

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ROBERTO NUNES JUNIOR

COMUNISMO E O FIM DA HISTÓRIA

Niterói,

2014.

ROBERTO NUNES JUNIOR

COMUNISMO E O FIM DA HISTÓRIA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Claudio Oliveira da Silva

Aprovado em junho de 2014

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Cláudio Oliveira da Silva
Universidade Federal Fluminense – UFF (Orientador)

Prof^a. Dra. Virginia Maria Gomes de Mattos Fontes
Universidade Federal Fluminense – UFF (Arguidora)

Prof. Dr. Fernando José Fagundes Ribeiro
Universidade Federal Fluminense – UFF (Arguidor)

Niterói,

2014.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Professor Doutor Claudio Oliveira, por ter aceitado esse desafio e pela rígida leitura e contribui es feitas ao trabalho.

  Professora Doutora Virgínia Fontes, por ter aceitado participar de minha banca e pelas sugestões e contribui es feitas tanto na qualifica o quanto na defesa.

Ao Professor Doutor Fernando Ribeiro, por ter aceitado participar da banca e ter contribuído com a excelente discussão durante a defesa.

  Hercília, companheira para todas as horas. Tudo se torna melhor com ela do lado.

  Marcia, Tainah e Bianca Longras, por toda força que sempre me deram e, tenho certeza, sempre darão.

  Naiara, amizade que o mestrado me deu e que levarei para vida inteira.

 s minhas grandes amigas e amigos, Daniele, Luisa, Monique e Severino.

RESUMO

O presente estudo buscou compreender a influencia da tese sobre o fim da história do cientista político americano Francis Fukuyama no pensamento de parte significativa da esquerda e de que modo seria possível superar tal paradigma nos dias de hoje. Isto posto, o itinerário de análise foi concebido em três momentos. Inicialmente, será apresentada e questionada a teoria do fim da história de Fukuyama, seus pressupostos e conclusões, trazendo a concepção de outro conceito de história, que inviabilizaria qualquer teoria sobre o seu fim. No segundo momento, a abordagem se concentra em mostrar como, mesmo com as insuficiências e equívocos da teoria fukuyamista, esta ainda influencia, inclusive, a perspectiva de parte considerável daqueles que se colocam como críticos do sistema capitalista. Deste modo, ainda estaríamos presos ao veredito do autor supracitado e a crítica vigente que se faz ao capitalismo não seria capaz de nos levar para além do próprio capitalismo. É sob esse prisma que o filósofo esloveno Slavoj Zizek elabora sua análise sobre o papel da esquerda e sua forma de lidar com as recentes manifestações populares contra o sistema capitalista, sendo importante auxílio para entender o tempo presente. Por fim, o conceito de comunismo, negado por Fukuyama e praticamente abandonado hoje será debatido, com retorno a textos de Karl Marx. Nesta parte, o enfoque será dado à evolução que teve o conceito no filósofo alemão, desde a sua concepção de comunismo filosófico ao comunismo de massas e o conceito de práxis, fundamentais para a compreensão de Marx. Na certeza de que esta discussão é essencial para a busca de alternativas ao capitalismo, o estudo embrenha-se no pensamento marxista e extrai dele reflexões que contribuem na problematização e superação da sociedade atual.

PALAVRAS-CHAVE: Fim da história. Karl Marx. Comunismo.

ABSTRACT

The present study aimed to understand the influence of the thesis about the history of the American political scientist Francis Fukuyama on the thinking of a significant part of the left-wing and in which way it would be possible to overcome this paradigm nowadays. That said, the analysis was done in three moments. First, Fukuyama's theory of the ending of history will be presented and questioned on its assumptions and conclusions, bringing another concept of history, which would turn unreasonable any theory about its ending. On a second moment, the approach will be concentrated in showing how, even with the insufficiencies and mistakes of the Fukuyamist theory, it still influences the perspective of a considerable part of those who put themselves as critics of the Capitalism. This way, we would still be tied to the verdict of the aforementioned author, and the present criticism to the Capitalism would not be capable of taking us beyond the Capitalism itself. It is under this point of view that the Slovenian philosopher Slavoj Zizek creates his analysis about the role of the left-wing and its way of deal with the recent popular manifestations against the Capitalist system, being an important help to understand the present times. Finally, the concept of communism, denied by Fukuyama and practically abandoned today will be debated with a return to Karl Marx's texts. In this part, the focus will be on the evolution that the German philosopher's concept had, from its conception of philosophical communism to the masses communism and the praxis concept, fundamental to comprehending Marx. With the certainty that this discussion is essential for the search for alternatives to Capitalism, the study delves into marxist theory and extracts from it reflections that contribute to critical thinking and overcoming of the current society.

KEYWORDS: End of history. Karl Marx. Communism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
1. 1ª PARTE.....	10
1.1 A TESE DO FIM DA HISTÓRIA.....	10
1.2 ZIZEK E A ESQUERDA NOS DIAS DE HOJE.....	23
1.3 O ATO REVOLUCIONÁRIO.....	32
2. 2ª PARTE.....	41
2.1 O JOVEM MARX: DO COMUNISMO FILÓSOFICO AO COMUNISMO DE MASSAS.....	41
2.1.1 <i>Sobre a questão judaica</i> e o comunismo filosófico.....	42
2.1.2 <i>A Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução</i> e o proletariado como sujeito histórico.....	46
2.1.3 O comunismo de “massas” e o artigo “ <i>Glosas Críticas Marginais ao Artigo ‘O rei da Prússia e a reforma social’</i> ”.....	54
2.2 AS TESES SOBRE FEUERBACH E A NOVA “WELTANSCHAUUNG” MARXISTA.....	58
2.3 O CONCEITO DE COMUNISMO EM <i>CRÍTICA AO PROGRAMA DE GOTHA</i>	74
3. CONCLUSÃO.....	84
BIBLIOGRAFIA.....	90

INTRODUÇÃO

O ano de 2001 certamente ficou marcado pela queda das torres gêmeas, em Nova Iorque. O mundo ficou estarelecido não só pelo fato de ver a maior potência econômica e militar do globo ser atacada pela primeira vez em seu próprio território, mas também por presenciar isso tudo em imagens transmitidas para todos. A partir desse momento, duas consequências nos chamam atenção.

A primeira foi que entramos em uma nova fase, pós Guerra Fria, em que uma superpotência define onde e quando atacar sem ter muita resistência dos demais países e tampouco dos órgãos internacionais: é a chamada guerra preventiva. Foi através dela que os Estados Unidos invadiram o Afeganistão e o Iraque, por exemplo.

A segunda relaciona-se intrinsecamente com a primeira. Para enfrentar uma crise econômica que se avizinhava, agravada pela insegurança decorrente dos acontecimentos de 11 de setembro, o FED (*Federal Reserve System*) decidiu facilitar o crédito e injetar bilhões no mercado imobiliário. Com isso, muitas pessoas compraram casas com financiamentos a juros baixos, comprometendo sua renda. O sistema inflou e criou-se a bolha que estourou em 2008.

Nesse mesmo ano de 2001, aconteceu no Brasil o Fórum Social Mundial, que tinha como lema “Outro mundo é possível”. Posso dizer que sempre gostei de política, mas foi no turbilhão desse ano que comecei a adquirir um olhar mais crítico sobre o mundo, que comecei de fato a ter uma posição política. Alinhei-me desde então aos que enxergam o capitalismo como um sistema que precisava ser superado.

No entanto, sempre me intrigou a saraivada de propostas e projetos daqueles que compartilhavam o mesmo sentimento que eu quanto ao capitalismo. O Fórum Social Mundial é um exemplo cabal disso. O lema do Fórum, “Outro mundo é possível”, não quer dizer absolutamente nada em termos de mudanças estruturais do capitalismo. Ao mesmo tempo, o prognóstico do cientista social nipo-americano Francis Fukuyama sobre o fim da história era ironizado em todos os lugares. Sempre considerei isso um paradoxo.

De 2001 para cá, muita coisa aconteceu. A crise econômica do capitalismo atingiu não só os Estados Unidos, como também diversos países da Europa. Na mesma medida, cresceu a insatisfação e as mobilizações contrárias ao capitalismo. Nova Iorque viu nascer o movimento denominado “Occupy Wall Street”, na Europa, surgiram os “indignados”, a Primavera Árabe eclodiu no Oriente Médio e norte da África, derrubando diversos governos. A América Latina, depois de anos de neoliberalismo, viu nascer governos de esquerda, que falavam, e falam, de socialismo do século XXI.

Porém, a sensação sobre o paradoxo fukuyamista continua existindo. Ainda que tenhamos avançado muito em relação ao período em que surgiu o Fórum Social Mundial, falar em comunismo continua soando anacrônico em muitos ambientes em que não deveria soar. A pergunta que me persegue é: por que não falar em comunismo novamente? O objetivo deste trabalho é justamente problematizar o momento em que vivemos e retomar a discussão sobre o conceito de comunismo.

Para tanto, divido o presente trabalho em duas partes:

Na primeira, dedicada à discussão sobre o momento atual, abordo a questão dividindo-a em três capítulos. Começo com o capítulo intitulado “Fukuyama e a tese do ‘fim da história’”, no qual, além de questionar os argumentos usados por Fukuyama para chegar à conclusão apresentada, problematizo também o seu conceito de história, apresentando outra abordagem sobre a questão. No entanto, mesmo que tenhamos desconstruído Fukuyama teoricamente, ainda nos situamos dentro do seu espectro, ou seja, ainda não conseguimos apresentar nada que realmente aponte para além do capitalismo. Esse é o tema do segundo capítulo chamado “Slavoj Žižek e a esquerda hoje”. Termina a discussão ainda com o filósofo esloveno e a sua abordagem sobre o ato revolucionário.

Na segunda parte, concentro-me na problematização do conceito de comunismo no filósofo alemão Karl Marx. Também a divido em três capítulos, sendo o primeiro “o jovem Marx: do comunismo filosófico ao comunismo de massas”, no qual, analiso o período de juventude do Marx e como se deu o desenvolvimento do conceito de comunismo no jovem filósofo alemão. O momento em que estava madura em Marx uma nova concepção de mundo é discutido no segundo capítulo, intitulado “As Teses sobre Feuerbach e a nova *weltanschauung* marxista”. Para terminar, analiso a polêmica que Marx trava dentro do movimento operário alemão em torno da unificação de dois

partidos: a Associação Geral dos Trabalhadores da Alemanha, dirigida por Ferdinand Lassale, e o Partido Social-Democrata dos Trabalhadores, dirigido por socialistas próximos ao próprio Marx. Ao polemizar com o programa que seria apresentado no congresso de unificação, Marx nos brinda com diversas passagens sobre o que pensava da futura sociedade comunista.

Dessa forma, penso cobrir, pelo menos em parte, o objetivo de problematizar questões que sempre me foram caras e, provavelmente, também são caras a quem discute e luta pela construção de uma nova sociedade.

1ª PARTE

1.1- A TESE DO “FIM DA HISTÓRIA”

Foi o cientista político americano Francis Fukuyama que, em um contexto de queda do socialismo na antiga União Soviética e no Leste Europeu afirmou, em um ensaio chamado *O fim da história* e no livro intitulado *O fim da história e o último homem*, que a história da humanidade havia chegado ao seu fim, no que concernia a grandes transformações socioeconômicas. Segundo Fukuyama, a democracia liberal seria o ponto de chegada de um processo incessante em busca de uma sociedade racional e livre.

A circulação de suas declarações gerou inúmeras discussões e críticas das mais diversas correntes do pensamento político da época. No entanto, consideramos extremamente atual e relevante retomar o debate em torno desse tema. A própria compreensão de democracia liberal como fase superior do capitalismo é sempre questionada em momentos de crise econômica, quando a intervenção do Estado torna-se um instrumento primordial na recuperação de países atingidos pelos efeitos do sistema.

Mas, podemos facilmente estender a possibilidade da democracia liberal como finalidade da história ao sistema capitalista como um todo e a suas diversas nuances. Aqui, no entanto, pretendemos formular a questão em torno da proposta original de Fukuyama, ou seja, no que tange à democracia liberal.

Para tanto, temos duas questões principais a problematizar: a democracia liberal realmente pode ser considerada uma forma de governo em que a liberdade e a razão se realizam plenamente, pelo menos mais do que em qualquer outra conhecida até hoje? A própria noção de história pode ser entendida como um “progresso para determinado fim”?

Fukuyama baseia-se em Hegel para afirmar que o principal objetivo do ser humano é a busca pelo reconhecimento e que isso funcionaria como um verdadeiro “motor da história”. Mas, estaria Hegel, segundo Fukuyama, enganado quanto ao destino final dessa história. De acordo com o cientista político, a humanidade faria mais um progresso rumo ao que, agora sim, seria o último e definitivo estágio do caminhar histórico. A derrocada do projeto comunista no fim do século XX seria o evento que confirmaria essa hipótese. Ao contrário do que pensava, e do que nem sequer poderia imaginar Hegel:

Com as revoluções francesa e americana, Hegel conclui que a história chegou ao fim porque a aspiração que impulsionou o processo histórico – a luta pelo reconhecimento – está agora satisfeita numa sociedade caracterizada pelo reconhecimento universal e recíproco. Nenhum outro ajuste das instituições sociais e humanas é mais capaz de satisfazer essa aspiração e, portanto, não é possível nenhuma outra mudança histórica progressiva (FUKUYAMA, 1992, p.19).

Como sabemos, o século passado provou que a história estava longe de chegar a um ponto fixo de estabilidade que nos permitisse decretar o fim de suas possibilidades. Duas guerras mundiais, revoluções socialistas em todos os continentes e uma Guerra Fria que colocou duas superpotências nucleares em rota de colisão não deixaram dúvidas quanto às incertezas que permeiam a história. Entretanto, passado o momento de guerras e revoluções, Fukuyama retoma o argumento de Hegel para afirmar que aquele momento imaginado pelo filósofo alemão se concretizava agora, com a vitória da democracia liberal sobre o comunismo. Para ele, somente nessa sociedade a busca do homem por reconhecimento teria êxito. Não se trata, então, simplesmente da tentativa de melhores condições materiais de vida. A luta contra a exploração e subjugação teria como meta e, conseqüentemente, recompensa a satisfação desse desejo de reconhecimento. Nesse sentido, ele afirma:

A democracia liberal substitui o desejo irracional de ser reconhecido como maior que os outros pelo desejo racional de ser reconhecido como igual. Um mundo feito de democracias liberais, então, teria menor incentivo para guerras, uma vez que haveria o reconhecimento recíproco da legitimidade entre todas as nações (*Ibid.*, p. 21).

Ou seja, Fukuyama trabalha com um conceito de democracia liberal em que esta, além de racional, seria igualitária. Obviamente, essa concepção nos remete à própria Revolução Francesa, na qual o lema “Igualdade, Fraternidade e Liberdade” era o mote de lutas contra a sociedade feudal, em um momento em que ainda reinava o obscurantismo. O capitalismo viria, por conseguinte, para iluminar o caminho e nos levar a uma sociedade onde predominaria a razão. O momento em que isso se concretiza seria, para Fukuyama, a democracia liberal.

Haveria no homem um “desejo irracional”, mas naturalizado, de se reconhecer e ser reconhecido como superior aos demais. Somente na democracia liberal, ou seja, em uma sociedade em que predomina a razão, essa irracionalidade seria substituída por um reconhecimento de igualdade. E isso se daria não apenas no que diz respeito ao reconhecimento de cada ser humano, mas também no que diz respeito ao reconhecimento das próprias nações, o que acarretaria um “menor incentivo para guerras”. É importante frisar que o que aconteceria não seria o fim das guerras, mas o “menor incentivo” para suas ocorrências, desde que o mundo seja tomado por democracias liberais.

Fukuyama identifica duas questões que poderiam fazer sucumbir a sua hipótese: a primeira seria uma crítica da direita e diz respeito ao estatuto da igualdade colocado pela democracia liberal. Não estaria esse estatuto em nítida contradição com a própria natureza humana que deseja e quer ser reconhecida como superior às demais? Não cairia, dessa forma, no mesmo erro do comunismo, que considera que todos os seres humanos são iguais? Nesse ponto, a crítica da esquerda é, no sentido oposto, sobre as desigualdades sociais, que permanecem sob o sistema capitalista. E o seu amparo é a defesa de uma sociedade em que as desigualdades sejam amenizadas ou eliminadas.

Em resposta a isso, diz Fukuyama:

O problema da desigualdade continuará a preocupar as sociedades liberais ainda por muitas gerações porque em certo sentido é insolúvel dentro do contexto do liberalismo. Mesmo assim parecem ser “contradições” menos fundamentais na nossa ordem atual do que os descontentamentos que se manifestam à direita, isto é, concernentes à

desejabilidade do reconhecimento igual como um fim em si mesmo (*Ibid.*, p. 350).

Em outras palavras, a crítica da esquerda é destinada à democracia liberal, que não oferece horizontes para a superação das desigualdades sociais, pois, como o próprio autor norte-americano afirma, a desigualdade é um problema “insolúvel dentro do contexto do liberalismo”. Por outro lado, a crítica que a direita realiza perpassa a pretensão de estabelecer que todos sejam iguais. Isso iria contra a própria natureza do ser humano.

Por considerar essa última crítica como mais fundamental à ordem democrático-liberal, Fukuyama retorna a Platão e tenta identificar nele o cerne de uma teoria que justifique o desejo de reconhecimento como inato ao homem. É nesse sentido que ele alia a teoria da história de Hegel à teoria da natureza humana de Platão:

O desejo de reconhecimento pode parecer, a princípio, um conceito pouco familiar, mas é tão antigo quanto a tradição da filosofia política ocidental, e constitui uma parte bem conhecida da personalidade humana. Foi descrito pela primeira vez por Platão na *República* quando afirmou que a alma tem três partes: a parte do desejo, a parte racional e uma parte que ele chamou de *thymos*, ou o “espírito” (...) o desejo de reconhecimento e as emoções que o acompanham, de ira, vergonha e orgulho fazem parte da personalidade humana essencial para a vida política. Segundo Hegel, são essas emoções que impulsionam todo o processo histórico (FUKUYAMA, 1992, p. 17-18).

Para Fukuyama, a terceira parte da alma (*thymos*) foi abandonada ao longo da história. Inicialmente, a partir de Hobbes e Locke, que “procuraram erradicar completamente *thymos* da vida política, substituindo-o por uma combinação de desejo e razão” (*Ibid.*, p. 229). Esse abandono foi sendo cristalizado à medida que o capitalismo foi se estabelecendo como sistema socioeconômico predominante no mundo. Fukuyama contrapõe desejo a *thymos*, afirmando que “o mundo econômico moderno só pôde emergir depois que o desejo foi liberado, por assim dizer, à custa de *thymos*” (*Ibid.*, p. 234). *Thymos* visaria à glória, à honra e ao reconhecimento pessoal. O desejo, nesse sentido colocado por Fukuyama, estaria relacionado aos ganhos econômicos.

Mas a noção de *thymos* pode ser traduzida de duas formas distintas. Fukuyama recorre ao prefixo *megalo* (*megalo-thymia*) para conotar um “desejo de ser reconhecido como superior aos demais”. Quando o sentido é o “desejo de ser reconhecido como igual aos demais”, se expressa através do prefixo *iso* (*iso-thymia*). Desse modo, o desafio seria buscar o equilíbrio de *thymos* entre os dois polos.

Entretanto, Fukuyama entende que o extremo condenado foi justamente o da *megalothymia*, que teria sido substituída de duas maneiras: a primeira seria a “economização” da vida, ou seja, o ganho econômico a despeito de qualquer outro valor; a segunda é a exacerbação da *isothymia* (*Ibid.*, p. 235).

É nesse sentido que a crítica colocada pela direita, da preocupação com a “desejabilidade do reconhecimento igual como um fim em si mesmo”, assume, para Fukuyama, um caráter mais urgente e fundamental:

Sem ser preciso, por enquanto, compartilhar o ódio de Nietzsche pela democracia liberal, podemos fazer uso de suas percepções a respeito do difícil relacionamento entre a democracia e o desejo de reconhecimento, isto é, na medida em que a democracia liberal consegue expulsar a *megalothymia* da vida, substituindo-a pelo consumo racional, passamos a ser últimos homens. Mas os seres humanos se rebelarão contra essa ideia. Ou seja, vão se rebelar contra a ideia de serem membros indiferenciados de um Estado universal e homogêneo, cada um exatamente como o outro, não importa em que lugar do globo possam viver (*Ibid.*, p. 378) .

Aqui, claramente, democracia tem o sentido de liberdade e igualdade e remete ao desejo de reconhecimento. Fukuyama desconsidera a questão das desigualdades como um problema que possa levar a democracia liberal ao fim. Logo, o perigo estaria na satisfação do nosso desejo racional de reconhecimento igualitário; a revolta poderia ser gerada quando não tivéssemos mais nada pelo que lutar.

É como se a democracia liberal, conseguindo estabelecer o estatuto da igualdade entre os homens, tivesse que ceder um pouco à natureza humana e abraße, então, espaço para a *megalothymia*, sob o risco de se perder a própria efetividade da democracia. Caso contrário, sucumbiríamos no mar tedioso da homogeneidade e da massificação. Podemos chegar à conclusão de que, quando Fukuyama afirma que “a

democracia liberal substitui o desejo irracional de ser reconhecido como maior que os outros pelo desejo racional de ser reconhecido como igual”, isso não significa necessariamente uma vantagem, pois traria consigo a “contradição que a democracia liberal ainda não resolveu”: os seres humanos careceriam de “ideias pelas quais possam viver e morrer”, já que a “vida do consumo racional é aborrecida” (*Ibid.*, p. 378).

