JR., Armando. “O lugar da política na teoria marxista da história”. *Crítica Marxista*. Rio de Janeiro, no 19, p. 62-81, 2004.
- BORON, Atilio. *Filosofia política marxista*. São Paulo: Cortez, 2003.
- FABRÈGUES, Bernard. “Organisation capitaliste et organisation socialiste du travail”. *Communisme*. Paris, no 16-17, 1975a.
- FABRÈGUES, Bernard. “Organisation capitaliste et organisation socialiste du travail (II): le developpement du machinisme par le capitalisme”. *Communisme*. Paris, no 18, 1975b.
- FABRÈGUES, Bernard. “Organisation capitaliste et organisation socialiste du travail (III). Chine: machinisme, science e technique”. *Communisme*. Paris, no 19, 1975c.
- LAZAGNA, Angela. *Lenin, as forças produtivas e o taylorismo*. Campinas, Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2002.
- LAZAGNA, Angela. “Resenha: Balanço do debate: a transição do feudalismo ao capitalismo”. *Crítica Marxista*. Rio de Janeiro, no 20, p. 182-185, 2005a.
- LAZAGNA, Angela. “A problemática das forças produtivas no pensamento de Lênin”. *Cadernos Cemarx*. Campinas, no 02, vol. 01, pp. 21-29, 2005b.

- LENIN, V. I. “As tarefas imediatas do poder soviético”. In: *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, vol. 02, [1918], 1980a.
- LENIN, V. I. “O Estado e a Revolução”. In: *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, vol. 02, [1917], 1980b.
- LENIN, V. I. “Sobre o Estado: conferência na universidade Sverdlov. 11 de julho de 1919”. In: V. I. Lênin. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa e Ômega, vol. 3, [1919], 1980c.
- LENIN, V. I. “Uma grande iniciativa”. In: *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, vol. 03v, [1919], 1980d.
- LENIN, V. I. “Imperialismo, fase superior do capitalismo”. In: *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, vol. 01, [1916], 1986a.
- LENIN, V. I. “El taylorismo es la esclavización del hombre por la maquina”. In: *Obras completas*. Moscú: Editorial Progreso, t. 24, [1914], 1986b.
- LINHART, Robert. *Lênin, os camponeses, Taylor*. Rio de Janeiro. Ed. Marco Zero, 1983.
- MARIU'TTI, Eduardo Barros. *Balanço do debate: a transição do feudalismo ao capitalismo*. São Paulo, Hucitec, 2004.
- MARTORANO, Luciano C. “Elementos do Estado socialista na Comuna de Paris”. In: BOITO JR. Armando (org.). *A Comuna de Paris na história*. São Paulo; Campinas: Xamã; Cemarx/IFCH/UNICAMP, 2001.
- MARTORANO, Luciano C. *A Burocracia e os desafios da transição socialista*. São Paulo: Anita Garibaldi/Xamã, 2002.
- MARTORANO, Luciano C. “Democracia burguesa e apatia política”. In: *Documento eletrônico*: www.unicamp.br/cemarx, 2005.
- POULANTZAS, Nicos. *Poder político y clases sociales en el Estado Capitalista*. 2. ed. México: Siglo XXI, 1970.

- POULANTZAS, Nicos; MILIBAND, Ralph. *Debate sobre o Estado capitalista*. Porto: Edições Afrontamento, 1975.
- QUARTIM DE MORAES, João. “Marx, Engels e Lênin perante a Comuna”. In: BOITO JR. Armando (org.). *A Comuna de Paris na história*. São Paulo; Campinas: Xamã; Cemarx/IFCH/UNICAMP, 2001.
- SAES, Décio. “A questão da autonomia relativa do Estado em Poulantzas”. *Crítica Marxista*. São Paulo, no 07, p. 46-66, 1998.
- SAES, Décio. “Marxismo e história”. *Crítica Marxista*. São Paulo, no 01, p. 39-59, 1994.
- SWEEZY, Paul et al. *Do feudalismo ao capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.
- VANZULLI, Marco. “Sobre a teoria marxiana da história nas ‘Formações econômicas pré-capitalistas’”. *Crítica Marxista*. Rio de Janeiro, no 22, pp. 97-108, 2006.

NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DE ORIGINAIS

INFORMAÇÕES GERAIS

A Revista *TEMÁTICAS* publica trabalhos originais de alunos, professores e pesquisadores em Ciências Sociais, na forma de artigos, resenhas, entrevistas, comunicações e traduções. Só serão aceitas resenhas de livros que tenham sido publicados no Brasil, nos dois últimos anos, e no exterior, nos quatro últimos anos.

Prioritariamente, os trabalhos devem ser redigidos em português ou espanhol. O *Resumo* e as *Palavras-chave*, que precedem o texto, escritos no idioma do artigo, os que sucedem o texto, em inglês (*Abstract/Keywords*).

É permitida a reprodução parcial ou total dos trabalhos da Revista *TEMÁTICAS* em outras publicações ou sua tradução para outro idioma, desde que citada a fonte original.

A publicação de artigos não é autorizada aos membros do Conselho Editorial da Revista *TEMÁTICAS*.