Fukuyama afirma estar convencido de que o excesso de *isothymia* era o maior perigo para a democracia liberal, citando como prova o fracasso da tentativa do comunismo em criar um ambiente de igualdade entre os homens:

A democracia liberal poderia, a longo prazo, ser subvertida internamente por um excesso de *isothymia* ou por um excesso de *megalothymia* – isto é, o desejo fanático de reconhecimento igual. A intuição me diz que o primeiro é que constituirá no fim a maior ameaça à democracia. Uma civilização que aceita de bom grado a *isothymia* sem freio, que procura fanaticamente eliminar qualquer manifestação de reconhecimento desigual, em pouco tempo chegará aos limites impostos pela própria natureza. Estamos no fim de um período no qual o comunismo tentou usar o poder do Estado para eliminar a desigualdade econômica e com isso solapou as bases da vida econômica moderna (*Ibid.*, p. 378-379).

Obviamente, Fukuyama está falando em um contexto histórico de queda do socialismo e consequente avanço do neoliberalismo. Mesmo sem referência ao termo, Fukuyama está defendendo o neoliberalismo ao falar de democracia liberal, inclusive por sua vinculação ao Departamento de Estado dos Estados Unidos. Não obstante, a crítica à ideia de o Estado ser usado para “eliminar as desigualdades econômicas” e a argumentação de contraposição às “bases da vida econômica moderna” podem ser interpretadas como justificativa à mínima intervenção estatal na economia, princípio econômico do neoliberalismo.

Na mesma medida, a *isothymia* é situada como o maior perigo para a estabilidade da democracia liberal, pois o seu excesso poderia fazer regressar velhos “sonhos de igualdade fanática” e, com isso, colocar em risco a própria natureza humana que quer e necessita ser desigual.

Se essa desigualdade é então uma exigência da natureza humana, como poderia conviver com um sistema que se pretende detentor do “desejo racional por igualdade”?

Ainda que isso seja possível, seria a democracia liberal a única capaz de equilibrar a *isothymia* e a *megalothymia* e usá-las de forma benéfica para a sociedade? De que forma isso seria possível? Responde Fukuyama:

Os esforços da democracia para abolir a *megalothymia* ou para convertê-la em *isothymia* têm sido, na melhor das hipóteses, incompletos. Na verdade, a saúde e a estabilidade da democracia a longo prazo repousam na qualidade e no número de escoadouros para a *megalothymia*, que estão à disposição de seus cidadãos (*Ibid.*, p. 379-380).

Quando Fukuyama fala em esforços para converter a *megalothymia* em *isothymia*, podemos facilmente identificar uma crítica à esquerda e seu projeto de igualdade. Contudo, ele já não pensa que seja saudável a ideia de uma sociedade democrática liberal igualitária, não pela sua impossibilidade, mas por ser contrária à própria natureza humana e por trazer consigo a padronização do homem. Ou seja, trata-se de uma sociedade “que não teria muito dinamismo econômico: as artes e a indústria seriam vulgares e a tecnologia de segunda classe” (*Ibid.*, p. 379).

Em relação ao excesso de *megalothymia*, para que a democracia liberal tenha êxito e segurança, é necessária a criação de “escoadouros” para que o desejo de ser superior possa ser canalizado em medidas que, inclusive, ajudariam a dinamizar e manter viva a sociedade. Mas somente nela, na democracia liberal, seria factível criar as condições para que esses “escoadouros” sejam possíveis e em número suficiente, pois ficaria estabelecida a razão como predominante e reguladora da atividade humana. Para Fukuyama, a igualdade teria que abrir espaços para a liberdade. Ao contrário do que, segundo ele, aconteceria no comunismo, pois, ali, é a igualdade que não só tira o espaço da liberdade, como a aniquila.

Os Estados Unidos da América seriam, dessa forma, o modelo de sociedade ideal na qual a *megalothymia* é usada na medida certa. Os escoadouros nos quais a *megalothymia* do homem seria dispensada seriam o empreendedorismo, a ambição, a ganância, etc. Assim, aqueles que desejam ser reconhecidos como maiores do que os demais encontram o ambiente ideal. Se não o encontram no esporte, na ciência ou em

qualquer outra profissão, os escoadouros podem ser encontrados até na política externa. Vejamos o que diz Fukuyama sobre isso:

A guerra dos Estados Unidos em 1991 no golfo pérsico indica que um político como George Bush, inconsistente e limitado nos problemas internos, pode, mesmo assim, criar novas realidades no cenário mundial, exercendo os poderes constitucionais do seu mandato como chefe de Estado e comandante-em-chefe das forças armadas. Embora o número de presidências imperfeitas tenha tirado o brilho do cargo, um sucesso presidencial como a vitória numa guerra resulta num certo grau de reconhecimento público, que é completamente inacessível ao empresário ou industrial de maior sucesso. Desse modo, a política democrática continuará a atrair os que ambicionam ser reconhecidos como maiores do que os outros (*Ibid.*, p. 382-383).

Mais adiante, completa dizendo que “é provavelmente saudável para as democracias liberais que o Terceiro Mundo exista para absorver as energias e ambições desse tipo de homens; se é bom para o Terceiro Mundo é outra história” (*Ibid.*, p. 383). Por conseguinte, podemos chegar a duas conclusões: ou no Terceiro Mundo não há países com democracia liberal, ou a tese de que em um mundo dominado por democracias liberais haveria “pouco incentivo para as guerras” foi solapada pela força de *thymos* de alguns personagens que, ocupando cargos que lhes dessem as condições, poderiam provocar uma invasão.

Mais de vinte anos após a publicação do ensaio *O fim da história*, seguido do livro *O fim da história e o último homem*, poucos dão credibilidade à tese de que a história teria chegado ao fim com a democracia liberal. O próprio neoliberalismo caiu em descrédito após uma década em que sua implementação causou dificuldades e crises econômicas em diversos países. A sociedade racional anunciada por Fukuyama, que levaria o homem ao reconhecimento igualitário com os outros homens, sucumbiu perante o que ele próprio denominou de “força timótica da natureza humana”.

A *megalothymia* não é apenas uma permissão controlada do capitalismo para que o homem não se afaste de sua natureza, mas a própria regra do capitalismo. O Estado, ao invés de garantir as condições para a igualdade, precisa oferecer as condições para a desigualdade, e a racionalidade disso é bastante questionável.

O problema é que o conceito utilizado, da forma como é retomado por Fukuyama, não consegue explicar a insatisfação crescente e coletiva em relação a problemas comuns, como crise ecológica, altas jornadas de trabalho e precarização do mesmo, além da própria alienação do homem em relação ao seu meio de trabalho e ao produto deste. Esse último problema, o da alienação, é algo que é totalmente desconsiderado por Fukuyama, quando este, por exemplo, aborda o problema do reconhecimento.

Marx trabalha no sentido oposto, ou seja, o capitalismo é justamente o momento em que o homem deixa de se reconhecer. Ele afirma ainda que, no capitalismo, mais do que em qualquer outra sociedade, a propriedade privada faz com que o homem não se reconheça e, portanto, não se realize em seu trabalho, pois este é uma atividade externa a ele. Dessa forma, o faz “negar a si mesmo, ter um sentimento de sofrimento em vez de bem-estar, não desenvolver livremente suas energias mentais e físicas, mas ficar fisicamente exausto e mentalmente deprimido” ¹ (MARX, 2004, p. 23).

Se chegarmos à conclusão de que a democracia liberal não pode ser considerada uma sociedade em que a busca do homem por reconhecimento seja, enfim, realizada, criando um ambiente de igualdade e liberdade (mesmo que, como já vimos, essa relação entre igualdade e liberdade não seja totalmente harmônica), resta-nos a seguinte pergunta: existiria alguma forma de sociedade que possa ser considerada como estágio final do processo histórico?

Antes de respondermos a essa pergunta precisamos problematizar a própria noção de processo histórico. Novamente, começamos com Fukuyama:

Contudo, o que eu sugeria não era o fim da ocorrência de eventos, nem dos fatos grandes e importantes, mas da história, ou seja, da história como um processo único coerente e evolutivo considerando a experiência de todos os povos em todos os tempos (FUKUYAMA, 1992, p.12).

¹ Abordaremos mais detidamente a visão de Marx sobre o homem e sobre a história no segundo capítulo.

Fukuyama distingue a “ocorrência de eventos”, assim como os “fatos grandes e importantes”, do processo histórico e suas mais diversas formações. Apoiando-se na tradição hegeliana, pleiteia uma racionalidade que, usando inclusive os eventos e fatos importantes, levaria a humanidade a um estágio determinado em que poderia encontrar-se, então, satisfeita. O que pretendemos aqui é problematizar a visão que Fukuyama assume, pois ele próprio, em uma entrevista ao programa Roda Viva², evitou falar sobre a manutenção do termo “fim da história”. Quando perguntado sobre como queria ser lembrado, disse que “como o homem que previu a universalização da democracia pelo mundo”. Ainda que, em certo sentido, possamos identificar essa universalização como a consolidação da finalidade da história analisada anteriormente, o relativo abandono do termo “fim da história” revela, no mínimo, uma insegurança sobre o arcabouço teórico que o sustentava.

Mas a tese de que o processo histórico se dá de forma teleológica é uma polêmica que permeia a própria interpretação dos textos de Marx. Inclusive, se não teria em seus textos certo determinismo econômico. Este trabalho, porém, se alinha aos que entendem o conceito de história em Marx de outra forma. Conceito este que embarca, também, a responsabilidade do sujeito. Analisando o prefácio de *O Capital*, vejamos o que diz o filósofo Claudio Oliveira:

Marx afirma ainda que sua concepção do desenvolvimento da formação econômico-social como um processo histórico-natural exclui, mais do que qualquer outra, a responsabilidade do indivíduo por relações, das quais ele continua sendo, socialmente, criatura, por mais que, subjetivamente, se julgue acima delas (OLIVEIRA, 2005, p. 233).

Mais adiante, porém, o próprio Marx deixa em aberto a questão de como seria possível a revolução social sem a intervenção decisiva dos indivíduos. No mesmo prefácio, afirma que a “sociedade atual não é um ser petrificado, mas um organismo capaz de mudar, constantemente submetido a processos de transformação” (MARX, *apud* OLIVEIRA, 2005, p. 234). Dessa forma, Oliveira indaga: “Como tal transformação poderia se dar a não ser reinserindo aí aquilo que, algumas linhas acima,

²

Ver

em:

http://www.rodaviva.fapesp.br/materia_busca/214/bric/entrevistados/francis_fukuyama_2006.htm.

Marx tinha excluído: ‘a responsabilidade do indivíduo por relações, das quais ele continua sendo, socialmente, criatura?’” (*Ibid.*, p. 233).

Diante disso, podemos entender a história para além do “determinismo econômico”. Em Marx encontramos brechas para pensar a ação do sujeito como elemento fundamental na transformação social. Mas como pensar esse rumo, esse caminho que a história seguiria?

Não há dúvida de que existe uma inteligibilidade na história. Mas será mesmo que essa inteligibilidade pode ser projetada para o futuro de modo a antecipar os acontecimentos e o próprio processo histórico? E, além disso, não apenas projetar o próximo passo da história, mas afirmar que ele pode ser o último? Ou seria essa inteligibilidade apenas possível em relação ao passado, ou seja, a série de eventos causais que nos trouxeram até onde estamos, e, desse modo, seria plenamente possível identificar neles os motivos e situações que os tornaram necessários? Em outras palavras, essa necessidade só poderia ser identificada e justificada pela razão, posteriormente à ocorrência do fato.

Vejamos o que diz Oliveira em seu texto *Economia marxista e economia freudiana ou política e pulsão*:

Marx se serve igualmente (como o faz muitas vezes Freud) do exemplo das espécies animais para explicitar essa estrutura temporal. Ele diz: “O que nas espécies animais inferiores indica uma forma superior não pode, ao contrário, ser compreendido senão quando se conhece a forma superior”. Em outras palavras, o presente não é imediatamente explicado pelo passado. Ao contrário, só o presente pode explicar o passado, o qual, através dessa explicação presente, só depois pode se mostrar como tendo sido o passado do presente que temos hoje. Mas o “só depois” indica que essa causalidade não pode ser estabelecida a priori, mas apenas a posteriori, *nachträglich*. É o que Marx cunha em sua célebre fórmula: “A anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco”, que para ele significa: “A economia burguesa é a chave da economia da Antiguidade” (OLIVEIRA, 2008, p. 53).

Nesse texto, o autor analisa de que forma o surgimento de Freud deu outro significado a Marx. Por isso, ele pode afirmar que existe um “Marx após Freud”. Essa

noção de temporalidade na história do pensamento é também aplicada à análise da própria sociedade.

Em uma abordagem semelhante, a historiadora Virgínia Fontes apresenta uma interessante abordagem sobre a categoria freudiana de conflito e a relaciona com a análise histórica:

Embora tenha papel e função definidos, o conflito intrapsíquico, em Freud, tem conteúdos de dois tipos: No primeiro, um elemento da psique – o isso ou o id – tem um conteúdo que, enquanto tal, é inacessível e, a rigor, sequer é formulável de maneira sistemática. Ele figura como uma espécie de tensionador permanente, embora não seja possível alterá-lo ou modificá-lo. O segundo tipo de conteúdo, ao contrário, é aberto ao processo histórico e à singularização: temos aqui o conflito entre as instâncias psíquicas que, simultaneamente, pode ser pensado como uma estrutura (com disposições tópicas) e como um processo, na medida em que seus conteúdos se alteram duplamente – segundo os momentos da existência singular (diferentes fases do amadurecimento e da vida) e segundo censuras ou rupturas que teriam cunho histórico (FONTES, 2005, p. 121-122).

Percebe-se claramente a diferença, e a mudança de perspectiva radical que essa abordagem provoca entre o conceito de natureza humana que permeia a teoria de Fukuyama, a *megalothymia*, e o conceito trabalhado em Freud, o do conflito. Em relação ao primeiro, temos uma ideia de homem como um ser que quer sempre ser diferente, e melhor, que os demais. Quanto ao segundo, entende-se o homem de uma forma muito mais complexa, como um ser em constante conflito interno e externo. Na verdade, não há, em Freud, nenhuma definição de natureza humana, pois esse “constante conflito” coloca em perspectiva inúmeras possibilidades que podem, sempre, modificar os desejos, as insatisfações e as vontades do próprio homem, ou seja, nada há aí de estático: “o conflito interno e entre os homens – externo e interno, que não é fortuito, mas permanente – reproduz-se e assume formas diferenciadas de acordo com a época, modificando-se” (*Ibid.*, p. 126).

Existe, então, ao mesmo tempo, um conflito que depende do meio externo, da cultura, da sociedade e das repressões impostas em cada época e um conflito independente, interno, que o homem carrega através de suas gerações, dos traumas e problemas impostos a gerações passadas. Mas de que forma podemos pensar esse

conflito sob a perspectiva da relação entre natureza e cultura, ou da própria transformação social?

Ressalte-se que tal concepção de conflito atribui a ele e à sua existência estrutural a possibilidade de mudança. Com isso, a própria estrutura psíquica abre-se para o futuro, isto é, comporta uma possibilidade de alteração da situação efetiva, presente e, portanto, de produção histórica do indivíduo (*Ibid.*, p. 129).

A possibilidade de mudança é intrínseca ao homem e, conseqüentemente, à história. Isso se dá por estar a estrutura psíquica do sujeito em constante conflito e por este conflito ser impossível de ser superado e, até mesmo, harmonizado por longo período.

Mais adiante, Virgínia Fontes conclui:

Um ideal fusional do homem com o cosmo, um sentimento “oceânico” que eliminaria todos os conflitos e as dúvidas, que instauraria um mundo edênico e sem impulsos ou riscos, fica definitivamente eliminado pela reflexão freudiana. Nesse sentido, sua contribuição é decisivamente histórica: não há fim da história possível, não há apaziguamento final, mas processo permanente, tensão que se reinstala no momento que se acalma (*Ibid.*, p. 130).

Mas se a história é um processo permanentemente em aberto, em que sentido se pode dar crédito a uma tese que proclama o seu fim e, em consequência, o fechamento dessa mesma história? A direita continua defendendo, direta ou indiretamente, os argumentos usados por Fukuyama. Resta-nos saber o que tem a esquerda a dizer sobre isso e, para tanto, buscamos o auxílio de um dos principais críticos do capitalismo e das saídas (ou falta delas) propostas por essa esquerda, o filósofo esloveno Slavoj Žižek.

1.2- SLAVOJ ZIZEK E A ESQUERDA NOS DIAS DE HOJE

Os radicais invocam a necessidade de mudança revolucionária como uma espécie de sinal supersticioso que leva ao seu oposto, impedir que a mudança ocorra de fato (ZIZEK, 2011, p. 8).

Tema recorrente na obra do autor, a posição assumida pela esquerda nos dias de hoje é vista por Zizek como um reflexo da falta de qualquer perspectiva para além do sistema capitalista. Mais do que isso, tratar-se-ia de uma assimilação e aceitação da ideologia atual de que não são mais possíveis mudanças radicais, ou seja, a verdade é que houve uma internalização e naturalização da ideia de que realmente chegamos ao “fim da história”.

Invocar a necessidade de uma mudança ao mesmo tempo em que tudo permanece como está e acreditar que, no fundo, existe o desejo de que nada mude realmente, é o cenário que o filósofo esloveno visualiza para a esquerda de um modo geral. Quando muito, a mudança até pode ocorrer em algum país distante, de modo que a posição confortável de não lidar com as incertezas e vicissitudes de uma mudança radical não seja abalada.

É como se aceitássemos que as coordenadas impostas pelo sistema capitalista fossem algo natural, algo de que não podemos fugir e só nos restasse aprender a lidar com tais regras. Em *Como ler Lacan*, Zizek aborda o conceito lacaniano de interpassividade, no qual o sujeito é “passivo através do outro”, o que nos leva à noção de “falsa atividade”, ou seja, “quando as pessoas não agem somente para mudar alguma coisa, elas podem também agir para impedir que alguma coisa aconteça, de modo que nada venha a mudar” (ZIZEK, 2010, p. 36). Mais adiante, Zizek afirma:

Contra esse modo interpassivo, em que somos ativos o tempo todo para assegurar que nada mudará realmente, o primeiro passo verdadeiramente decisivo é *retirar-se para a passividade* e recusar-se a participar. Esse primeiro passo limpa o terreno para uma atividade

verdadeira, para um ato que mudará efetivamente as coordenadas da cena (*Ibid* p. 37).

Zizek aborda a mesma questão em *Primeiro como tragédia, depois como farsa*:

Talvez esteja na hora de dar um passo atrás, pensar e dizer a coisa certa. É verdade que costumamos falar ao invés de fazer, mas às vezes também fazemos coisas para não ter de pensar e falar sobre elas. Como despejar 700 bilhões num problema em vez de refletir sobre o porquê de ele ter surgido (*Id.*, 2011, p. 23).

“Recusar-se a participar” é justamente o ato de questionar as coordenadas impostas e criar condições para que outras possibilidades se tornem, cada vez mais, alternativas concretas, tangíveis. Mas essa recusa não ocorre no sentido de uma não participação política a ponto de negar ou não se comprometer com nenhuma atividade que não visualize mudança de sistema. Ela se dá no sentido de entender que, dentro dessas coordenadas que estão colocadas, não há mesmo saída possível.

Mesmo com todos os sinais de que o sistema capitalista não perdeu as contradições que o levam constantemente a crises econômicas e sociais profundas, a frase atribuída ao ensaísta americano Frederic Jameson, de que “é mais fácil imaginarmos o fim do mundo do que o fim do capitalismo” funciona como a triste prova de que a ideologia capitalista é cada vez mais eficaz. O fato de que a crise econômica que temos visto na Europa não tenha como resultado nenhum fortalecimento de projeto alternativo ao capitalismo demonstra isso. A disputa se desenha para saber quem administra melhor a crise e “salva” o sistema mais uma vez. Nesse sentido, continua Zizek:

Existe a possibilidade real de que a principal vítima da crise em andamento não seja o capitalismo, mas a própria esquerda, na medida em que sua incapacidade de apresentar uma alternativa global viável tornou-se novamente visível a todos (*Ibid.*, p. 27).

Paradoxalmente, a crise, ao mesmo tempo em que desgasta o capitalismo, funciona também como um reforço ideológico de suas posições, pois ainda que as críticas ao sistema recrudescam mediante os efeitos dela, mergulhar no inseguro durante uma crise econômica é sempre mais difícil. A ironia é que os agentes da própria crise são aqueles que dão as soluções para a sua superação, pois apresentam, sempre, as saídas mais fáceis e conservadoras.

Dessa forma, Zizek acrescenta:

Todas as ingênuas esperanças da esquerda de que a crise financeira e econômica atual abra espaço para a esquerda radical são, sem dúvida, perigosamente míopes (...) as premissas básicas da ideologia dominante, longe de ser questionadas, são reafirmadas com ainda mais violência (*Ibid.*, p. 27-28).

E que premissas básicas seriam essas? O fato de que não há possibilidade de uma vida minimamente satisfatória (pelo menos a crença de que não haja) para além da economia de mercado capitalista foi demonstrado claramente na crise econômica mundial citada anteriormente. A especulação financeira se tornou a realidade de nossas vidas, sem a qual não podemos viver em tranquilidade. Só estamos bem se o mercado estiver bem. O curioso é que não sabemos como funciona esse mercado. Apenas acreditamos que ele é o balizador de nossas vidas, o verdadeiro “grande Outro” que dá sentido à nossa existência.

A ilusão da esquerda quanto à crise e às possibilidades de intervenção política que se abrem advém também do fato de não saber lidar com o medo e o pânico que atingem a população. Segundo Zizek, em momentos como esse, a tendência espontânea da população é o “retorno ao básico”, uma busca pela segurança. O filósofo esloveno se apoia no que, segundo ele, Naomi Klein chamou de “doutrina do choque” para explicar essa reação, e se pergunta até que ponto isso se configura como arma ideológica para, não apenas a manutenção do *status quo*, como também o aprofundamento de medidas conservadoras. Nesse sentido, Zizek afirma:

A imposição total da economia de mercado se torna muito mais fácil quando o caminho é preparado por algum tipo de trauma (natural, militar, econômico) que, por assim dizer, force as pessoas a abrirem mão de “velhos hábitos” e as transforme em tábuas rasas ideológicas, sobreviventes da sua própria morte simbólica, prontos a aceitar a nova ordem, já que todos os obstáculos foram eliminados (*Ibid.*, p. 28).

A grande questão é que as crises econômicas do capitalismo são sempre colocadas não como uma falha inerente ao funcionamento do sistema, e sim como um desvio, um “ponto fora da curva” na sua implementação. Nesse caso, a solução nunca será uma mudança de sistema, e sim o aprofundamento ou a correção dele. É nesse sentido que Zizek afirma que o “perigo então é que a narrativa predominante da crise seja aquela que, em vez de nos despertar de um sonho, nos permita continuar sonhando” (*Ibid.*, p. 29).

A morte simbólica a que o autor nos remete é o triste panorama de um mundo sem ideologia, ou pós-ideológico, em que fomos jogados com a perda da perspectiva comunista. Essa naturalização do capitalismo como um sistema que, a partir do momento em que se estabeleceu como predominante, traz a sensação de ter sempre existido é a face mais sutil de sua aceitação como o destino final da história.

A descrença com o funcionamento da justiça, da democracia e até mesmo da política é paradoxalmente casada com a confiança e a aceitação do sistema que gera essa justiça, essa democracia e essa política. O não funcionamento age apenas como uma aparência, pois na verdade agimos como se tudo estivesse normal e em pleno funcionamento ou, como diz Zizek:

É assim que a ideologia funciona hoje: ninguém leva a sério a democracia ou a justiça, todos nós temos consciência de sua natureza corrupta, mas participamos delas, exibimos nossas crenças nelas, porque supomos que funciona mesmo quando não acreditamos nelas (*Ibid.*, p. 52).

Mas, como essa rede funciona hoje? Como é possível sustentar um sistema que funciona por meio de crises e que inúmeras pessoas não defendem de forma entusiástica? Ou, quando defendem, não há tanto furor como na defesa de uma

sociedade comunista ou de qualquer utopia. A afirmação do Primeiro Ministro britânico, Wiston Churchil, de que “a democracia é o pior sistema possível, excluindo todos os outros”, é o mais fiel retrato da situação de seus defensores. Já que não há como ignorar as mazelas que vêm em consequência do capitalismo, o que se faz é tentar compará-las com as mazelas de outros sistemas e, com isso, mostrar que, apesar de tudo, o melhor é se conformar, pois o risco do novo não foi exitoso nas tentativas findas no final do século passado.

Não levar o sistema a sério e mesmo assim acreditar nele como um mecanismo eficiente e independente de nós, da nossa vontade e atuação, é um dos grandes paradoxos do nosso tempo. Quando Zizek afirma que, ainda que concordemos que a democracia e a justiça não incluem uma grande parcela da população e mesmo assim acreditamos nelas, pois “exibimos nossas crenças nelas”, já que “funcionam mesmo quando não acreditamos”, ele está lidando com o efeito direto da ideologia capitalista: ninguém precisa participar, defender ou fazer passeatas a favor do sistema. Basta crer nele. Esse é o panorama ideal para o funcionamento do capitalismo.

Como afirma Allysson Mascaro:

Crença não significa, para Zizek, algo com o sentimento íntimo e subjetivo de certeza ou fé sobre algo, mas essencialmente uma prática. Nós acreditamos ao agir, não ao saber. Daí a máxima contemporânea do capitalismo: “Pense como quiser, mas continue agindo da mesma forma” (MASCARO, 2013, p 60).

Precisamos, então, acreditar para agir. Agir, nesse caso, pode significar simplesmente continuar o rito normal de nossas vidas. Dessa forma, não é preciso entender o mercado, mas apenas acreditar nele e agir como se não pudéssemos viver sem suas leis, que poucos especialistas conhecem. É desse modo que o capitalismo se sustenta: você pode até criticá-lo, saber que é injusto, mas continue agindo como se nada pudesse ser feito para mudá-lo.

Soma-se a isso o fato de que nenhum estilo de vida parece estranho ao capitalismo. Desde que se acredite em suas leis (econômicas), você pode viver da forma que quiser dentro dele: pode viver numa comunidade isolada, plantar parte do que

consumir e ter a religião e a ideologia que quiser. Só não é recomendável querer mudar o sistema, pois se este não é perfeito, é, pelo menos, o “menos pior de todos”. Com isso, até as reivindicações mais radicais da esquerda são, de certa forma, absorvidas aqui.

A própria noção de coletividade, tão cara ao discurso comunista como uma crítica direta ao individualismo burguês, foi sendo absorvida aos poucos como um símbolo do “novo espírito do capitalismo”. Nesse sentido, até o consumo, que é em si mesmo uma experiência individual, é, simbolicamente, transformado em algo maior. O consumo alienado dá lugar à “experiência autêntica”, aquela que gera a sensação de que, ao consumir, você está ajudando também ao meio ambiente – pela utilização de produtos recicláveis – ou está contribuindo para diminuir a pobreza em algum lugar do mundo – pelas campanhas de empresas que destinam parte do lucro a projetos sociais. Quer dizer, não há espaço para projeto alternativo, muito menos para um projeto comunista, pois a noção de coletividade é embutida dentro do consumo de certos produtos.

É dessa forma que já não compramos mais apenas pela utilidade ou até pelo status que tal produto pode oferecer, mas para termos a experiência que este nos possibilita. É o “capitalismo cultural”, e Zizek constrói a esse respeito uma interessante relação com a tríade lacaniana Real-Simbólico-Imaginário: “o Real da utilidade direta (comida boa e saudável, qualidade de um carro etc.), o Simbólico do status (o carro indica meu status) e o Imaginário da experiência prazerosa e significativa” (ZIZEK, 2011, p. 53).

Mais adiante, um exemplo de propaganda da Starbucks, citado algumas vezes por Zizek, explicita essa tentativa de envolvimento do consumidor em algo maior do que apenas aquilo que ele está consumindo:

Quando você comprar na Starbucks, percebendo ou não, você passa a acreditar em algo muito maior do que uma xícara de café. Passa a acreditar em uma ética do café. Com nosso programa Starbucks Shared Planet (Planeta Compartilhado da Starbucks), compramos mais café do comércio justo do que qualquer outra empresa do mundo, garantindo que os agricultores que cultivam grãos recebam um preço justo por seu trabalho. Aprimoramos e investimos em comunidades e práticas de cultivo de café no mundo inteiro. É o *karma* bom do café. (...) Ah, e parte do preço de uma xícara da Starbucks ajuda a dar ao lugar cadeiras confortáveis, boa música e o

clima certo para sonhar, trabalhar e conversar. Todos precisamos de lugares assim hoje em dia. (...) Quem escolhe a Starbucks compra uma xícara de café de uma empresa que se importa com tudo isso. Não admira que seja tão gostoso (*Ibid.*, p. 54).

Ou seja, não se compra apenas o produto, e sim o que ele agrega em termos de representação simbólica (ou não se compra o café, e sim a “ética do café”). Para Zizek, essa é a incorporação direta, pelo capitalismo, “no nível do consumo”, da “herança de 68”, a revolta ocorrida em maio e que colocou em discussão os valores da sociedade francesa daquele tempo e do capitalismo de um modo geral, como crítica, entre outras coisas, do consumo alienado. E dessa forma, alia-se “individualismo à participação em algo coletivo” (*Ibid.*, p 54).

É, portanto, compreensível que a esquerda radical (aquela que deseja uma mudança de sistema, e não apenas sua melhoria) não saiba mesmo o que fazer. O grande perigo a ser enfrentado é a naturalização dos valores capitalistas em nossas práticas, de modo que estes pareçam a-históricos. Difícil imaginar que um dia tivemos – ou que possamos ter futuramente – valores diferentes, distintas formas de organização em relação àquelas que estão postas. Significa então que não há nada por que lutar, senão pela implementação direta de outro sistema econômico, social e político?

Parece que aqui encontramos outro paradoxo da esquerda atualmente: em que medida a incorporação de lutas dos movimentos progressistas pelo sistema capitalista é um passo na direção de uma transformação radical da sociedade ou, sabiamente, uma estratégia para arrefecer essas mesmas lutas e manter, essencialmente, tudo do mesmo jeito?

Logicamente, toda conquista no rumo de uma sociedade mais democrática e menos preconceituosa sempre foi uma defesa do movimento revolucionário como um todo e entendida como um passo importante no sentido de conquistas de mais espaços de atuação. Mas o que Zizek polemiza aqui é em que medida isso modificaria a distribuição de poder e em que proporção esse poder seria dado apenas “à guisa de permissões”, ou seja, não mudando em nada a manutenção hierárquica da sociedade (*Ibid.*, p. 58).

Citando Jean Claude Miller, escreve Zizek:

Os que detêm o poder conhecem muito bem a diferença entre direito e permissão. (...) O direito, no sentido estrito da palavra, dá acesso a um exercício de poder à custa de outro poder. A permissão não diminui o poder de quem a concede, não aumenta o poder de quem a recebe. Torna a vida mais fácil, o que não é pouca coisa (MILLER, J.C. *apud* ZIZEK, 2011, p. 58).

É nesse sentido inclusive que Zizek problematiza conquistas como o direito ao aborto, ao divórcio, ao casamento gay, etc. Não que não sejam importantes, mas não tocam no mais fundamental: a distribuição de espaços de poder. Ou seja, o foco da luta estaria desvirtuado e a concentração dela teria que se deslocar para a conquista de espaços de poder. E é dessa forma que ele entende que as reivindicações dos movimentos da década de 60 perderam seu poder revolucionário ao serem incorporadas à lógica capitalista “à guisa de permissões”. Acrescenta, então:

As exigências de novos direitos (que causariam uma verdadeira redistribuição do poder) foram atendidas, mas apenas à guisa de “permissões” – “a sociedade permissiva” é justamente aquela que amplia o alcance do que os sujeitos têm permissão de fazer sem, na verdade, lhes dar poder adicional (...) é o que acontece com o direito ao divórcio, ao aborto (...) não mudam em nada a distribuição de poder (*Ibid.*, p. 58).

A grande questão é como transformar certas permissões em conquistas de espaços de poder e, mais ainda, até que ponto isso seria possível. Se tudo o que é potencialmente revolucionário é incorporado pelo sistema, como fazer para subvertê-lo? Estamos, então, presos ao paradigma de Fukuyama em que não há mais espaços para grandes transformações econômico-sociais? Quando falamos que tudo é incorporado pelo sistema, estamos ao mesmo tempo afirmando que existem múltiplas escolhas que nos são postas, ou seja, poderíamos até chegar à conclusão de que o capitalismo é realmente o “reino da liberdade”.

Todavia, a multiplicidade de escolhas é o paradoxo ideológico que coloca a esquerda na situação de não saber o que fazer, pois ela esconde a questão fundamental: o fato de, na verdade, não haver escolhas. Ou, em outras palavras, de não haver a

possibilidade de escolher algo que já não esteja posto como alternativa. É isso que Žižek está dizendo quando afirma que “o primeiro passo verdadeiramente decisivo é retirar-se para a passividade e recusar-se a participar. Esse primeiro passo limpa o terreno para uma atividade verdadeira, para um ato que mudará efetivamente as coordenadas da cena” (ŽIŽEK, 2010, p. 37.).

Dessa forma, o que é preciso fazer – aliás, a única coisa possível de ser feita – é mudar as coordenadas atuais. A questão de só se apresentar uma possível solução para a crise financeira, por exemplo, e de essa “saída” não permitir a própria mudança do sistema que a originou, deve gerar a seguinte reflexão, como propõe Žižek: “que sociedade é essa que permite tal chantagem?” (ŽIŽEK, 2011, p. 27).

A única forma de mudar as coordenadas atuais e abrir espaços para outras possibilidades é através do Ato. Assim, nos debruçaremos sobre o conceito de Ato em Žižek e em sua aplicabilidade ao evento máximo na história do século passado: a revolução bolchevique na Rússia, em 1917.

1.3 - O ATO REVOLUCIONÁRIO

Se existe alguém que poderia ser acusado de ter “adiantado” o percurso da história, esse alguém foi Lênin, com a revolução bolchevique de 1917. Mas, como dito anteriormente³, estamos trabalhando com um conceito em que não há percurso histórico definido *a priori*. A revolução russa situa-se nesse cenário em que a sua “necessidade histórica” só pode ser justificada posteriormente à sua existência.

Podemos tranquilamente imaginar a revolução socialista acontecendo, por exemplo, na Alemanha - país cujo capitalismo estava bem mais desenvolvido e que contava com um forte e organizado partido revolucionário, o Partido Social Democrata Alemão. Porém, não foi dessa forma que a história se desenrolou.

Diversos fatores contribuíram para que se abrisse, na Rússia czarista, a possibilidade de uma revolução socialista. Uma classe operária saída de uma grande revolta em 1905, um campesinato extremamente pobre, um regime político secular e que deixou o país atrasado economicamente em relação às grandes potências europeias e o envolvimento na Primeira Guerra Mundial (que aumentou bastante a precariedade da vida do povo russo) são alguns desses fatores.

Porém, compreendemos que o mais fundamental foi, dentro daquela conjuntura, a avaliação sobre o caráter da guerra que estava se desenrolando na Europa e o reconhecimento de que aquele momento era uma oportunidade única para uma guerra civil contra a burguesia de cada país, a fim de se construir uma sociedade socialista. Essa foi a polêmica dentro da II Internacional entre Lênin e, principalmente, Karl Kautsky, líder do Partido Social Democrata Alemão. Em torno disso, em um texto de 1916 chamado *O oportunismo e a falência da II Internacional*, escreve Lênin:

Basta de frases, basta de «marxismo» prostituído à la Kautsky! Depois de 25 anos de existência da II Internacional, depois do manifesto de Basileia⁴, os operários não acreditarão mais em frases. O oportunismo

³ Ver página 18 deste trabalho e a análise do trecho do texto *Economia marxista e economia freudiana ou política e pulsão*, do filósofo Claudio Oliveira.

⁴ Em 14 e 15 de novembro de 1912 aconteceu o Congresso Socialista Internacional da Basileia, que reuniu delegações de diversas partes da Europa. Nesse congresso, discutiu-se a iminente guerra mundial e

mais do que amadureceu, passou definitivamente para o campo da burguesia, transformando-se em social-chauvinismo: ele rompeu espiritual e politicamente com a social-democracia. Romperá com ela também organizativamente. Os operários reclamam já uma imprensa «sem censura» e reuniões «não autorizadas», isto é, organizações clandestinas para apoiar o movimento revolucionário das massas. Só uma tal «guerra à guerra» é uma causa social-democrata, e não uma frase. E a despeito de todas as dificuldades, das derrotas temporárias, dos erros, dos enganos, das pausas, essa causa levará a humanidade à revolução proletária vitoriosa⁵.

A “guerra à guerra” a que Lênin se refere é justamente o não apoio dos partidos socialistas a seus respectivos países na I Guerra Mundial. Mais do que isso, é também a possibilidade de transformar essa guerra numa luta contra a burguesia (o governo) de cada país. A leitura dessa guerra como uma guerra imperialista e que deveria ser denunciada pelas forças revolucionárias e a situação da Rússia (um governo de caráter liberal, que tinha derrubado o czarismo, mas que mantinha a Rússia na guerra) fizeram com que Lênin, sem o apoio de nenhum “líder proeminente” dentro do partido bolchevique, lançasse as suas “teses de abril” e fizesse um “chamado à revolução” (ZIZEK, 2005, p. 08-09).

Podemos dizer que a revolução socialista na Rússia só foi possível em razão da leitura apropriada do momento político e da insistência de Lênin no ato revolucionário. Note-se que, em 29 de setembro de 1917, Lênin escreve um artigo chamado “*A crise amadureceu*”. Na última parte do artigo, destinado apenas ao Comitê Central, ao Comitê de Petrogrado, ao Comitê de Moscou e aos Sovietes, Lênin afirma:

Sou obrigado a apresentar o pedido de demissão do CC, o que faço, mas reservando para mim a liberdade de agitação nas bases do partido e no congresso do partido. Porque estou profundamente convencido de que se “esperarmos” pelo Congresso dos Sovietes e deixarmos passar agora o momento, deitaremos a perder a revolução (LÊNIN, 1980, p. 325).

tomou-se a posição para que, caso realmente ocorresse a guerra, os socialistas utilizassem a consequente crise econômica e política para lutar pela revolução socialista. Lênin acusa Kaustsky e as demais lideranças da II Internacional de abandonarem esse Manifesto logo depois de iniciada a guerra.

⁵ Lênin, *O oportunismo e a falência da II Internacional* Disponível em: http://dori.pcp.pt/images/classicos/lenine_oportunismo2internacional.pdf.

O Congresso dos Sovietes estava marcado para o dia 20 de outubro do mesmo ano e nele pretendia-se decidir sobre a tomada de poder pelo partido russo. Lênin considerava que o momento da revolução não podia esperar e que isso seria fatal para o partido. Ao decidir tomar a “liberdade de agitação nas bases do partido e no congresso do partido”, ele parecia estar seguro de que a revolução dependia desse ato.

No entanto, o sentido aqui não é o de “reduzir” a revolução russa à ação individual de um personagem, como pondera o próprio Zizek:

Mesmo que a intervenção pessoal de Lênin tenha sido indispensável, contudo, não devemos transformar a história da Revolução de Outubro na história de um gênio solitário, confrontando com as massas desorientadas e gradualmente impondo suas ideias. Lênin triunfou porque seu apelo, ao mesmo tempo em que passava por cima da *nomenklatura* do partido, encontrou eco naquilo que se poderia chamar de micropolítica revolucionária: a incrível explosão da democracia popular, de comitês locais surgindo em torno de todas as grandes cidades da Rússia e, ignorando a autoridade do governo “legítimo”, tomando a situação em suas próprias mãos (*Ibid.*, p. 11).

O governo “legítimo” a que Zizek se refere é o governo de caráter liberal que assumiu a Rússia em fevereiro de 1917, após a queda do czarismo. Nos meses que se seguiram a fevereiro, Lênin tratou de escrever intensamente, denunciando o novo governo como “traidor do povo” (por continuar na guerra, seguindo interesses comerciais da Inglaterra e da França) e como “incapaz de resolver os problemas do povo russo”, que necessitava de “pão, paz e liberdade” (LÊNIN, *apud* ZIZEK, p 30-34).

Ou seja, Lênin não se contentou apenas com a melhoria da situação política (que passou de um governo monarquista para um liberal-burguês), mas perseguiu a “utopia” da revolução comunista. É nesse sentido que Zizek afirma que devemos “repetir Lênin”. Repeti-lo significa acreditar na utopia constante da revolução. Insistir na “causa”, de modo a aproveitar as possibilidades que se abrem em cada conjuntura política, em cada momento histórico.

Obviamente, isso não significa que basta a vontade de sujeitos comprometidos com a revolução para que esta aconteça. É preciso que o momento histórico seja favorável, como o era na Rússia czarista e na própria Alemanha no mesmo período.

Entretanto, podemos dizer que a formulação de Zizek de que “o verdadeiro ato nunca é uma intervenção estratégica numa situação transparente da qual temos conhecimento total: pelo contrário, o verdadeiro ato preenche a lacuna do nosso conhecimento” (ZIZEK, 2002, p. 127) é precisa. Não há como saber exatamente o momento em que “as condições objetivas” vão permitir a tomada revolucionária. Não existe conhecimento possível para tanto. Mais do que esperar o Congresso dos Sovietes, era preciso agir. Dessa forma, o ato carrega consigo a imprevisibilidade de seu resultado, ao mesmo tempo em que carrega também a crença na realização de seu objetivo.

Se não existem garantias de que vai dar certo, o ato precisa ser sustentado por certa dose de crença, no sentido de se acreditar firmemente que não há outra maneira de atuar, que não há outro momento para agir que não esse.

Segundo o conceito de crença que Zizek aborda, mais do que a possibilidade para um olhar engajado, a crença é o próprio olhar engajado. Dessa forma, ele inverte o senso comum de que “é preciso ver para crer” e introduz a ideia de que “é preciso crer para ver”. Somente o olhar engajado, o olhar que crê na possibilidade da transformação social, consegue intervir na realidade e mudar a situação, pois “por mais acuradas que sejam as descrições do estado de coisas, elas não conseguem gerar efeitos emancipatórios” (ZIZEK, 2012, p. 15). Ou seja, não há conhecimento que dê segurança suficiente para o sucesso de uma empreitada revolucionária, que possa dizer com precisão o momento exato de um ato revolucionário.

A revolução bolchevique em outubro de 1917 foi um evento que abriu novas possibilidades ao mundo: da construção e realização do sonho utópico de igualdade. Dessa forma, resta-nos identificar eventos sociais que contenham esse potencial emancipador nos dias de hoje.