PREPARAÇÃO DOS ORIGINAIS

Apresentação. Os trabalhos devem ser apresentados em disquete e acompanhados dos *printers* (3 cópias impressas, fiéis do disquete, sendo 2 cópias sem nome do autor do texto), em um dos seguintes programas: *Word*

6.0 ou superior, não devendo exceder 12.000 palavras. O Conselho Editorial se reserva o direito de não considerar a publicação de trabalhos que ultrapassem os limites estabelecidos. Sem a obediência das normas, o texto não será publicado.

Estrutura do trabalho. Os trabalhos devem obedecer à seguinte seqüência: folha de rosto com *Título*; *Autor(es)* (por extenso e apenas o sobrenome em maiúscula); *programa e área* aos quais está(ão) vinculado(s), vínculo docente, endereço residencial e telefone para contato; no corpo do texto: *Título*, *Resumo* (com máximo de 200 palavras); *Palavras-chave* (com até 7 palavras tiradas do *Thesaurus* da área, quando houver); *Texto*; *Abstract* e *Keywords* (versão para o inglês do *Resumo* e *Palavras-chave*); *Referências Bibliográficas* (trabalhos citados no texto), *Bibliografia* (indicar obras consultadas ou recomendadas, não referenciadas no texto, se houver).

Referências Bibliográficas. Devem ser dispostas em ordem alfabética pelo sobrenome do primeiro autor e seguir a NBR 6023 da ABNT.

Abreviaturas. Os títulos de periódicos deverão ser abreviados conforme o *Current Contents*.

Exemplos:

- Livros e outras monografias:

FIGUEIREDO, A.C., FIGUEIREDO, M. *O plebiscito e as formas de governo*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993, 98 p.

- Capítulos de livros:

JOHNSON, W. *Palavras e não palavras*. In: STEINBERG, C.S. *Meios de comunicação de massa*. São Paulo: Cultrix, 1972, p.47-66.

- Dissertações e teses:

BITENCOURT, C.M.F. *Pátria, Civilização e Trabalho*. O ensino nas escolas paulistas (1917-1939). São Paulo, 1988. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

- Artigos de periódicos:

LESSA, S. Lukács: Trabalho, objetivação, alienação. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v.15, p.39-51, 1992.

Citação no texto. O autor deve ser citado entre parênteses pelo sobrenome, separado por vírgula da data de publicação (Torres, 1978). Se o nome do autor estiver citado no texto, indica-se apenas a data entre parênteses: “Segundo Schaff (1992)...” Quando for necessário especificar página(s), esta(s) deverá(ão) seguir a data, separada(s) por vírgula e precedida(s) de p. (Delouya, 1994, p.54). As citações de diversas obras de um mesmo autor, publicadas no mesmo ano, devem ser discriminadas por letras minúsculas após a data, sem espaçamento (Marx, 1984a) (Marx, 1984b). Quando a obra tiver dois autores, ambos são indicados, ligados por & (Lamounier & Meneguello, 1986) e quando tiver três ou mais, indica-se o primeiro seguido de et al. (Weffort et al., 1988).

Notas. Devem ser reduzidas ao mínimo e colocadas no pé de página. As remissões para o rodapé devem ser feitas por números arábicos, na entrelinha superior.

As opiniões e conceitos emitidos nos trabalhos, bem como a exatidão das referências bibliográficas, são de inteira responsabilidade dos autores.

RESENHAS E TRADUÇÕES

As resenhas devem seguir o padrão de publicação de *Temáticas* contendo no máximo 6000 palavras.

temáticas

PUBLICAÇÃO SEMESTRAL DOS PÓS-GRADUANDOS EM
CIÊNCIAS SOCIAIS

Pedidos:

Temáticas

Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - IFCH
Setor de Publicações
Cidade Universitária “Zeferino Vaz”
Caixa Postal 6.110
CEP: 13083-970 - Campinas - SP - Brasil
Fone: (019) 3788.1603 / Livraria 3788.1604
Fax: (019) 3788.1589

<http://www.ifch.unicamp.br/pub>
<http://revistatematicas.blogspot.com/>
pub_ifch@unicamp.br

Tiragem: 300 exemplares

SOLICITA-SE PERMUTA
Exchange Desired

Diagramação - Revisão - Impressão
IFCH/UNICAMP

DOSSIÊ MARXISMO E CIÊNCIAS HUMANAS

Apresentação

Danilo Enrico Martuscelli

Apontamentos sobre a "inversão em Marx"

Jair Batista da Silva

Dialética e luta de classes: contradição e mediação

Henrique Amorim e Cristiano Ferraz

Sociedades arcaicas, colonialismo e nacionalismo segundo Marx

Ricardo Luiz de Souza

Marxismo e relações internacionais: duas Abordagens (Hardt / Negri e Cox)

Daniel Simões Oliveira

Gramsci leitor de Georges Sorel: um diálogo sobre história e revolução

Leandro de Oliveira Galastri

O papel do político e das forças produtivas na teoria da transição socialista em Lênin: notas introdutórias

Angela Lazagna