Cabe acrescentar, no entanto, que isso não significa um menosprezo do conhecimento propriamente dito, pelo contrário, o próprio Zizek insiste na importância do aprofundamento teórico como instrumento indispensável para entender a realidade. Conhecimento e Ato são conceitos que se complementam. Em seu livro *O ano em que sonhamos perigosamente*, Zizek analisa as recentes manifestações que ficaram conhecidas como “Primavera Árabe” e o movimento “Occupy Wall Street”. Falando especificamente sobre este último, no momento em que os manifestantes afirmavam que

não tinham programa e que estavam ali para “passarem momentos agradáveis”, Zizek afirma:

Declarações desse tipo mostram um dos grandes perigos enfrentados pelos manifestantes: o perigo de se apaixonar por si mesmos, pelos momentos agradáveis que estão passando nos lugares ocupados. Carnavais custam muito pouco – o verdadeiro teste de valor é o que permanece no dia seguinte, ou como nossa vida cotidiana é modificada. Os manifestantes deveriam se apaixonar pelo trabalho duro e paciente; eles são o início, não o fim, e sua mensagem básica é: o tabu já foi rompido, não vivemos no melhor mundo possível, temos a permissão, e a obrigação, até, de pensar alternativas” (*Ibid.*, p. 81).

Ou seja, o grande perigo aqui é justamente deixar em segundo plano o trabalho teórico. Aliar as diversas manifestações que questionam o *status quo* com a preocupação constante do que pode vir a substituir o modelo atual seria a única possibilidade de transformar o mundo. Para Zizek, os movimentos que marcaram o ano de 2011 “expressam uma fúria autêntica, incapaz de se transformar em um programa positivo mínimo de mudança sociopolítico. Eles expressam um espírito de revolta sem revolução” (*Ibid.*, p. 83).

Mesmo que as observações feitas sobre as revoltas que ocorreram em 2011 estejam corretas, o fato de não existirem, nesses movimentos, propostas claras sobre o que se quer deveria, de alguma forma, deslegitimar ou desmerecer esse momento? O Ato autêntico também não serviria para colocar em questão o mundo vigente e, com isso, abrir novas possibilidades? Nesse sentido, os protestos foram importantíssimos, pois, a partir deles, surgiu “um vazio no campo da ideologia hegemônica, e é preciso tempo para preencher esse vazio de maneira apropriada, porque ele é fecundo, é uma abertura para o verdadeiramente novo” (*Ibid.*, p. 86).

O surgimento de um “vazio no campo da ideologia dominante” significa que as questões que surgiram a partir dessas manifestações ainda não encontraram respostas naqueles que defendem o *status quo*, nem tampouco naqueles que lutam para construir outra sociedade.

Mais adiante, falando do movimento Occupy Wall Street, Zizek conclui que essa movimentação tem relevância por ser apenas um começo e que “é preciso começar dessa maneira, com um gesto formal de rejeição – mais importante do que um conteúdo positivo –, pois somente um gesto desse tipo abre espaço para o novo conteúdo” (*Ibid.*, p. 88). Resta, então, dar o passo seguinte e descobrir que conteúdo novo é esse.

A dificuldade, porém, é que nos encontramos agora diante do impasse sobre o que fazer com as manifestações que ocorreram em 2011 e com as possibilidades que se abriram. Obviamente, tivemos fatores diferentes no desencadeamento de cada uma delas – a “Primavera Árabe”, marcada pelas manifestações contra as ditaduras na região e que derrubou líderes de países como o Egito e a Tunísia; o “Occupy Wall Street”, denunciando o poder do sistema financeiro; os “Indignados” na Europa, lutando “contra as elites políticas, o esvaziamento da democracia liberal e a exportação da crise para o conjunto da população” (SADER, 2012, p. 85). No entanto, de uma forma ou de outra, todas colocaram em questão o *status quo* do capitalismo, principalmente os “Indignados” na Europa e o “Occupy Wall Street”.

Mas será que a crítica ao sistema capitalista é suficiente para gerar conteúdos alternativos? Sobre isso, responde Zizek, ao falar sobre o movimento antiglobalização:

A batalha a ser travada é, portanto, dupla: primeiro, sim, a do anticapitalismo. No entanto, anticapitalismo sem enfrentar o problema da forma política do capitalismo (democracia liberal parlamentar) não é suficiente, não importa quão radical ele seja. Talvez o apelo hoje seja a crença de que podemos abalar o capitalismo sem problematizar verdadeiramente o legado liberal-democrático, o qual – como defendem alguns esquerdistas –, apesar de gerado pelo capitalismo, adquiriu autonomia e pode servir para criticar este (ZIZEK, 2005, p. 298).

Zizek toca em um ponto fundamental e ainda de difícil formulação: a supressão da democracia liberal parlamentar dará lugar a quê? Antes, ela seria substituída pela “ditadura do proletariado”, mas depois da experiência na União Soviética e nos países do Leste Europeu, é deveras complicado pensar a questão nesses termos. Focar a luta apenas na questão do desenvolvimento econômico também não é suficiente, pois, no máximo, teríamos um capitalismo mais desenvolvido, o que possibilitaria conquistas

sociais para as camadas mais pobres da população, mas nada garante que essas conquistas não seriam retiradas (como vem acontecendo na Europa, com o fim do chamado “Estado de bem-estar social”), à medida que acontecesse alguma crise econômica, pois o Estado continuaria dominado economicamente por uma determinada classe.

Dessa forma, não há como separar a economia da política, pois “a luta de classes política se passa em meio à economia (...) enquanto o domínio da economia serve como a chave que nos permite decodificar lutas políticas” (*Ibid*, p. 296). A esse respeito, continua Zizek:

Aqui a posição de Lênin contra o economicismo, assim como contra a política pura, é crucial hoje em dia no que tange a atitude dividida em relação à economia nos círculos radicais (ou o que resta deles); de um lado os “policistas puros” mencionados anteriormente, que abandonam a economia como *locus* de luta e intervenção; de outro, os economistas, fascinados pelo funcionamento da economia global de hoje, que vetam qualquer possibilidade de intervenção propriamente política. Atualmente, mais do que nunca, devemos voltar a Lênin: de fato, a economia é o domínio chave, a batalha será decidida lá, devemos quebrar o encanto do capitalismo global – mas a intervenção deve ser verdadeiramente política, não econômica (*Ibid.*, p. 297).

Percebemos aqui mais uma crítica à atuação da esquerda hoje. Focar no econômico e na melhor administração do capitalismo sem reconhecer a tradução do econômico na vida política é abandonar a perspectiva de uma mudança radical na sociedade.

Se a tensão é imanente ao sujeito e à história, as possibilidades de um Ato revolucionário estão sempre, potencialmente, presentes. Ou seja, trata-se de um processo em aberto e sua leitura (ou inteligibilidade) se dará sempre de forma retroativa. A luta pelo comunismo é, também, uma luta ideológica. Dessa forma, não se pode pensar economia, ideologia e política de forma separada. São três faces da mesma dimensão.

Voltando ao problema dos protestos, a questão é que no contexto da democracia representativa atualmente, é impossível que ela consiga expressar os anseios de quem luta contra o capitalismo. Nesse sentido, acrescenta Zizek:

Talvez devêssemos inverter a crítica usual sobre aquilo que queremos e aquilo que não queremos: basicamente, o que queremos (a longo prazo, ao menos) está claro; mas sabemos de fato o que não queremos, isto é, o que estamos prontos a renunciar de nossas presentes “liberdades”? (ZIZEK, 2012, p. 131).

Ou seja, ou aceitamos a democracia da forma que temos e lutamos para melhorá-la e aperfeiçoá-la, ou nos arriscamos na problematização de conceitos que parecem, hoje, universais, tais como a própria democracia e o conceito de liberdade. Como afirma Zizek:

Nós nos sentimos livres porque nos falta a linguagem para expressar nossa falta de liberdade (...) Hoje, todos os principais termos que usamos para designar o conflito atual – “guerra ao terror”, “democracia e liberdade” “direitos humanos”, etc. – são termos falsos, que mistificam nossa percepção da situação, em vez de permitirem que pensemos nela (*Ibid.*, p. 95).

A defesa do socialismo hoje comporta o Estado atual e a democracia representativa. Nesse sentido, Zizek afirma que devemos voltar ao termo *comunismo*. *Socialismo* significaria, hoje, não mais um passo rumo ao comunismo, mas o próprio abandono da tarefa de construção do comunismo. O autor chega a afirmar que “a única maneira de o sistema capitalista global sobreviver a seus antagonismos de longo prazo e, ao mesmo tempo, evitar a solução comunista é reinventando algum tipo de socialismo – sob o disfarce de comunitarismo, populismo” e, diante desse cenário, acrescenta que “o futuro será socialista ou comunista” (ZIZEK, 2011, p. 81).

Estaríamos, hoje, no mesmo patamar em que Lênin se encontrava frente aos Sociais-Democratas europeus, em que o termo “social democracia” teria perdido seu caráter revolucionário? Ou seja, a luta hoje seria mesmo entre socialismo (que não significaria nada mais do que um capitalismo melhorado) e comunismo, como afirma Zizek? Bem, não conseguiremos responder a essa pergunta se não nos embrenharmos na difícil questão do que significa “comunismo” e, para tanto, nada melhor do que voltar

ao velho Karl Marx e analisar alguns de seus textos. É o que faremos no próximo capítulo deste trabalho.

2ª PARTE

2.1 – O JOVEM MARX: DO COMUNISMO “FILOSÓFICO” AO COMUNISMO DE “MASSAS”.

Discutir o significado de comunismo em Karl Marx não é tão simples quanto parece à primeira vista. Não será nosso objetivo formular um “projeto comunista” nem tão pouco teremos a pretensão de definir regras ou preceitos para validar tal intento. O que nos cabe nessa parte do trabalho é discutir basicamente duas questões.

Em primeiro lugar, o caminho percorrido pelo filósofo alemão desde os textos dos *Anais franco-alemães* até as *Teses sobre Feuerbach* que, segundo a afirmação de Friedrich Engels no prefácio à edição de 1888 de *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, são “inestimáveis como o primeiro documento onde está consignado o germe genial da nova visão do mundo⁶”; em segundo, a defesa que Marx faz do comunismo em seu texto *Crítica ao programa de Gotha*.

Como se desenvolveu no jovem Marx a concepção da teoria comunista? Para respondermos a essa pergunta precisamos analisar os fundamentais anos de 1843 e 1844 e as transformações que aconteceram na vida de Marx nesse período. Especificamente, sua mudança da Alemanha para Paris e os escritos nos *Anais Franco-Alemães*. Esse período é fundamental para entendermos como se desenvolveu no jovem o processo que Michel Lowy, em seu livro *A teoria da revolução no jovem Marx*, denominou como sendo do “comunismo filosófico” ao “comunismo de massas”.

Lowy destaca três momentos que marcam esse processo evolutivo de Marx em direção ao “comunismo de massas”. A primeira fase seria a de um “comunismo filosófico”, que se concretizaria no artigo *Sobre a questão judaica*. Nesse texto, segundo o filósofo franco-brasileiro, percebe-se de forma muito nítida uma influência de Feuerbach. Entretanto, a influência “do movimento operário francês mal se nota” (LOWY, 2012, p. 83).

⁶ Disponível em:

http://ciml.250x.com/archive/marx_engels/portuguese/engels_1888_feuerbach_e_o_fim_da_filosofia_alema_classica_nota_previa_a_edicao_portuguese.html.

A segunda fase é um passo adiante fundamental em relação à primeira. Nela, Marx descobre o proletariado como classe emancipadora da sociedade. Mas esta descoberta ainda se situa no terreno da categoria filosófica, pois a relação de Marx com o movimento proletário ainda é incipiente, mesmo que desde o início de sua chegada em Paris ele tenha tido contatos com o movimento operário comunista. Ainda que afirme que “o segundo artigo dos *Anais (Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução)* é a expressão do verdadeiro ‘choque ideológico’ produzido por aquela primeira impressão”, Lowy afirma também que os contatos de Marx com as sociedades secretas dos comunistas só se deram depois da publicação dos *Anais (Ibid., p. 83-84)*.

A terceira fase inicia-se em agosto de 1844 quando Marx publica no jornal *Vorwärts* de Paris um texto intitulado “*Glosas críticas ao artigo ‘O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano’*”. Para Lowy, esse texto inaugura uma “nova fase no movimento do pensamento de Marx, fase em que se constitui sua teoria da autoemancipação revolucionária do proletariado” (*Ibid., p. 128*). É a partir desse momento que Marx será conduzido ao “comunismo de massas”.

Nosso objetivo nesse capítulo é seguir esse roteiro proposto por Lowy e destacar brevemente a evolução do conceito marxista de comunismo.

2.1.1 - Sobre a questão judaica e o “comunismo filosófico”

A primeira questão a ser destacada é a ausência do termo proletariado nesse texto. Marx trata da emancipação humana, mas sem delegar essa tarefa a nenhuma classe específica. Mas, ao tratar da emancipação humana, já dá um passo importante para a descoberta do proletariado como classe revolucionária, em contraposição à burguesia.

A polêmica que Marx trava com Bruno Bauer em torno da questão judaica e a conclusão a que ele chega esclarece a afirmação de que Marx já é, nesse texto, um comunista. Enquanto Bauer propõe “que o judeu renuncie ao judaísmo, que o homem em geral renuncie à religião, para tornar-se emancipado como cidadão”, Marx questiona: “De modo algum bastava analisar as questões: quem deve emancipar? Quem

deve ser emancipado? A crítica tinha uma terceira coisa a fazer. Ela devia perguntar: de que tipo de emancipação se trata?” (MARX, 2010, p. 36).

Mais adiante, o próprio Marx responde a essa questão quando afirma:

Não estamos, portanto, dizendo aos judeus, como faz Bauer: vós não podeis vos tornar politicamente emancipados sem vos emancipar radicalmente do judaísmo. Estamos lhes dizendo, antes: pelo fato de poderdes vos emancipar politicamente sem vos desvincular completa e irrefutavelmente do judaísmo, a emancipação política não é por si mesma a emancipação humana (*Ibid.*, p. 46).

À primeira vista, considerando o trecho acima destacado, poderíamos chegar à conclusão de que Marx ignora a emancipação política como uma conquista importante. Porém, esse equívoco só seria possível se fizéssemos uma leitura apressada do texto. Marx mesmo já afirmara que “a emancipação política de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui” (*Ibid.*, p.41). No entanto, se trata justamente de ir além de conquistas por direitos como a emancipação política.

Por conseguinte, Marx se coloca muito à frente de Bruno Bauer e aponta para uma emancipação que supere os limites da sociedade burguesa. A emancipação do judeu não se dá pela sua emancipação do judaísmo e inserção como cidadão no Estado, que teria também que se emancipar da religião, segundo Bauer. A questão para Marx é que a vida de cidadão no Estado burguês não pode ser considerada uma emancipação completa. Pois, com o surgimento do Estado burguês, o homem como *citoyen* foi separado do homem como *bourgeois*. Dessa forma, Marx frisa que mesmo “o direito à liberdade não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro. Trata-se do direito a essa separação, o direito do indivíduo limitado, limitado a si mesmo” (*Ibid.*, p. 49).

É nesse sentido que Daniel Bensaid afirma que “*Sobre a questão judaica* aparece como o ponto de partida de uma crítica dos limites da revolução francesa e da retórica dos direitos do homem” (BENSAID, *apud* MARX, 2010, p. 25). Marx, que inicialmente parte da crítica ao texto de Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, começa a

analisar a separação entre os direitos do homem e os direitos do cidadão. Bensaïd afirma em seguida que o “desdobramento entre o judeu do *shabat* e o judeu ‘de todos os dias’ ilustra a grande cisão da modernidade” (*Ibid.*, p. 25). Essa cisão seria entre “Estado político e a sociedade civil, entre o homem e o cidadão, entre o espaço público e o espaço privado, entre o bem comum e o interesse egoísta” (*Ibid.*, p.25).

Mas a Alemanha desse período ainda não tinha se constituído como Estado unificado. Dessa forma, Marx dirige sua análise à França e à sua *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen)*. Fruto da revolução francesa, essa é a matéria-prima que Marx utiliza para criticar a sociedade burguesa. Escreve, portanto:

Os *droits de l'homme*, os direitos humanos, são diferenciados como tais dos *droits du citoyen*, dos direitos dos cidadãos. Quem é esse *homme* que é diferenciado do *citoyen*? Ninguém mais ninguém menos que o membro da sociedade burguesa. Por que o membro da sociedade burguesa é chamado de “homem”, pura e simplesmente, e por que os seus direitos são chamados de direitos humanos? A partir de que explicaremos esse fato? A partir da relação entre o Estado político e a sociedade burguesa, a partir da essência da emancipação política (MARX, 2010, p. 48).

E completa afirmando que “os ‘direitos humanos’, *droits de l'homme*, diferentemente dos *droits du citoyen*, nada mais são do que os direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade” (*Ibid.*, p. 48).

Citando a constituição de 1793, que Marx considera a mais radical, destaca que os direitos considerados como naturais e imprescritíveis, para esse “homem egoísta” e “separado do homem e da comunidade”, são “*l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété*” (*Ibid.*, p. 48).

Não cabe nesse trabalho pormenorizar a crítica, ou o desvelamento, que Marx faz a partir daí a cada um desses direitos como direitos pertencentes ao homem burguês. O que é importante destacar é que para o jovem filósofo alemão essa constituição é a cristalização de uma sociedade que não só separou o *bourgeois* do *citoyen*, mas como tornou este inferior àquela. Além disso, fez dele mero instrumento do outro. No advento

da sociedade burguesa, “o *citoyen* é declarado como serviçal do *homme* egoísta” (*Ibid.*, p. 50).

Dessa forma, é preciso superar o “conflito entre a existência sensível individual e a existência do gênero”. O que aponta para que isso seja possível, ou seja, para que se estabeleça a harmonia entre a vida privada e a vida pública, é a superação da sociedade burguesa.

Mas se chegamos à conclusão de que Marx já aponta para a necessidade da superação do “conflito entre a existência sensível individual e a existência do gênero”, ou seja, da superação da própria sociedade burguesa, como essa “superação” se tornaria realidade? É Nesse momento que o comunismo “filosófico” de que fala Lowy é destacado:

O caráter abstrato e ‘filosófico’ de *Sobre a questão judaica* origina-se não somente do que está no texto, mas sobretudo do que falta ao texto: como Hess, Marx não destina a tarefa da emancipação humana a nenhuma classe social concreta: o proletariado está ausente, por toda parte trata-se apenas do ‘homem’, dos ‘homens’ (LOWY, 2012, p. 88).

Marx ainda não vê a contradição na sociedade como oriunda da luta de classes. O proletariado está ausente assim como ainda não está muito claro o sentido econômico da exploração do capitalista. Como afirma Lowy, “por trás da aparência política e econômica, a crítica de Marx é essencialmente filosófica: o grande pecado dos direitos do homem, da emancipação política, da sociedade civil e do dinheiro é o egoísmo” (*Ibid.*, p. 88).

Ao se referir ao “homem do dinheiro” e atribuir a ele o “pecado do egoísmo”, percebemos que a crítica de Marx ainda carrega certo peso moral. Um pouco distante ainda da formulação do dinheiro como “equivalente geral”. Como salienta Bensaid, falando da formulação de Marx sobre o problema do dinheiro em *Sobre a questão judaica*:

Em 1844, ele ainda não concebe o dinheiro como equivalente geral da troca mercantil generalizada, como forma suprema do fetichismo da mercadoria, mas somente como fetichismo monetário. Como o proletariado da “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução”, o dinheiro em *Sobre a questão judaica* é um conceito à espera de seu desenvolvimento (BENSAID, *apud* MARX, 2010, p. 93).

Tampouco se percebe a clássica formulação do *Manifesto do Partido Comunista* de que a “A história de toda a sociedade até aqui é a história de lutas de classes” (MARX; ENGELS, p., 29). Mas, mesmo que essa formulação ainda não esteja expressa, a crítica violenta à sociedade burguesa indica que o caminho está sendo trilhado. Como nos mostra o trecho a seguir:

O judaísmo atinge seu ponto alto com a realização plena da sociedade burguesa; mas a sociedade burguesa só se realiza plenamente no mundo cristão. Somente sob a dominação do cristianismo, que torna todas as relações nacionais, naturais, morais e teóricas exteriores ao homem, a sociedade burguesa foi capaz de separar-se completamente da vida do Estado, romper todos os laços que prendiam o homem ao seu gênero, substituir esses laços de gênero pelo egoísmo, pela necessidade egocêntrica e dissolver o mundo humano em um mundo de indivíduos atomizados, que se hostilizam mutuamente (MARX, 2010, p. 58).

Ou seja, o egoísmo, a busca pelo dinheiro não são traços do judaísmo, mas de toda sociedade moderna e cristã. Ainda que não tenhamos uma formulação clara sobre a função do dinheiro na sociedade moderna e sobre exploração capitalista e a luta de classes, vemos pavimentado o caminho que levará até esses conceitos.

Analisemos então a chamada “segunda fase” do processo marxista rumo ao “comunismo de massas”.

2.1.2 - A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução e o proletariado como sujeito histórico.

Depois da crítica feita a Bruno Bauer sobre o fato de este ter como foco a crítica à religião, Marx centra-se agora na realidade concreta da sociedade. Busca uma base em que a filosofia possa ser ancorada e influenciar na transformação social: “A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política” (MARX, 2005, p. 146).

Nesse texto, Marx dá um passo significativo em sua teoria do comunismo. Lowy o divide em duas partes, afirmando que “a primeira parte parece ter sido escrita em Kreuznach e sua terminologia ainda é vaga (‘massa’, ‘povo’); a segunda parte já carrega a marca de Paris e a palavra proletariado aparece pela primeira vez na obra de Marx” (LOWY, 2012, p. 89).

Logo após casar-se com Jenny von Westphalen, Marx passa uma temporada na cidade de Kreuznach e, nesse período, redige *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Porém, esse texto só foi publicado por David Riazanov, em 1927, na Rússia. A sugestão de Lowy, baseado na tradução francesa de Jean Molitor, é que Marx tenha elaborado uma parte da *Introdução* também nesse período.

Alguns pontos indicam como Marx ainda estava próximo da formulação que fez com que Lowy o definisse como adepto de um “comunismo filosófico”. Nesse sentido, o rompimento com Hegel se mostra fundamental. É a partir daí que a ilusão do Estado como o representante do interesse geral é superada e, com ela, é superada também a ilusão da solução meramente política:

Em 1842, o grande problema para Marx era: como garantir a universalidade do Estado contra o assalto dos interesses privados que querem subjugar-lo? Tendo abandonado a filosofia hegeliana do Estado, a questão que se coloca é outra: por que a universalidade é alienada do Estado abstrato e como “superar e suprimir” essa alienação? (*Ibid.*, p. 73-74).

Ora, o problema é que a própria sociedade civil é separada do Estado tornando-se, dessa forma, privada. Essa conclusão é essencial para que Marx passe a enxergar a transformação radical como a superação da contradição entre “Estado político abstrato” e “sociedade civil privatizada” (*Ibid.*, p. 74). O Estado político servia apenas para encobrir as desigualdades sociais. Falando sobre o Estado instaurado após a Revolução

francesa, Marx afirma que “os membros singulares do povo são iguais no céu de seu mundo político e desiguais na existência terrena da sociedade” (MARX, 2010, p. 97).

A partir de então, o passo seguinte a ser dado é encontrar na sociedade civil, afastada e alienada do Estado, a solução para os problemas concretos do povo. Mas, qual classe da sociedade poderia ser capaz de liderar essa mudança radical? Para responder a essa questão, é necessário voltarmos um pouco no tempo e compreender que, mais do que o esforço de um pensador inquieto como Marx, a mudança nas condições objetivas em que o autor se situava foi fundamental para chegarmos à resposta: o proletariado.

Pouco antes de escrever os artigos supracitados, Marx colaborara no jornal *A Gazeta Renana* que reunia os hegelianos de esquerda e a burguesia liberal na oposição comum ao Estado prussiano, sob o comando do rei Frederico Guilherme IV.

A pragmática e frágil aliança com a burguesia liberal não tardou a refletir no interior da *Gazeta Renana*. Marx reclamava constantemente da “frouxidão” da burguesia liberal frente ao Estado prussiano. Em janeiro de 1843 a direção do jornal decide “evitar qualquer conflito com o governo” (LOWY, 2012, p. 71). Em resposta a esse fato, em uma carta dirigida a Ruge, Marx afirma: “Aliás, a atmosfera aqui se tornou sufocante para mim. Mesmo a serviço da liberdade, é duro cumprir uma tarefa servil e esgrimir alfinetes, em vez de coronhas (...) não posso realizar mais nada na Alemanha, nela você corrompe a si mesmo” (MARX, *apud* LOWY, 2012, p. 71).

Aos poucos, a aliança e a ilusão de que ela poderia resultar em alguma ação mais radical contra o Estado prussiano foi se dissolvendo. Como afirma Lowy:

A experiência lhe mostrava que a atitude da burguesia na Alemanha não era a de “cidadãos revolucionários”, mas de “proprietários covardes” e, por consequência, não se podia atribuir a ela o papel que a burguesia francesa tivera em 1789. Contudo, excluída a burguesia, surgia a questão: quem poderia emancipar a Alemanha? (...) O esforço para encontrar uma resposta concreta a essa questão central e essencial faz Marx voltar sua atenção, já em 1843, para a “humanidade sofredora” (*Ibid.*, p. 72).

Uma parte do problema já estava resolvida: a burguesia alemã não tinha condições de levar a cabo uma revolução que derrubasse o governo prussiano. Ademais, Marx já estava prestes à conclusão de que o problema não era apenas político, ou seja, não bastava simplesmente a troca de governo.

Somado a isso, a chegada a Paris, o contato com o movimento operário e com a literatura comunista foi providencial para que Marx identificasse o proletariado como classe que poderia levar a cabo a tarefa de emancipação humana. Seria ela, aliada à filosofia revolucionária, que desempenharia tal função. Lowy, falando sobre a desilusão de Marx com a burguesia alemã, afirma que “excluída a burguesia, surgia uma questão: quem poderia emancipar a Alemanha?” E conclui, mais adiante: “é a chegada a Paris que lhe fornece uma resposta clara e coerente, que se impõe como uma evidência fulgurante e irrefutável: o proletariado desempenhará esse papel revolucionário” (*Ibid.*, p. 72).

Na *Crítica da Economia Política*, que Marx escreve em 1859, podemos destacar um trecho em que ele indica a importância da literatura socialista e comunista francesa no começo da década de 1840, ao mesmo tempo em que indica sua ignorância sobre o assunto até aquele momento:

Naquele tempo, em que a boa vontade de “ir à frente” ocupava muitas vezes o conhecimento do assunto, fez-se ouvir na Gazeta Renana um eco de fraco matiz filosófico do socialismo e comunismo francês. Eu me declarei contra essa remendagem, mas ao mesmo tempo em uma controvérsia com o Jornal Geral de Augsburg (*Allgemeine Augsburger Zeitung*) confessei francamente que meus estudos feitos até então não me permitiam ousar qualquer julgamento sobre o conteúdo das correntes francesas (MARX, 1982, p. 24).

O período da Gazeta Renana foi fundamental para Marx. Foi a partir dessa experiência que ele se viu obrigado a tratar de problemas concretos do povo e, por conseguinte, do estudo de questões econômicas. Como afirma o próprio autor:

Como redator da Gazeta Renana (*Rheinische Zeitung*) vi-me pela primeira vez em apuros por ter que tomar parte nas discussões sobre os chamados interesses materiais. As deliberações do parlamento

renano sobre o roubo de madeira e parcelamento da propriedade fundiária, a polêmica oficial que o Sr. Von Schaper, então governador da província renana, abriu com a Gazeta Renana sobre a situação dos camponeses do vale do Mosela, e finalmente os debates sobre o livre comércio e proteção aduaneira, deram-me os primeiros motivos para ocupar-me de questões econômicas (*Ibid.*, p. 24).

No entanto, ainda faltava o contato mais próximo com a literatura socialista e comunista e com o próprio movimento operário. O que nos mostra esse período na Gazeta Renana é que Marx foi chegando ao comunismo através de um processo em que mesclou atividade política e estudo teórico. Ou seja, o salto qualitativo para o comunismo não se deu por acaso.

Em 1840, o comunismo na França começa a se difundir de forma massiva entre o proletariado. Nesse ano foi criada a “sociedade dos trabalhadores igualitários”. Houve ainda, no mesmo ano, uma greve geral em Paris inspirada, possivelmente, nas “ideias comunistas” (Cf. *Ibid.*, p. 100). Lowy assinala alguns autores bastante influentes nesse período. Entre estes, destaca Heinrich Heine e Lorenz von Stein.

O primeiro, que era amigo de Marx, escreveu uma carta na Gazeta Renana em 1841 dizendo que havia em Paris “400 mil punhos rudes que apenas esperavam as palavras de ordem para realizar a ideia de igualdade absoluta incubada em suas cabeças rudes” e, completando, “a propaganda do comunismo possui uma linguagem que todo povo compreende: os elementos dessa linguagem universal são tão simples quanto a fome, a inveja, a morte” (HEINE *apud* LOWY, p. 100).

O segundo escreveu em 1842 a obra *Sobre o socialismo e o comunismo na França de hoje*. Como afirma Lowy:

Vemos aparecer nas análises de Stein algumas ideias-chave, cuja influência sobre a passagem de Marx do comunismo “filosófico” para o comunismo “proletário” não pode ser de modo nenhum subestimado: tendência revolucionária do proletariado, consciência de sua unidade, movimento comunista como expressão autônoma das massas operárias (e não de uma pequena minoria). Esses temas estavam inteiramente ausentes na literatura socialista “utópica” ou “filosófica”. Marx descobre-os por sua leitura do livro de Stein e por seu contato com as sociedades operárias (LOWY, 2012, p. 102).

Não cabe neste trabalho pormenorizar e destacar as diversas correntes do movimento comunista dessa época. Isso, o próprio Marx já faz, pelo menos em linhas gerais, no *Manifesto do Partido Comunista* escrito em 1847-1848. O que importa para o nosso trabalho é mostrar que esse ambiente e a influência que alguns autores pareciam exercer no movimento operário, principalmente francês, foram essenciais e estimularam Marx no estudo mais profundo do tema. Como ele próprio afirma, após o decreto que levou ao fechamento da Gazeta Renana, se retirou do “cenário público para o gabinete de estudos” (MARX, 1982, p. 24).

Ademais, voltando à *Introdução a Crítica da filosofia do direito de Hegel*, pode-se perceber o quanto esses fatores, decepção com a burguesia alemã na experiência da Gazeta Renana e contato com a literatura comunista e com o movimento operário francês, foram fundamentais para que Marx descobrisse no proletariado a única classe em condições de realizar uma revolução radical que levaria à emancipação humana. Mas, exatamente por que o proletariado? Responde o próprio Marx:

Só em nome dos interesses universais da sociedade é que uma classe particular pode reivindicar o domínio universal (...) para que a revolução de um povo e a emancipação de uma classe particular da sociedade civil coincidam, para que um estamento se afirme como estamento de toda sociedade, é necessário que, inversamente, todos os defeitos da sociedade sejam concentrados numa outra classe” (*Id.*, 2005, p.154).

Nesse trecho, percebemos Marx com uma consciência clara sobre o antagonismo entre as classes burguesa e proletária. Que classe poderia reivindicar os interesses universais da sociedade? Ora, em *Sobre a questão judaica*, Marx já tinha demonstrado que não poderia ser a burguesia, pois esta agia em torno apenas de seus próprios interesses. Mesmo na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, falando sobre a Alemanha e das classes particulares dela, afirma que faltam a elas “aquela grandeza de alma que, mesmo que por um momento apenas, identifica-se com a alma popular (...) aquela audácia revolucionária que lança ao adversário a frase desafiadora: *não sou nada e teria de ser tudo*” (*Ibid.*, p. 154-155).

Qual a única classe que poderia afirmar: “não sou nada e teria de ser tudo”? Eis o que o próprio Marx responde:

Uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e não reivindique nenhum direito particular, porque contra ela não comete uma injustiça particular, mas a injustiça por excelência, que já não possa exigir um título histórico, mas apenas o título humano, que não se encontre numa possível unilateral às consequências, mas numa oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a perda total da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um reganho total do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o proletariado (*Ibid.*, p. 156).

Dessa forma, o proletariado é a única classe capaz de superar os limites de uma emancipação política e estabelecer uma emancipação humana. É apenas esta última que é capaz de libertar a sociedade dos limites impostos ao homem pelo capitalismo. Por essa razão, Marx afirma ainda que “nenhuma classe da sociedade civil tem a necessidade e a capacidade de realizar a emancipação universal, até que seja forçada a isso por sua situação imediata, pela necessidade material e por seus grilhões” (*Ibid.*, p. 156).

Porém, ainda faltava identificar exatamente como se daria a relação entre a filosofia revolucionária e o proletariado. Mesmo identificando este último como classe revolucionária, esta classe ainda é vista de forma passiva. Precisando, dessa forma, do despertar filosófico. A relação que Marx estabelece entre filosofia e proletariado nesse texto ainda o fazem caminhar no limite do comunismo “filosófico”. A revolução parte da teoria, que precisa encontrar uma base material que consiga concretizá-la. Ou seja, são dois processos diferentes: um condiciona o outro. É nesse sentido que Marx afirma que “as revoluções precisam de um elemento passivo, de uma base material. A teoria só é efetivada num povo na medida em que é a efetivação de suas necessidades” (*Ibid.*, p. 152).

Quer dizer, o processo também é inverso e a relação precisa ser recíproca. Na mesma medida em que a teoria necessita de uma base material para se concretizar isso só se torna possível se essa teoria consegue expressar as necessidades reais dessa base material. Marx está próximo de entender o proletariado como um elemento ativo da revolução e, portanto, a fonte da própria formulação e reformulação teórica. Mas ainda não chegou lá.

Em um trecho da carta que Marx dirige a Ruge em maio de 1843, ou seja, pouco depois de escrever a *Introdução à Filosofia do direito de Hegel*, ele afirma que “entretanto, a existência da humanidade sofredora que pensa e da humanidade pensante que é oprimida necessariamente se tornará intragável e indigesta para o mundo animal do filisteísmo que apenas desfruta passiva e despreocupadamente” (MARX, 2005, p. 69).

Michel Lowy, em seu livro *A teoria da revolução no jovem Marx* faz a seguinte observação sobre o trecho supracitado:

Conhecemos a preferência do jovem Marx pela forma da “inversão” (“lógica da coisa” – “coisa da lógica”, “arma da crítica” – “crítica da arma” etc) que ele empregava muitas vezes sem medo de tornar seu texto um tanto obscuro... Ora, no fragmento citado, a “inversão” está lá, mas quebrada: “humanidade sofredora que pensa – humanidade pensante que é oprimida”. Por que razão Marx não coloca depois de “humanidade sofredora que pensa” uma “humanidade pensante que sofre”? A única razão possível é que, por seu caráter passivo, o sofrimento não pode ser associado ao pensamento, que é essencialmente atividade (atividade oprimida pelo mundo filisteu) (LOWY, 2012, p. 78).

É por isso que, já no fim do texto supracitado, Marx afirma:

Assim como a filosofia encontra suas armas materiais no proletariado, o proletariado encontra na filosofia suas armas espirituais, e tão logo o relâmpago do pensamento tenha penetrado profundamente nesse ingênuo solo do povo, a emancipação dos alemães em homens se completará (...) a emancipação do alemão é a emancipação do homem. A cabeça dessa emancipação é a filosofia, o proletariado é seu coração (MARX, 2005, p. 156-157).

Cabeça e coração. Duas funções diferentes e separadas para a realização do mesmo processo. Porém, parece claro que a teoria tem um papel principal, pois ela é o “relâmpago” que precisa penetrar no “ingênuo solo do povo”. Alguns meses depois, no artigo intitulado “*O rei da Prússia e a reforma social, assinado: ‘Um prussiano’*”, publicado no jornal *Vorwärts* em agosto de 1844, Marx deixa de enxergar o proletariado como um agente – passivo – da teoria revolucionária e chega à formulação de autoemancipação do proletariado. É esse artigo que analisaremos em seguida.

2.1.3 - O comunismo de “massas” e o artigo “*Glosas Críticas Marginais ao Artigo ‘O Rei da Prússia e a Reforma Social’. De um prussiano’*”.

A estadia de Marx em Paris fez com que ele entrasse em contato mais próximo com o movimento operário. Mas o levante dos silesianos em junho de 1844 teve um efeito fundamental em Marx: os proletários passaram a ser vistos como sujeitos históricos ativos, ou seja, não precisavam mais do “relâmpago do pensamento” filosófico para agir e transformar a realidade social.

Colaborando com o jornal *Vorwärts*, Marx escreveu o artigo “*Glosas Críticas Marginais ao Artigo ‘O Rei da Prússia e a Reforma Social’. De um prussiano’*”. Neste artigo ele fala sobre a revolta dos tecelões que ocorreu em junho de 1844 na Silésia. Lowy, falando sobre o efeito dessa revolta em Marx, afirma que ela “desempenhou um papel de ‘catalisador’, de reviravolta teórico-prática, de demonstração concreta e violenta do que ele já depreendia de suas leituras e contatos parisienses, a tendência potencialmente revolucionária do proletariado” (LOWY, 2012, p. 117). Mais adiante, completa Lowy:

Descobrindo no proletariado o elemento ativo da emancipação, Marx, sem mencionar Feuerbach ou a filosofia, rompe com o esquema que era ainda o seu na ‘*Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*’: por essa tomada de posição prática sobre um movimento

revolucionário, abre-se o caminho que leva às *Teses sobre Feuerbach* (*Ibid.*, p. 133).

A partir desse momento, a colocação da relação entre teoria e prática como questões separadas uma da outra já não aparece mais. A análise sobre o movimento real do proletariado e o impacto que o caso da Silésia teve em Marx parecem ter sido fundamentais para tanto. Em uma nota publicada no jornal *Vorwärts* pode-se perceber o alcance que teve o movimento na época:

Então, em junho de 1844, em Peterswaldau e Langebielau, na Silésia, levantaram-se um dia 5 mil tecelões, segurando paus, facas e pedras com seus punhos magros. E travaram uma batalha corajosa contra alguns batalhões de soldados! E saquearam os palácios dos príncipes da fábrica e destruíram os livros de dívidas e as letras de crédito. Não cometeram, porém, nenhum roubo, nenhuma fraude (...). Numa palavra, pela primeira vez no solo da pátria alemã, nessa Silésia tão tranquila habitualmente, surgiu um sinal precursor da transformação social que dirige o mundo irresistivelmente rumo ao desenvolvimento superior da humanidade (*Vorwärts*, *apud* LOWY, 2012, p. 119).

Essa nota foi publicada em 6 de julho de 1844. Em agosto do mesmo ano, Marx publica a sua análise sobre o movimento e percebe-se uma mudança importante no foco desse artigo em relação a muitos de seus escritos anteriores. Se a experiência na Gazeta Renana o tinha obrigado a “ter que tomar parte nas discussões sobre os chamados interesses materiais”, dessa revolta, depreende que o proletariado é uma classe totalmente ativa em sua luta direta contra a burguesia. Lowy, falando sobre o corte que esse artigo representa na teoria marxista, afirma: “É o ponto de partida da trajetória intelectual que leva às *Teses sobre Feuerbach* e à *A ideologia Alemã*. Por assim dizer, inicia uma nova fase no movimento do pensamento de Marx, fase em que se constitui sua teoria da autoemancipação revolucionária do proletariado”. (LOWY, 2012, p. 128).

O próprio otimismo de Marx é atestado em muitos trechos do artigo. Vejamos:

Lembre-se, antes de mais nada, a canção dos tecelões, aquela audaz palavra-de-ordem de luta na qual lar, fábrica e distrito não são mencionados uma vez sequer e na qual, pelo contrário, o proletariado proclama, de modo claro, cortante, implacável e poderoso, o seu antagonismo com a sociedade da propriedade privada. A revolta silesiana começa exatamente lá onde terminam as revoltas dos trabalhadores franceses e ingleses, isto é, na consciência daquilo que é a essência do proletariado. A própria ação traz este caráter superior. Não só são destruídas as máquinas, essas rivais do trabalhador, mas também os livros comerciais, os títulos de propriedade, e enquanto todos os outros movimentos se voltavam primeiramente contra o senhor da indústria, o inimigo visível, este movimento volta-se também contra o banqueiro, o inimigo oculto. Enfim, nenhuma outra revolta de trabalhadores ingleses foi conduzida com tanta coragem, reflexão e duração⁷.

Percebe-se o quanto o fato em questão impressionou Marx. A afirmação de que “nenhuma outra revolta de trabalhadores ingleses foi conduzida com tanta coragem, reflexão e duração” atesta bem isso. Comparando esse texto com os textos dos Anais franco-alemães, Lowy marca uma novidade teórica fundamental nas *Glosas críticas*. Citando Marx, afirma:

Descobre que a ‘excelente predisposição do proletariado alemão para o socialismo’ pode manifestar-se de maneira concreta, ‘mesmo feita abstração’ da filosofia, mesmo sem a intervenção do ‘relâmpago do pensamento’ dos filósofos. Enfim, descobre que o proletariado não é o ‘elemento passivo’ da revolução, muito pelo contrário: ‘É só no socialismo que um povo filosófico pode encontrar sua prática (práxis) adequada e, portanto, é só no proletariado que ele pode encontrar o elemento ativo (*tátige Element*) de sua libertação’ (LOWY, 2012, p. 131).

Se existe um “povo filosófico”, significa que já não há mais a separação entre filósofos e povo como havia na *Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Além disso, socialismo também não é mais uma teoria que precisaria ser apreendida e executada, é, antes de tudo, uma práxis e o elemento ativo dela é o proletariado. Como afirma Lowy: “esses três elementos constituem os primeiros marcos da teoria da autoemancipação do proletariado: conduzem à categoria da prática revolucionária das *Teses sobre Feuerbach*” (*Ibid.*, p. 132).

⁷ Disponível em: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1844/08/07.htm>

Nas *Teses sobre Feuerbach*, Marx rompe definitivamente com Feuerbach e inaugura, segundo Lowy, uma nova “*Weltanschauung*”. Resta-nos analisar em que sentido essa afirmação se justifica.

2.2 – AS TESES SOBRE FEUERBACH E A NOVA “WELTANSCHAUUNG” MARXISTA.

Segundo Engels, em seu prefácio a *Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, as *Teses sobre Feuerbach* eram notas que foram feitas para um posterior desenvolvimento, ou seja, “notas escritas ao sabor da pena e não destinadas de modo algum à publicação, mas de um valor apreciável por ser o primeiro documento que contém o gérmen genial da nova concepção de mundo”⁸. Nessas “notas”, Marx demarca pela primeira vez sua posição filosófica com Feuerbach. Em linhas gerais, ele se demarca das correntes materialistas e idealistas, representadas respectivamente pelo próprio Feuerbach no primeiro caso e por Bauer, Stirner e Grün no segundo (Cf. LOWY, 2012, p. 150). Mas, além disso, as *Teses* representam o “projeto de uma nova *Weltanschauung*. Nesse sentido, elas são, por assim dizer, o primeiro texto ‘marxista’ de Marx, isto é, o primeiro escrito em que são esboçados os fundamentos de seu pensamento filosófico ‘definitivo’” (*Ibidem*, p. 143).

Outro texto em que Marx “acerta as contas” com o seu passado filosófico e que também só foi publicado muito tempo depois da sua escrita é *A Ideologia Alemã*. No entanto, por considerar que esse nova concepção de mundo marxista já se dá nas *Teses sobre Feuerbach*, não analisaremos esse texto pormenorizadamente. Falando sobre esta última, Lowy afirma que elas:

Revelam a “essência prática” da história e da vida social, da “sensibilidade” e da teoria, das relações dos homens com a natureza e entre eles e, por fim, esboçam um conjunto coerente, uma estrutura significativa global: a filosofia da práxis – fundamento teórico geral da autoemancipação revolucionária do proletariado (*Ibid.*, p. 149).

Ou seja, contêm elementos suficientes para que possamos marcar aqui a passagem de Marx para a teoria comunista “definitiva”. Obviamente, “definitivo” não significa que a partir daí não tenha havido mudanças e aperfeiçoamentos na teoria. Significa apenas que a essência da descoberta marxista, a sua nova “*Weltanschauung*”

⁸ ENGELS, F. *Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, disponível em <https://www.marxists.org/portugues/marx/1888/02/21.htm>.

como diz Lowy, a filosofia da práxis passa a orientar o posterior desenvolvimento da teoria de Marx.

É preciso levar em conta, ademais, para reforçar essa conclusão, que a afirmação de Engels de que as *Teses* constituem “o primeiro documento que contém o germen genial da nova concepção de mundo” foi dada em 1888, como citado anteriormente. Quer dizer, mais de 40 anos depois e com toda produção teórica de Marx terminada.

Nas *Teses*, Marx supera a oposição que se fazia anteriormente entre teoria e prática. Como vimos, o próprio Marx trabalha, em alguns momentos, essa relação de forma separada e interdependente uma da outra. No texto aparece o conceito marxista de práxis revolucionária e é nesse sentido que Lowy, corroborando com Engels, afirma que é inaugurada uma nova concepção de mundo.

Se antes a filosofia iluminava o proletariado na sua luta contra a burguesia, a descoberta do proletariado como uma classe autoemancipadora criou as condições para que Marx enxergasse “na prática revolucionária do proletariado o protótipo da verdadeira atividade humana, que não é nem puramente ‘teórica’ nem egoisticamente passiva, mas objetiva e crítico-prática” (*Ibid.*, p. 143). Como acrescenta o próprio Lowy:

Essa atividade é objetiva porque se ‘objetiva’ no mundo real, ao contrario da atividade puramente subjetiva do espírito feuerbachiano. É revolucionária porque transforma a natureza e a sociedade e é crítico-prática em três sentidos: como prática orientada por uma teoria crítica, como crítica orientada para prática como prática que ‘critica’ (nega) o estado de coisas existente (*Ibid.*, p. 144).

Bem, não há melhor forma de comprovar essa afirmação de Lowy do que analisando o próprio texto de Marx. Para tanto, utilizaremos como base de apoio a interpretação feita pelo filósofo francês Georges Labica em seu livro “*As ‘Teses sobre Feuerbach’ de Karl Marx*”.

Antes, porém, é preciso salientar um aspecto importante. A publicação de Engels traz algumas mudanças ao texto original de Marx. Labica os reproduz segundo a

publicação da MEW (em alemão: Marx Engels Werk). Ambos os textos, de Marx e de Marx com os acréscimos de Engels, foram publicados junto com *A Ideologia Alemã*. Como afirma o próprio Labica, falando sobre essas modificações feitas por Engels:

Algumas têm um caráter puramente formal. Manifestam a preocupação didática de Engels de tornar menos abrupta, ou mais explícita, tal formulação de Marx – exemplos: T. 1, T. 2, T. 5. Outras ainda, no mesmo espírito, assumem o risco de interpretação – por exemplo: T. 3 (primeira frase), T. 9. Outras, finalmente, aparecem como retificações, o que acontece com a T. 3 (última frase), com a T. 4 ou com a T. 10 (LABICA, 1990, p. 18).

Dessa forma, quando for citar algum trecho das *Teses*, optarei pelo texto original de Marx, deixando em nota de rodapé algum acréscimo ou retificação feita por Engels. Sigo, assim, a mesma lógica utilizada por Labica em seu livro supracitado.

Passamos, então, à análise das *Teses*. Em um texto curto, são abordados, ou provocados, diversos temas que seriam desenvolvidos posteriormente por Marx. Fugiria bastante do objetivo deste trabalho abordar o texto em toda a sua complexidade, destacando ponto por ponto. O que nos interessa, essencialmente, é destacar no texto o componente dessa essência que Lowy chama de nova “*Weltanschauung* marxista”. A saber, a filosofia da práxis.

Começamos pela análise da primeira Tese:

A falha principal, até aqui, de todos os materialismos (incluindo o de Feuerbach) é que o objeto, a realidade efetiva, a sensibilidade, só é percebido sob a forma do objeto ou da instituição; mas não como atividade sensivelmente humana⁹, como prática, e não de maneira subjetiva. É por isso que o lado ativo foi desenvolvido de maneira abstrata pelo idealismo – que, naturalmente, não reconhece como tal a atividade real efetiva, sensível¹⁰ – em oposição ao materialismo. Feuerbach procurou objetos sensíveis – realmente distintos dos objetos pensados: porém não captou a própria atividade humana como atividade objetiva. É por isso que só considera, em *A essência do cristianismo*, a atitude teórica como verdadeiramente humana,

⁹ Engels coloca “Como atividade humana sensível”. Labica, G.

¹⁰ É por isso que é admitido que o lado ativo, em oposição ao materialismo, foi desenvolvido pelo idealismo – mas somente de maneira abstrata, pois o idealismo não reconhece naturalmente (...). Labica G.

enquanto que a prática apenas é percebida e fixada em sua manifestação sordidamente judia.¹¹ É por isso que ele não compreende o significado da atividade “revolucionária”, da atividade “crítico-prática” (MARX, *apud* LABICA, 1990, p. 30-31).

Percebe-se como o conceito de atividade perpassa por toda a Tese 1. Marx critica tanto o materialismo quanto o idealismo na própria forma como era entendida a relação entre sujeito e objeto. O primeiro enxerga a realidade como um objeto, do qual está excluída a “atividade sensivelmente humana”, a “prática” e a “subjetividade”. A realidade é, desta forma, vista de forma estática. Quanto ao segundo, Marx enxerga que este deu um “passo à frente” na questão, pois, pelo menos, conseguiu desenvolver o lado ativo, mesmo que de forma abstrata. Falando sobre a primeira Tese e sobre Feuerbach, afirma Labica:

Não somente ele não sustentou sua promessa de integrar a prática que lhe fornecia apropriadamente sua matéria mas também, se revelou inferior ao idealismo, sempre preocupado com o “lado ativo” (*tatig*, ressaltado por Marx), mesmo se este “lado” se veja imediatamente confiscado pelo espírito, portanto “abstraido” do lugar de onde se tinha originado (LABICA, 190, p. 46).

Quer dizer, o materialismo não apenas afastou a teoria da prática, como fez desta última matéria passiva, à espera de ser apreendida pela teoria. Teoria e prática aparecem como duas coisas opostas e o objetivo de Marx é justamente superar essa oposição. Para tanto, concentra-se em Feuerbach. Essa mesma separação, Marx já a tinha feito meses antes na *Introdução da Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Ou seja, o “acerto de contas” não é apenas com Feuerbach, ou com Hegel, mas com seu próprio passado filosófico.

Um dos principais erros de Feuerbach é o de não entender a “atividade humana” também como “atividade objetiva”. A única atividade considerada como “verdadeiramente humana” é a atividade teórica. “Feuerbach bem que ‘quer’ os ‘objetos sensíveis’, que resistem à abstração (Tese 5), mas não chega à única objetividade suscetível de dar vazão definitivamente ao idealismo, à consideração dos homens

¹¹ Judia sórdida. Labica, G.

sensíveis, existentes” (*Ibid.*, p. 47). Essa “única objetividade” é a própria atividade humana. Feuerbach, “incapaz de habilitar, ou de reabilitar, a prática da qual tinha se aproximado tanto, a anula em proveito da ‘atitude teórica’ considerada como única ‘verdadeiramente humana’” (*Ibid.*, p. 48). A Atividade humana, a prática, é vista apenas pela sua manifestação “sordidamente judia”. Mas o que significa isso? Vejamos um trecho destacado por Labica de *A essência do cristianismo*:

O princípio que lhe (ao judaísmo) é fundamental não é (...) tanto o da subjetividade quanto o do egoísmo (...) o utilitarismo, a utilidade é o princípio supremo do judaísmo (...) ao contrário (dos gregos) os israelitas só abriam para a natureza seus sentidos gástricos (...) comer é o ato mais solene ou mesmo a iniciação da religião judaica (...) seu princípio, seu Deus e o princípio mais prático do mundo – o egoísmo, ou melhor, o egoísmo sob a forma da religião (FEUERBACH *apud* LABICA, 1990, p. 49).

Labica afirma ainda que “levado por suas especulações teológicas e pelo peso das ideias recebidas de sua época, Feuerbach beira a caricatura, ao assimilar prática, egoísmo e utilitarismo, cujo modelo mais acabado encontra entre os judeus” (LABICA, 1990, p. 48-49). Nem o trabalho e tão pouco a transformação da natureza a partir dele são abordados. Somente o são o egoísmo e o utilitarismo. Ainda na *Essência do cristianismo*, Feuerbach afirma que “A visão prática é uma visão suja, maculada de egoísmo, pois nela só me refiro a uma coisa em vista de mim mesmo (...) a visão teórica, ao contrário, é alegre, feliz, satisfeita em si mesma, pois para ela seu objeto é objeto de amor e de admiração” (FEUERBACH, *apud* LABICA, 1990, p. 49).

A conclusão que Marx chega é a de que, por conta desses limites em Feuerbach, este “não compreende o significado da atividade ‘revolucionária’, da atividade ‘crítico-prática’” (Lowy, 2012, p 144). Dessa forma, não se poderia intervir ou influenciar de nenhum modo as mudanças na sociedade, que se dão pela ação do homem. É nesse sentido que Lowy completa afirmando que “antes de mais nada, essa prática revolucionária tem, para Marx, um significado político-social: reviravolta da estrutura social por meio da ação das massas” (*Ibid.*, p. 144).

Temos agora uma prática que não é apenas labuta; por outro lado, temos uma crítica que não se limita à abstração. A atividade “revolucionária”, a atividade “crítico-

prática” vem no sentido de superar a interpretação tanto do materialismo quanto do idealismo no que diz respeito à relação entre teoria e prática. “A crítica só tem sentido prático e só possui eficácia ao se traduzir em atividade prática. Então, ela é necessariamente revolucionária, no sentido mais rigoroso, ‘destruidora” (LABICA, 1990, p. 51). A influência na mudança e transformação da sociedade é inerente à atividade crítico-prática. “Ela impõe um programa que não poderia se satisfazer com o simples malefício das abstrações e das passividades” (*Ibid.*, p. 51). Ou seja, já na Tese 1, Marx está pavimentando o caminho que o levará à famosa conclusão da Tese 11.

Mas, vamos adiante e ver o que diz Marx na Tese 2:

A questão de saber se é preciso conceder ao pensamento humano uma verdade objetiva não é uma questão de teoria, porém uma questão prática. É na prática que o homem deve comprovar a verdade, isto é, a realidade efetiva e a força, o caráter terrestre de seu pensamento. A disputa referente à realidade ou à não-realidade de seu pensamento – que está isolada¹² da prática – é uma questão puramente escolástica (MARX *apud* LABICA, 1990, p. 40).

Nessa Tese Marx já trata da relação entre pensamento, prática e verdade. Para Labica, seria um erro avaliar essa questão somente sob o prisma da relação entre sujeito e objeto e é aqui que Feuerbach se inscreve:

Feuerbach destrói mesmo a identidade do pensamento e do ser, devolve a este último sua consistência que é o próprio sabor do mundo, porém, ao fazê-lo, só consegue restabelecer o antigo confronto dualista do objeto e do sujeito. Na verdade, só restam sujeitos em relação de troca e de espelho. Donde o sensualismo e o risco de nominalismo. Donde, sobretudo, a constatação crítica de Marx: pensar é contemplar (LABICA, 1990, p.72).

Feuerbach critica a filosofia especulativa na sua tentativa de transformar pensamento e ser na mesma coisa. Seria isso, na verdade, uma “transposição da teologia” (*Ibid.*, p. 72). Ao invés de Deus, teríamos a razão como ser absoluto. Ou seja, “a filosofia especulativa apenas generalizou, unicamente transformou em propriedade

¹² De um pensamento que se isola. Labica, G.

do pensamento e do conceito em geral o que a teologia transformava numa propriedade exclusiva do conceito de Deus” (FEUERBACH, 2008, p. 39).

Sobre a identidade entre pensamento e ser, Feuerbach afirma que “um ser que não se distingue do pensar, um ser que é apenas um predicado ou uma determinação da razão é tão-só um ser pensado e abstracto, na verdade, não é ser algum” (*Ibid.*, p. 40). Ou seja, existe algo que é diferente da razão e, além disso, independente do meu pensamento. Existe não apenas para mim. Para ilustrar isso, citemos novamente Feuerbach:

O exemplo da diferença entre os cem táleres representados e os cem táleres reais, escolhido por Kant na crítica da prova ontológica para ilustrar a diferença entre pensar e ser, mas ridicularizado por Hegel, é um exemplo no essencial inteiramente correto. Com efeito, há táleres que apenas tenho na cabeça, outros, porém, na mão; uns existem só para mim, os segundos, porém, também para os outros – podem sentir-se e ver-se; mas só existe o que é ao mesmo tempo para mim e para o outro, aquilo acerca do qual concordamos, eu e o outro, o que não é somente meu, o que é universal (*Ibid.*, p. 41).

Mesmo sendo um avanço em relação à filosofia especulativa, ainda não se acha aqui a solução para a validação de um pensamento. Pois a questão, como afirmou Labica, fica ainda restrita à relação dualista entre sujeito e objeto. Ou seja, qual a melhor forma do sujeito (pensamento) apreender o objeto. A discussão sobre a validação dessa apreensão é uma discussão que Marx relega à escolástica. A verdade de um pensamento só pode ser comprovada na prática.

Percebe-se o quanto a Tese 2 mexe na própria teoria do conhecimento: “Tanto na que se inspira no idealismo quanto a que se inspira no materialismo, na medida em que recusa qualquer separação entre sujeito e objeto” (LABICA, 1990, p. 77). Mais adiante, falando sobre a importância da segunda Tese, complementa Labica:

Em sua mais simples significação, ela diz isto: o pensamento é da ordem prática; ele é inconcebível, inapreensível sem ela; ele é prático. Pois o homem – os homens, grupos, sociedades (...) – portador do pensamento ou “sujeito pensante”, ele próprio é um ser natural-histórico, sujeito-objeto de sua própria evolução-transformação,

produtor e produto de um complexo conjunto de determinações (*Ibid.*, p. 77-78).

A construção do mundo, das sociedades e das culturas, é realizada pela labuta do homem. Toda teoria não só é influenciada e influencia nesse processo. Mais do que isso, ela é parte desse processo. Neste sentido, a separação entre teoria e prática torna-se arbitrária. E como se daria essa transformação do mundo em que o homem é ao mesmo tempo sujeito e objeto? A Tese 3 nos ajuda a avançar nesta questão:

A doutrina materialista da mudança das circunstâncias e da educação se esquece de que as circunstâncias são mudadas pelos homens e que¹³ o próprio educador deve ser educado. É por isso que ela deve dividir¹⁴ a sociedade em duas partes – das quais uma é elevada acima¹⁵ dela¹⁶.

A coincidência da mudança das circunstâncias e da atividade humana ou autotransformação¹⁷ só pode ser interpretada e racionalmente compreendida como prática revolucionária¹⁸ (MARX, *apud* LABICA, 1990, p. 32).

As primeiras Teses permitem que cheguemos com clareza à Tese 3. Como a doutrina materialista percebe o homem apenas como um objeto, passivo, não consegue compreender que ele não é apenas um ser transformado e educado por fatores exteriores. Mas, que ele próprio cria essas circunstâncias em que será transformado e educado. Como dito anteriormente, é ao mesmo tempo sujeito e objeto. É por isso que o “próprio educador precisa ser educado”.

O materialismo, ao enxergar o homem como um ser passivo em relação às influências exteriores a ele, precisa que se erga uma nova classe sobre a sociedade. Classe esta que justamente inscreverá em cada sociedade as regras e condutas que

¹³ A doutrina materialista de que os homens são produtos das circunstâncias e da educação e que, portanto, homens mudados são produtos de outras circunstâncias e de uma educação mudada, se esquece precisamente de que as circunstâncias existem para serem mudadas pelos homens e que... Labica, G.

¹⁴ Ela chega necessariamente a dividir. Labica, G.

¹⁵ Acima da sociedade. Labica, G.

¹⁶ (Por exemplo, para Robert Owen). Labica, G.

¹⁷ Termo suprimido. Labica, G.

¹⁸ Inversiva. Labica, G.

determinarão o funcionamento dessa organização coletiva. Mas, não seria isso uma nova cisão, que Marx tanto criticara na *Questão judaica* entre Estado e sociedade civil? Labica confirma que sim e vai além ao acrescentar que “o velho ideal platônico da *República*, onde os filósofos são reis, renovado pelo reino saint-simoniano dos sábios, se inspira na mesma abordagem” (LABICA, 1990, p. 84). Poderíamos acrescentar ainda uma divisão entre intelectuais e povo, entre partido e massa.

Marx, entretanto, parece opor-se radicalmente contra qualquer abordagem desse tipo. Pois, quando Marx introduz a palavra sociedade, ela traz consigo a noção do homem como um ser social: “A atividade humana sensível é a atividade social (...) o homem é bem simultaneamente natureza e história, vida e consciência, produtor e produto, sujeito e objeto” (*Ibid.*, p. 85). Ou seja, nenhuma transformação ou consciência pode vir “de cima”, fora da atividade laboral do homem.

Dessa forma, como se daria essa mudança social? Labica, tentando responder a essa questão, afirma:

Por nada mais do que um processo interno, um efeito inerente à própria realidade social (...) o caráter indissociável do meio e da atividade humana afasta qualquer exterioridade, de onde possa ela provir – natureza, opinião, educação, governo. A mudança é automudança. A prática revolucionária que, é bom observar, perde nesta ocasião as aspas da Tese 1 é reveladora disso, pois é seu próprio ato (*Ibid.*, p. 86).

Da mesma forma, acrescenta Lowy:

Enfim, a categoria da prática revolucionária é o fundamento teórico da concepção marxista da autoemancipação do proletariado pela revolução (...) fundada na tese 3, a ideia-força da autolibertação da classe operária pela revolução comunista, da autoeducação do proletariado por sua própria prática revolucionária, constitui a superação dos diversos ‘corolários políticos’ do materialismo do sec. XVIII, das múltiplas formas de recursos a uma entidade ‘acima da sociedade’ (LOWY, 2012, p. 145).

Mais tarde, já em 1864, Marx esboça o Estatuto da Associação Internacional dos Trabalhadores e aprova já na primeira linha o seguinte trecho: “Que a emancipação das classes trabalhadoras tem de ser conquistada pelas próprias classes trabalhadoras” (MARX, 2012, p. 79). A consciência que o trabalhador vai adquirindo no seu processo de labuta e luta cotidiana por melhores condições de vida faz parte do processo de autoeducação. E é esse processo, essa prática (que também é crítica) que são fundamentais para a transformação social. Afinal de contas, como afirma o próprio Marx, “o comunismo não é para nós nem um estado que deve ser criado e nem um ideal sobre a qual a realidade deverá se organizar. Chamamos de comunismo o movimento real que abole o estado atual” (MARX, *apud* LABICA, 1990, p. 88).

A concepção da Tese 3, de fundir teoria e prática em um movimento constante de mudança e transformação, fez com que Lowy visse nela a síntese da formulação do “germe genial de uma nova concepção de mundo”, como afirmara Engels sobre as Teses. Essa nova forma de enxergar a relação entre teoria e prática é uma “atividade humana total, uma atividade crítico-prática, na qual a teoria já é prática revolucionária e a prática, carregada de significado teórico” (LOWY, 2012, P. 149).

Essas três primeiras Teses elucidam bem o avanço que Marx teve desde os primeiros artigos nos *Anais Franco-Alemães* até aqui. O conceito de comunismo teve uma modificação rápida e radical nesse curto período.

As Teses 4 e 5 também falam da prática, mas compreendo que acrescentam pouco ao que foi discutido anteriormente. A Tese 6 fala da essência humana, o que não deixa de ser importante na teoria marxista, mas, como dito anteriormente, centrar-me-ei no que diz respeito à “filosofia da práxis”. O mesmo acontece com a tese 7 que “é a continuação da Tese 6, da qual só está separada para marcar a conclusão dela” (LABICA, 1990, p. 134).

Passamos, dessa forma, à análise da Tese 8: “Toda¹⁹ vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que orientam²⁰ a teoria para o misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão desta prática” (Marx, *apud* Labica 1990, p. 34).

¹⁹ A. Labica, G.

²⁰ Engajam. Labica, G.

Labica afirma que a Tese 8 é fundamental para compreendermos o conceito da prática em três elementos que estavam apenas implícitos nas Teses anteriores. Em primeiro lugar, o “caráter social da prática”; em segundo, a primazia da prática em relação à teoria; e em terceiro, a natureza da racionalidade da prática.

Quanto ao primeiro, está explícito na própria Tese 8: “Toda vida social é essencialmente prática”. Nota-se que nas três primeiras teses analisadas, o termo “prático” não é abordado junto ao termo “social”. Essa junção aparece apenas agora e traz consigo uma carga histórica grande: o homem só pode ser compreendido em seu contexto histórico específico. E compreender esse contexto histórico é entender como a sociedade se estrutura, e se estruturou até então, como a economia é organizada. Como afirma Labica:

Pode-se naturalmente levar uma existência filosófica, religiosa ou sentimental, considerá-la e fazê-la ser considerada individual ou privada, ela não é menos social por isso, quer dizer, submetida às condições criadas pelo trabalho de gerações de homens, seu comércio, suas trocas, sua indústria, suas maneiras de viver, de se reproduzir, de sentir e de pensar (LABICA, 1990, p. 139).

Ou seja, Marx dá um estatuto à prática, confere-lhe um significado que vai para além da junção com a teoria. O homem, por mais abstrata ou teórica que queira levar sua vida, não pode alienar-se da história, da qual é produto e produtor também.

Em relação ao segundo ponto destacado por Labica, o da primazia da prática em relação à teoria, parece-me também bastante explícito na Tese 8. É a teoria que se engana, não a prática:

A teoria, que retorna aqui em sua “manifestação sordidamente” ... (T. 1) especulativa, se perde duas vezes, ao se enganar sobre a natureza da vida social e ao se valer de seu equívoco para virar as costas para ela. Começa-se por se enganar sobre a realidade, em seguida acredita-se que a realidade engana. Ao ver mistérios por toda parte, a gente se torna místico (*Ibid.*, p. 140).

Acreditamos nas ilusões que nós mesmos criamos e só as criamos por darmos às costas à vida social. Essas ilusões acabam por tornarem-se objeto da própria filosofia, a saber, a filosofia especulativa. Mas, é importante salientar que “a teoria, entendida enquanto conhecimento objetivo, não está sendo questionada nesta acusação. A prática humana que está em sua origem é também seu objeto” (*Ibid.*, p. 141-142).

Quanto ao terceiro ponto destacado por Labica, o da natureza da racionalidade da prática, compreendo ser este o mais complexo entre os três. Parece claro, pelo que vimos até o momento, que uma das grandes novidades que Marx introduz é a junção entre teoria e prática. Dessa forma, ele mexe com a própria concepção que se tinha até então da relação entre ambas: “A segunda não está mais reduzida ao fazer elementar do empírico, do cotidiano, do contingente em que se rebaixaria a primeira, ela é produção material pelos homens de sua existência, portanto igualmente de seu pensamento; ela é história real” (*Ibid.*, p. 142). Mais adiante, conclui que “o próprio pensamento abstrato é concreto, e a ação, teoria” (*Ibid.*, p. 144).

Porém, Labica questiona se esse esforço em fazer com que a teoria tenha uma base prática, concreta, já não estaria no objetivo de diversos filósofos anteriores a Marx. Essa preocupação com a prática já viria desde Platão e a proposta do governo da cidade ser destinado aos filósofos. Passaria pela “vontade cartesiana de substituir a ‘filosofia especulativa’ por uma ‘filosofia prática’, apropriada para nos ‘tornar algo como donos e possuidores da natureza’” (*Ibid.*, p. 144). Labica cita, entre diversos outros filósofos, até mesmo Hegel e pergunta: “será que o próprio Hegel não possui algum título para se fazer passar como filósofo da prática?” (*Ibid.*, p. 144). E vai além no questionamento ao perguntar se não “permanece na ‘reapropriação das forças produtivas pelo homem’ alguma coisa da vontade livre hegeliana”? (*Ibid.*, p. 145). Entretanto, ele mesmo responde à pergunta:

Não se enxergamos com Marx que as relações sociais são a prática em pessoa e a prática sua *selbstveränderung*²¹. Eis a posição a sustentar. E ela é difícil. Ela não significa somente que a prática parou, de modo definitivo, de ser a aplicação, em algum sentido que a tomemos, da teoria, porém que a prática e a teoria estão inseparáveis no mesmo movimento que convida a dissociá-las (*Ibidem*, p. 145).

²¹ Autotransformação. Labica, G.

Por isso falar de teoria prática ou de prática teórica, ou seja, de práxis pode dar margem a diversas confusões. Nesse sentido, Labica questiona se o “estatuto do materialismo não nos autoriza a fundamentar melhor o da práxis” (*Ibid.*, p. 145).

Essa análise mais pormenorizada do “estatuto do materialismo” é feita nas Teses 9 e 10. Vamos, dessa forma, ver como ela é feita.

Começamos pela Tese 9, que diz: “O ponto culminante a que chega o materialismo intuitivo, quer dizer, o materialismo que não concebe a sensibilidade como atividade prática, é a intuição dos indivíduos singulares e da²² sociedade civil-burguesa” (MARX, *apud* LABICA, p. 34-35). Na Tese 10 é dito: “O ponto de vista do antigo materialismo é a sociedade civil-burguesa; o ponto de vista do novo é a sociedade humana ou a humanidade social²³”.

É importante precisar a diferença que marca o antigo materialismo e o novo. O “intuitivo” que é atribuído ao materialismo antigo tem um sentido de contemplação. Por isso Marx acrescenta que é o “materialismo que não concebe a sensibilidade como atividade prática”. Ou seja, ele contempla os indivíduos e, mais ainda, os indivíduos de uma determinada sociedade, a “sociedade civil-burguesa”.

Para reforçar essa tese sobre o conceito de intuição, Labica analisa as traduções do termo usado por Marx, *Anschauung*, e destaca:

A tradução de *Anschauung* por intuição deve ser precisada. Literalmente e no sentido mais familiar, *die Anschauung* significa a vista, a visão (*anschauen*: ver), ou a simples percepção particular. Ora o sentido filosófico cartesiano de intuição, completamente estranho à acepção consensual moderna de pressentimento confuso, possui a mesma origem: *intueri*, é ver; *intuitus*, é a olhada, a vista; *intuitio* designou de início a imagem no espelho e *perceptio*, no século XVII, é também a colheita ou a coleta enquanto ato de conhecimento (LABICA, p. 45).

²² Tomada à parte na (Engels). Labica, G.

²³ Socializada (Engels). Labica, G.

No que conclui afirmando que “*Anschauung* pode igualmente se entender como ‘contemplação’” (*Ibid.*, p. 45). Mas, como ficamos em relação ao novo materialismo? A única menção explícita que Marx faz a ele é ao relacioná-lo com uma “sociedade humana ou humanidade social”. E o que significaria isso exatamente? Só podemos inferir dessa afirmação uma conclusão direta que é a “reciprocidade e a identidade do humano e do social” (*Ibid.*, p. 152). De toda forma, tanto “sociedade humana” quanto “humanidade social” são conceitos que “não são encontrados fora das Teses” (*Ibid.*, p.153). Porém, acrescenta Labica: “o mesmo não se dá com sua problemática, cuja loquacidade não se esgota dos *Manuscritos de 1844 à Ideologia Alemã* quanto à situação de divórcio, de desdobramento ou de cisão em que se encontram o homem e a sociedade” (*Ibid.*, p. 153).

Com essa pista dada por Labica, podemos estabelecer a similaridade com a problemática que Marx já tratava em *A questão judaica*, ou seja: a da separação do homem como *citoyen* e do homem como *bourgeois*. O novo materialismo seria o restabelecimento do homem consigo mesmo e com a sociedade. Nesse sentido, e coerente com as Teses precedentes, o novo materialismo seria uma prática revolucionária e que levaria ao comunismo. Só se justificaria se assim o fosse. Em outras palavras:

Desse jeito vê-se claramente que a “sociedade humana ou a humanidade social” pressupõe o cumprimento da revolução. O novo materialismo aí se define como prospectivo e programático. Ele não ultrapassa somente a representação ideológica, inadequada, que o antigo materialismo se dá da “sociedade civil-burguesa”, ele abole suas condições materiais de existência (*Ibid.*, p. 154).

Sobre esse ‘estatuto do materialismo’ e sua relação com a práxis, diz Labica:

De alguma forma, nos encontramos acudados no cruzamento de duas direções, a de uma perspectiva bem a longo prazo – um novo materialismo a definir – e a daquilo que não podemos deixar de considerar como uma regressão para a antropologia humanista, que as Teses em princípio tinham por função superar (*Ibid.*, p. 156).

A partir daí, Labica discorre sobre varias nuances de interpretações sobre esse novo materialismo. Não caberia aqui analisar cada um deles. Fato é que o conceito de práxis, e as implicações que ele gera, não é um ponto pacífico na teoria marxista. Obviamente, esse conceito representa um avanço fundamental em relação ao materialismo (antigo) e ao idealismo. Representa um avanço também em relação aos próprios textos marxistas anteriores às Teses.

Seja como for, Marx abandona de vez a separação entre teoria e prática e, mais ainda, passa a discutir uma prática que é também um engajamento. Uma intervenção na e para a mudança da sociedade. Dessa forma, na Tese 11, faz um chamado, que soa como uma palavra de ordem, como afirma Labica:

Uma palavra que, para Marx, é apenas a abertura de um programa onde ele vai engajar os aproximadamente quarenta anos seguintes de sua existência. Não conhecemos esse programa; conhecemos apenas seu conteúdo. É preciso, no entanto, contentarmo-nos com a palavra de ordem e com sua difícil lição: “Os filósofos apenas interpretaram o mundo, de forma diferente, o que importa é mudá-lo” (*Ibid.*, p. 164).

Essa é a mais famosa e comentada das Teses e estas não poderiam terminar de forma mais contundente. É preciso mudar a maneira como se fazia filosofia até então, pois não há mais como ignorar o homem em sua atividade social, o trabalho, e em seu período histórico. Ou seja, o homem, naquele momento, pertencente à sociedade burguesa e com todos os malefícios que ela trouxe a ele. A crítica aos filósofos que apenas “interpretaram o mundo de diferentes maneiras” não significa o fim da filosofia, apenas da sua forma abstrata, especulativa ou mesmo mecanicista de existência.

A própria conclusão de Labica em seu livro não poderia ter outro tom que não este mencionado acima:

O mundo não pode mais permanecer em seu estado atual. O mundo atual, suas maneiras de ser, de pensar, de sentir ou de agir é o outro-mundo, aquele da religião e da filosofia, na verdade idênticos, que tomou o lugar do mundo terrestre. Mudá-lo é retornar a ele, reencontrá-lo. É esta mensagem aí que é o inaudito da Tese 11. Sua palavra-mestra não é prática, mas a revolução, a única prática que vai até o fim dos questionamentos (*Ibid.*, p. 187-188).

Em resumo, poderíamos acrescentar, citando Lowy, que “as *Teses sobre Feuerbach* (...) esboçam um conjunto coerente, uma estrutura significativa global: a filosofia da práxis – fundamento teórico geral da ideia da autoemancipação revolucionária do proletariado” (LOWY, 2012, p. 149).

Marx não apenas juntou teoria e prática, mas, ao fazer isso, modificou o conceito de ambas. Modificou o conceito da própria filosofia. Nos 40 anos seguintes de que fala Labica, Marx tratou, na maior parte do tempo, de destrinchar o funcionamento da economia capitalista. Entretanto, não se ausentou da luta política propriamente dita. Em uma delas, polemizando diretamente com Ferdinand Lassalle e o programa de unificação da Associação Geral dos Trabalhadores, que Lassalle dirigia, e do Partido Social-Democrata dos Trabalhadores, escreve a *Crítica ao programa de Gotha*. Neste livro, ao polemizar com Lassalle e com o programa que tinha se estabelecido para a unificação supracitada, Marx nos brinda com alguns pontos do que seria a futura sociedade comunista.

Da mesma forma, alguns anos antes, em 1871, deu-se em Paris a revolução que ficou conhecida como Comuna de Paris. Marx também não se ausentou desse grande embate e escreveu um manifesto, aprovado pelo Conselho Geral da Associação Internacional dos Trabalhadores, que ficou conhecido como *A Guerra civil na França*. Como última parte deste trabalho, analisarei o que podemos extrair desses dois textos no que se refere à sociedade comunista, como Marx a pensava.

CAPÍTULO 3 - O CONCEITO DE COMUNISMO EM *CRÍTICA AO PROGRAMA DE GOTHA*

Diversas polêmicas são tratadas em *Crítica ao programa de Gotha*. O objetivo deste capítulo é identificar algumas delas e, em diálogo com outros textos de Marx, explorar um pouco mais sobre o conceito de comunismo do filósofo alemão. Porém, é do texto supracitado que partiremos para a realização de nossa análise. Sendo este um dos poucos textos em que Marx fala da futura sociedade comunista, tentaremos esclarecer o que o autor entendia por comunismo.

No capítulo anterior, acompanhamos o processo que levou o jovem Marx à formulação do conceito de “comunismo de massas”. Agora resta-nos aprofundarmos a questão e identificar como isso poderia concretizar-se na prática.

Dessa forma, inclusive, voltamos ao debate levantado por Žižek e que ficou em aberto no primeiro capítulo deste trabalho: a necessidade de diferenciarmos projetos de socialismo que, na verdade, comportariam e teriam como fim o Estado capitalista atual e um projeto que visaria à ruptura deste modelo de sociedade em direção ao comunismo. Para tanto, precisaremos nos embrenhar em algumas questões que Marx discute sobre o que seria esse “comunismo”.

A primeira polêmica que apontamos na *Crítica ao programa de Gotha* é em torno da questão da distribuição e produção dos bens de consumo. Vejamos como ela é tratada no texto:

A distribuição dos meios de consumo é, em cada época, apenas a consequência da distribuição das próprias condições de produção; contudo, esta última é uma característica do próprio modo de produção. Se as condições materiais da produção fossem propriedade coletiva dos próprios trabalhadores, então o resultado seria uma distribuição dos meios de consumo diferente da atual. (MARX, 2012, p. 32-33).

A partir do trecho acima, podemos fazer a leitura de que é o modo de produção que determina o funcionamento da economia de uma sociedade. Ora, se a propriedade é privada e existem contradições e diferentes interesses entre as classes sociais, duas questões nos parecem claras: o Estado é o único agente capaz de intervir na economia de modo a garantir uma melhor distribuição dos bens de consumo (seja através de transferência de renda ou de leis trabalhistas mais justas para os trabalhadores); mas essa “distribuição”, porém, é limitada até o ponto em que a classe dominante deixa de lucrar.

Marx não nutria nenhuma ilusão sobre o Estado burguês e a sua interferência efetiva nas relações de trabalho. Entretanto, tampouco ignorava a possibilidade e a importância de conquistas pontuais dentro da sociedade capitalista (Cf. p. 32-33 do presente trabalho).

O que o interessava nesses avanços pontuais era o quanto eles poderiam ajudar na superação do próprio Estado. O quanto eles ajudavam os trabalhadores a cumprir tal objetivo. Para tanto, porém, o Estado precisaria estar sob o controle dos trabalhadores.

Mas o que essencialmente deveria ser mudado? Marx, ao contrário do chamado “socialismo vulgar”, com quem polemiza em seu texto, entendia que era na forma como se constituíam as relações de produção que estava a origem do problema da sociedade. Percebemos essa demarcação claramente no trecho a seguir:

O socialismo vulgar (e, a partir dele, por sua vez, uma parte da democracia) herdou da economia burguesa o processo de considerar e tratar a distribuição como algo independente do modo de produção e, por conseguinte, de expor o socialismo como uma doutrina que gira principalmente em torno da distribuição (*Ibid*, p. 33).

Basicamente, Marx e Engels denominavam como “socialistas vulgares” teorias que se concentravam apenas nas exigências de uma distribuição mais justa dos produtos do trabalho. Mas não seria essa, justamente, a defesa de boa parte da esquerda nos dias de hoje? (Cf. *Ibid*, p. 32-33). Obviamente, refiro-me à esquerda que ainda defende o socialismo como projeto alternativo para a humanidade. A mesma esquerda que Zizek tanto critica, como mostramos no primeiro capítulo deste trabalho.

De toda forma, fica claro que, para Marx, um dos pilares para a construção de uma sociedade comunista é a mudança radical nas relações de produção. O objetivo dessas mudanças seria a emancipação do trabalho. É o que Marx diz sobre a Comuna de Paris quando afirma que ela “era essencialmente um governo da classe operária, o produto da classe produtora contra a classe apropriadora, a forma política enfim descoberta para se levar a efeito a emancipação do trabalho” (MARX, 2011, p. 59).

Mas emancipar o trabalho estava diretamente ligado à superação do antagonismo entre as classes sociais existentes na sociedade. Essa superação só seria possível com a vitória da classe trabalhadora sobre a burguesia. Diante disso, completa Marx:

A Comuna, portanto, devia servir como alavanca para desarraigar o fundamento econômico sobre o qual descansa a existência das classes e, por conseguinte, da dominação de classe. Com o trabalho emancipado, todo homem se converte em trabalhador e o trabalho produtivo deixa de ser um atributo de classe (*Ibid.*, p. 59).

Mas que efeitos teriam essas mudanças para o homem e para a sociedade? O trecho a seguir ajuda bastante na resposta dessa questão, vejamos:

Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes de riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: “De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!” (MARX, 2012, p. 32).

Nesse trecho encontramos, condensadas, uma série de profundas questões relacionadas à teoria marxista. Não caberia neste trabalho destacar todas elas, mas é de fundamental importância nos debruçarmos sobre alguns pontos. Em primeiro lugar, nos chama a atenção a marcação de uma “fase superior da sociedade comunista”. É somente

nesse período que a “subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho” é eliminada. A fase anterior ainda seria de uma intensa luta para superar os limites impostos pela herança do capitalismo.

Ou seja, nesta fase inicial, a sociedade ainda se encontraria, de certa forma, presa ao “estrito horizonte jurídico burguês”. É o que Marx chamou de “ditadura do proletariado”. Consideramos que o traço mais forte desse período parece ser justamente a transformação do Estado e esta é mais uma das polêmicas tratadas no texto:

Entre a sociedade capitalista e a comunista, situa-se o período de transformação revolucionária de uma na outra. A ele corresponde também um período político de transição, cujo Estado não pode ser senão a ditadura revolucionária do proletariado (*Ibid.*, p. 43).

O Estado precisa ser tomado pelos trabalhadores para só então ser extinto, como afirma Engels:

Com a instauração da ordem socialista da sociedade, o Estado dissolve-se por si só e desaparece. Não sendo o Estado mais do que uma instituição transitória, da qual alguém se serve na luta, na revolução, para submeter violentamente seus adversários, então é puro absurdo falar de um Estado popular livre: enquanto o proletariado ainda faz uso do Estado, ele o usa não no interesse da liberdade, mas para submeter seus adversários e, a partir do momento em que se pode falar em liberdade, o Estado deixa de existir como tal. Por isso, nossa proposta seria substituir, por toda parte, a palavra Estado por *Gemeinwesen*²⁴, uma boa e velha palavra alemã, que pode muito bem servir como equivalente do francês *commune*²⁵ (ENGELS, p. 56 *apud* MARX, 2012).

O Estado seria então a contraposição da liberdade. A substituição do termo “Estado” por *Gemeinwesen* não seria uma simples troca terminológica. É uma troca conceitual e que tem uma implicação política enorme e, de certa forma, paradoxal: a conquista do poder do Estado tem como principal objetivo a dissolução desse mesmo poder, desse mesmo Estado. Na medida em que transfere o poder estatal para a

²⁴ Comunidade (N.T)

²⁵ Comuna (N.T)

sociedade e, com ele, a administração desta, essa transição do capitalismo para o comunismo se intensifica. Em outras palavras, falando ainda sobre o Estado, completa Engels:

Na melhor das hipóteses, ele é um mal que o proletariado vitorioso herda na luta pelo domínio de classe e cujos piores aspectos o proletariado, assim como a Comuna, não pode evitar eliminar o mais prontamente possível, até que uma nova geração, crescida em condições sociais novas e livres, seja capaz de remover de si todo este entulho estatal (ENGELS, p. 197 *apud* MARX, 2012).

Esse Estado como um instrumento de opressão deixaria de existir para dar lugar a uma sociedade que se organizaria de forma comunal, sem a estrutura burocrática e hierarquizada como conhecemos hoje. Porém, a transição para esse “deixar de existir” só poderia se realizar na medida em que os trabalhadores tomassem posse do Estado. Esse período ficaria conhecido como a “ditadura do proletariado”.

Termo tão controverso e que gerou inúmeras discussões no seio do movimento comunista. Respondendo à questão sobre o que seria essa “ditadura do proletariado”, afirma Engels: “E eis que o filisteu foi novamente tomado de um saudável terror com as palavras: ditadura do proletariado. Pois bem, senhores, quereis saber como é esta ditadura? Olhai para a comuna de Paris. Tal foi a ditadura do proletariado” (*Ibid.*, p. 197).

Esse é um trecho do prefácio que Engels escreveu ao texto de Marx que ficou conhecido como *A guerra civil na França*. Esse texto foi escrito por Marx como mensagem do Conselho Geral da Associação Internacional dos Trabalhadores e fazia uma minuciosa análise sobre a guerra civil na França que resultou na tomada de Paris. Essa experiência ficou conhecida como a Comuna de Paris e durou 72 dias. Nesse período, a cidade foi governada por forças revolucionárias com um amplo apoio dos trabalhadores. Diversas medidas progressistas foram tomadas e o próprio Marx destaca algumas delas:

Todas as instituições de ensino foram abertas ao povo gratuitamente e ao mesmo tempo purificadas de toda interferência da igreja e do Estado. Assim, não somente a educação se tornava acessível a todos, mas a própria ciência se libertava dos grilhões criados pelos preconceitos de classe e pelo poder governamental (MARX, 2011, p. 57).

E, mais adiante, completa:

A grande medida social da Comuna foi a sua própria existência produtiva. Suas medidas especiais não podiam senão exprimir a tendência de um governo do povo e pelo povo. Tais medidas eram a abolição do trabalho noturno para os padeiros, a interdição penal da prática, comum entre os empregadores, de reduzir salários impondo a seus trabalhadores taxas sob os mais variados pretextos – um processo em que o patrão reúne em sua pessoa as funções de legislador, juiz e agente executivo, e ao fim surrupia o dinheiro. Outra medida desse tipo foi a entrega às organizações operárias, sob reserva de domínio, de todas as oficinas e fábricas fechadas, não importando se os respectivos capitalistas fugiram ou preferiram interromper o trabalho (*Ibid.* p. 64).

Engels, no mesmo prefácio supracitado, afirma:

O mais importante decreto da Comuna instituíu uma organização da indústria de larga escala, e mesmo da manufatura, que não se baseava apenas na associação dos trabalhadores em cada fábrica, mas também devia combinar toda essas associações em uma grande liga; em suma, uma organização que, como Marx afirmara na Guerra civil com plena correção, acabaria por conduzir ao comunismo (Engels, *apud* Marx 2011, p. 195).

Essas foram algumas das contribuições que Marx e Engels destacam na curta experiência da Comuna. Outro fator de relevância fundamental e para o qual Marx também chama bastante atenção é a relação que se estabelece entre Estado e sociedade. Não são poucos os elogios que ele faz à inversão que se dá nessa relação. O Estado não mais existe como um ser acima da sociedade e que a subjuga. Ao contrário, ele se submete aos interesses e necessidades do povo.

Ainda sobre essa relação, Engels nos brinda com uma análise precisa e esclarecedora. Como se relacionar com a máquina estatal, constituída para a opressão da classe trabalhadora? O próprio Engels responde quando afirma que “a Comuna teve de reconhecer que a classe trabalhadora, uma vez no poder, não podia continuar a operar com a velha máquina estatal” (*Ibid.* p.196). Mais adiante, pergunta: “em que consistia o traço característico do Estado ate então existente?” Novamente, responde:

A sociedade havia criado, para a consecução de seus interesses comuns, seus próprios órgãos, originalmente por meio da divisão simples do trabalho. Mas esses órgãos, tendo em seu ápice o poder estatal, converteram-se, com o passar do tempo e em nome de seus próprios interesses, de servidores da sociedade em senhores desta (*Ibid.* p.196).

À classe trabalhadora, restava, por conseguinte, “eliminar a velha maquinaria opressora ate então usada contra ela” (*Ibid.* p.196). É nesse sentido, e nesse contexto, que o alcance de medidas que visassem à subversão do Estado, na forma como ele se constituiu, eram medidas revolucionárias. E que medidas, à vista disso, tomou a Comuna de Paris? Com a palavra, Marx:

A Comuna era formada por conselheiros municipais, escolhidos por sufrágio universal nos diversos distritos da cidade, responsáveis e com mandatos revogáveis a qualquer momento. A maioria de seus membros era naturalmente formada de operários ou representantes incontestáveis da classe operária. A Comuna devia não ser um corpo parlamentar, mas um órgão de trabalho, Executivo e Legislativo ao mesmo tempo. Em vez de continuar a ser o agente do governo central, a polícia foi imediatamente despojada de seus atributos políticos e convertida em agente da Comuna, responsável e substituível a qualquer momento. O mesmo se fez em relação aos funcionários de todos os outros ramos da administração. Dos membros da Comuna até os postos inferiores, o serviço público tinha de ser remunerado com salários de operários. Os direitos adquiridos e as despesas de representação dos altos dignitários do Estado desapareceram com os próprios altos dignitários. As funções públicas deixaram de ser propriedade privada dos fantoches do governo central. Não só a administração municipal, mas toda iniciativa exercida até então pelo Estado foi posta nas mãos da Comuna (MARX, 2011, p. 56-57).

A simples existência da comuna foi um passo fundamental na história, como afirma Marx, em uma carta enviada a Ludwig Kugelmann pouco depois da queda da experiência revolucionária em Paris: “a partir da experiência da Comuna qualquer que seja o andar das coisas no futuro imediato, o certo é que se conquistou um novo ponto de partida de importância histórico-mundial” (*Ibid.*, p. 209).

Como primeira experiência, ela provou aquilo que Marx já sinaliza na *Ideologia Alemã* sobre o comunismo, afirmando que ele não é “para nós um estado de coisas [*zustand*] que deve ser instaurado, um ideal para o qual a realidade deverá se direcionar. Chamamos de comunismo o movimento real que supera o estado de coisas atual” (MARX, 2007, p.38).

O trecho destacado acima tem uma importante dimensão sobre o conceito de história de Marx. Aqui, o filósofo alemão parte das dificuldades que se impõem cotidianamente e não de um ideal que já estaria posto ou escrito em algum lugar. Essas dificuldades são impostas necessariamente por um sistema econômico dado, no caso, o capitalismo, e que subjuga o homem. O movimento de superação dessas limitações leva à construção de uma nova sociedade, pois a atual não teria condições estruturais para o fim dessa subjugação. Apenas o comunismo, em sua fase superior, teria condições para por fim à “subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho”. Ou seja, o comunismo só é possível como fruto de uma luta cotidiana pela superação dos limites que o sistema econômico capitalista não consegue ultrapassar. É somente a partir dessa perspectiva que se pode falar em comunismo como uma necessidade.

Mas, a quais resultados chegaríamos com a eliminação desta “subordinação escravizadora”? Quer dizer, na sociedade comunista, como seria a relação do homem com o trabalho? Novamente podemos encontrar a resposta em *A Ideologia Alemã*, vejamos:

Na sociedade comunista, porém, onde cada indivíduo pode aperfeiçoar-se no campo que lhe aprouver, não tendo por isso uma esfera de atividade exclusiva, é a sociedade que regula a produção geral e me possibilita fazer hoje uma coisa, amanhã outra, caçar de manhã, pescar à tarde, pastorear à noite, fazer crítica depois da refeição, e tudo isto a meu bel-prazer, sem por isso me tornar

exclusivamente caçador, pescador ou crítico (*Ideologia Alemã*, 2008, p., 28).

Percebe-se claramente como não há hierarquia ou subordinação entre os trabalhos manual e intelectual. Pescar, plantar, caçar ou fazer críticas faz parte da atividade humana e, portanto, poderia ser algo destinado a todos. Muda-se completamente a forma de se enxergar o trabalho. Até então este era visto como um meio para se adquirir outro produto (dinheiro) que pudesse tornar a existência possível. Agora, ele é a própria realização do homem.

Essa regulação da produção que possibilita ao ser humano esse tempo livre de uma forma tal que não seja necessária a sua vinculação exclusiva a uma atividade talvez seja uma das marcas mais utópicas do comunismo marxista. Porém, para Marx, a realização desse projeto não era nenhum absurdo, pois o germe dele já se encontrava na própria sociedade capitalista. Dando novamente o exemplo da Comuna, ele afirma:

Ela visava à expropriação dos expropriadores. Queria fazer da propriedade individual uma verdade, transformando os meios de produção, a terra e o capital, hoje essencialmente meios de escravização e exploração do trabalho, em simples instrumentos de trabalho livre e associado. Mas isso é comunismo, o irrealizável comunismo! Mas como se explica, então, que os indivíduos das classes dominantes, que são suficientemente inteligentes para perceber a impossibilidade de se manter o sistema atual – e eles são muitos –, tenham se convertido em apóstolos abstrusos e prolixos da produção cooperativa? Se a produção cooperativa é algo mais que uma fraude e um ardid, se há de substituir o sistema capitalista, se as sociedades cooperativas unidas devem regular a produção nacional segundo um plano comum, tomando-a assim sob seu controle e pondo fim à anarquia constante e às convulsões periódicas que são a fatalidade da produção capitalista – o que seria isso, cavalheiros, senão o comunismo, comunismo “irrealizável” (MARX, 2011, p. 60).

Dessa forma, seja no embate direto com algumas filosofias, como no caso da *Ideologia Alemã*; seja na análise de situações que ocorriam na sua época, como no caso da *Guerra civil na França*; ou polemizando teórica e politicamente, como no caso da *Crítica ao programa de Gotha*, Marx indica que somente a superação do modelo econômico capitalista pode levar o homem a um estado de plena realização pessoal.

Essa superação só é plena à medida que traz consigo a emancipação do trabalho que, por sua vez, só pode ser considerada efetiva se proporcionar ao homem a inscrição colocada em *Crítica ao programa de Gotha*. Ou seja, quando a sociedade puder “escrever em sua bandeira: de cada um segundo as capacidades, a cada um segundo as suas necessidades!” (MARX, 2012, p. 32).

CONCLUSÃO

A história mundial seria, sem dúvida, feita de modo muito cômodo se a luta fosse travada apenas sob condições infalivelmente favoráveis. Ela teria, por outro lado, uma natureza bastante mística se nela as contingências não desempenhassem nenhum papel. Essas contingências se colocam, naturalmente, no curso geral do desenvolvimento e são novamente compensadas com outras contingências. Mas aceleração e hesitação dependem muito de tais contingências - entre as quais figura, também o “acaso” do caráter das pessoas que, no primeiro momento, encontram-se na liderança do movimento (Carta de Marx a Ludwig Kugelmann *apud A guerra civil na França*, 2011, p. 209).

Essa carta data de 17 de abril de 1871. Ou seja, menos de um mês depois de ter escrito a mensagem do Conselho Geral da Associação Internacional dos Trabalhadores e que ficou conhecida como *A guerra civil na França*, Marx nos dá um testemunho inequívoco daquilo para que pretendemos chamar atenção neste trabalho: a história é construída de diversos momentos e situações as quais não podemos, de antemão, precisar.

É difícil imaginar a revolução russa sem a presença e liderança de Lenin. Sem a sua obstinação e fidelidade à causa do comunismo. Por outro lado, não podemos afirmar que esse evento não aconteceria se não existisse a sua figura. As condições e possibilidades para a revolução existiam e foi assim que a história se desenrolou.

Da mesma forma, podemos analisar a Comuna de Paris e a própria queda do bloco socialista no final do século passado.

Sobre a Comuna de Paris, o próprio Marx avalia alguns equívocos cometidos pelos seus líderes, quando afirma que cometeram um erro decisivo ao não marcharem “imediatamente sobre Versalhes, então completamente indefesa, pondo assim um fim às conspirações de Thiers e seus ‘rurais’” (MARX, 2011, p. 52). Versalhes foi a cidade que serviu para reagrupar as forças que tinham sido expulsas de Paris pelos revolucionários. Não se pode afirmar o que teria acontecido caso a marcha tivesse ocorrido. Bem como a tomada do Banco da França, outro erro avaliado por Marx e reforçado por Engels mais tarde, como afirma este último:

O mais difícil de entender é, de certo, o respeito sagrado com o qual se permaneceu respeitosamente diante das portas do Banco da França. Este foi, também, um terrível erro político. O banco nas mãos da Comuna – isso valia mais do que dez mil reféns. Isso significaria a pressão da burguesia francesa inteira sobre o governo de Versalhes em favor da paz com a Comuna (ENGELS *apud* MARX, 2011, p. 194).

De toda forma, diversas possibilidades estavam dadas. A mesma análise, fazemos da queda do bloco socialista. Não se pode determinar o fim da possibilidade da construção de uma sociedade comunista enquanto essa sociedade ainda puder representar a concretização de aspirações de parte significativa da população.

Esse é um dos erros na análise que Fukuyama faz sobre o “fim da história”. Ao determinar o fim de grandes transformações econômicas e sociais e, com isso, determinar o capitalismo como a última e definitiva forma de organização social, ignora que grande parte da população não se considera satisfeita com esse estado. Enquanto isso acontecer, nada pode ser considerado definitivo e último.

Por outro lado, o fato de que há grande insatisfação em relação ao capitalismo, não significa que ele está fadado ao fim. Seria essa uma conclusão simplificada e bastante contraditória com o conceito de história que apresentamos aqui. A crescente insatisfação só pode nos fazer concluir que existe um potencial revolucionário que pode levar à superação do sistema atual. A realização desse potencial, porém, depende de inúmeros e imprevisíveis fatores. É imprescindível notar que essa insatisfação que destacamos ao longo do texto tem suas raízes em um problema estrutural do capitalismo: a contradição de classes. É daí que vem o potencial revolucionário.

Da mesma forma, assim como as experiências de tentativa de superação do capitalismo na União Soviética e em diversos países do mundo no século passado nos desafiam e nos obrigam à reflexão sobre os porquês de não terem obtido êxito, as crescentes manifestações contra o sistema capitalista nos indicam que há um potencial revolucionário capaz de escrever novas e interessantes páginas na história. Foi o que tentamos demonstrar neste trabalho.

Para Fukuyama, o grande problema do capitalismo está em como lidar com o que ele chama de “desejo em ser reconhecido como superior aos demais”²⁶. Ao Estado, caberia criar condições para que esse desejo fosse satisfeito. Pois bem, para tanto, bastaria manter a sociedade dividida em classes sociais que se opõem. Bastaria manter a forma imperialista como se dá a relação entre as nações mais ricas e militarmente mais poderosas do mundo e as demais. Como demonstramos no primeiro capítulo deste trabalho, para o cientista social estadunidense, isso é bom e saudável²⁷.

Obviamente, para aqueles que sofrem os efeitos dessa forma de organização da sociedade, ela não é boa nem tampouco saudável. As tentativas de fugir desse paradigma fukuyamista não são poucas. Porém, a maioria dessas tentativas termina na defesa do próprio sistema capitalista, como se andássemos em círculo e voltássemos a 1991, quando Fukuyama lançou seu livro *O fim da história e o último homem*. Essa defesa se desenrola, muitas vezes, de forma inconsciente, pois ela acontece na medida em que não conseguimos formular nada para além de alguns princípios que sustentam o capitalismo, como a forma de democracia e Estado existentes.

Ainda na primeira parte do trabalho, abordamos isso. A questão das múltiplas escolhas é na verdade uma armadilha. Uma ilusão que nos faz acreditar que realmente temos escolhas ilimitadas para fazer. Quando, na verdade, essas escolhas nos tiram da questão fundamental: e o sistema político em que vivemos? É nesse sentido que a discussão sobre o ato político torna-se fundamental. Ele tem a capacidade de mudar as coordenadas que nos são impostas e, dessa forma, nos abrir novas possibilidades.

A imprevisibilidade do ato, ou seja, das suas consequências, não é algo que tire a sua legitimidade. Pelo contrário, é essa imprevisibilidade que nos faz ir além do que está posto e nos desafia a formular novos conceitos. Conceitos sobre aquilo que ansiamos, mas que ainda não sabemos muito bem como definir. Como afirma Zizek, em um trecho já destacado neste trabalho²⁸:

Nós nos sentimos livres porque nos falta a linguagem para expressar nossa falta de liberdade (...) hoje, todos os principais termos que usamos para designar o conflito atual – “guerra ao terror”,

²⁶ Ver página 12 deste trabalho.

²⁷ Ver páginas 16 e 17

²⁸ Ver páginas 36 e 37.

“democracia e liberdade” “direitos humanos”, etc. – são termos falsos, que mistificam nossa percepção da situação, em vez de permitirem que pensemos nela (ZIZEK, 2012, p. 95).

A partir daí, o esforço é sobre o que pode vir, se o que temos hoje não nos é suficiente. Em torno dessa problemática e para fugirmos do paradigma fukuyamista e avançarmos na discussão, tivemos que voltar a Marx. Abordar, como fizemos na segunda parte deste trabalho, sua trajetória intelectual em torno do conceito de comunismo até chegarmos à formulação do comunismo como a filosofia da práxis, a nova concepção de mundo marxista²⁹. Foi a forma encontrada na tentativa de sairmos desse círculo vicioso.

Tendo chegado à formulação do comunismo como uma filosofia da práxis³⁰, sendo esta o “fundamento teórico geral da ideia de emancipação revolucionária do proletariado” (LOWY, 2012, p., 149), duas questões principais nos sobram.

A primeira é a relação entre emancipação humana e emancipação política. Para esclarecer essa parte, tivemos que voltar à discussão que Marx desenvolveu com Bruno Bauer em seu livro *Sobre a questão judaica* e mostrar que, mesmo que seja importante a emancipação política, não podemos nos limitar a ela. Ter no horizonte a emancipação humana é o que chamamos na primeira parte do trabalho de fidelidade à causa comunista. É o exemplo que demos da luta travada por Lenin dentro do seu partido e dentro da II Internacional e que resultou na revolução russa.

No entanto, para que ocorra essa emancipação humana é necessária a emancipação do trabalho. É o que Marx diz, quando fala sobre a comuna de Paris:

A Comuna, portanto, devia servir como alavanca para desarraigar o fundamento econômico sobre o qual descansa a existência das classes e, por conseguinte, da dominação de classe. Com o trabalho emancipado, todo homem se converte em trabalhador e o trabalho produtivo deixa de ser um atributo de classe (MARX, 2011, p. 59).

²⁹ Ver páginas 56-58.

Sem dominação de classe, sem subjugação da força produtiva do homem, poderíamos enxergar o trabalho e a sua relação com o homem de outra forma. Isso mudaria inclusive a perspectiva que Fukuyama traz sobre o “desejo do homem em ser reconhecido como superior aos demais”. Com a emancipação do trabalho e do homem, essa abordagem fica defasada. Poderíamos nos arriscar a dizer que, em uma sociedade realmente livre, a referência para os anseios do homem também muda. Ao invés do foco ser na disputa com o outro, ou seja, o quanto eu posso e quero ser reconhecido como superior a ele, passa a ser o quanto todos podem e precisam ser melhores, pois o futuro de uma sociedade comunista depende disso.

Talvez seja essa a questão fundamental na frase de Marx: “de cada um segundo as suas capacidades, a cada um segundo as suas necessidades”. Essa passagem, mais do que marcar uma transição do socialismo para o comunismo, aponta para uma perspectiva em que o homem reencontrar-se-á com a sociedade, pois esta será o lugar de suas realizações pessoais. Reencontrar-se com a sociedade na medida em que ela não é mais um ambiente de luta de classes, de venda de tempo de trabalho para outro.

Até o sentido de “realizações pessoais” precisará ser revisto, uma vez que este englobará também o aspecto “trabalho”. Um trabalho emancipado. A clássica divisão a que estamos acostumados de realização pessoal *versus* realização profissional se dissipa com o advento da sociedade comunista. Esse é o sentido da emancipação humana que tratamos no início da segunda parte deste trabalho³¹.

Porém, nos deparamos com outra questão: a relação entre sociedade e Estado. Como vimos anteriormente³², a sociedade civil foi alienada do Estado, tornando-se, dessa forma, privada. É a origem da divisão do homem entre *citoyen* e *bourgeois*. Ora, é necessário harmonizar essa relação, fazer com que a sociedade intervenha e tome para si os rumos do Estado. Mais, isso é apenas um passo, fundamental, mais não suficiente. Para que a sociedade tome para si os rumos do Estado, é necessário que esse Estado, fundado com o objetivo de opressão de uma classe pela outra, deixe também de existir. É por essa razão que insistimos nesse ponto no último capítulo deste trabalho.

Vimos como o exemplo da comuna de Paris e a análise que Marx e Engels fizeram dela foi esclarecedor. Viu-se ali, mesmo que por poucos dias, um protótipo do

³¹ Ver páginas 42 e 43.

³² Páginas 44 e 45.

que poderia ser uma democracia pensada de outro tipo. Uma democracia em que o Estado, da forma como existir, se subjeta aos interesses da sociedade, constantemente. Isso, o Estado atual não comporta. Basta ver como têm sido chamadas (na verdade, desqualificadas) as tentativas de democracia direta em alguns países da América Latina, em que as decisões principais são tomadas através de plebiscito ou referendo popular.

Por isso, retornar a Marx é fundamental. Para além das experiências socialistas no século passado, sua concepção de comunismo, e sua trajetória até chegar a essa concepção, bem como suas análises sobre momentos relevantes da história e seus embates teóricos e políticos nos ajudam na problematização de alguns conceitos que limitam nosso horizonte no estreito mundo capitalista, como democracia e liberdade.

Outro ponto fundamental do retorno a Marx foi para esclarecer a relação que problematizamos na primeira parte do trabalho, principalmente com Žižek, sobre a relação entre teoria e prática. Neste sentido, tentativa e erro são questões normais, não evidenciam necessariamente a impossibilidade do comunismo, como quis nos fazer acreditar Fukuyama. Pois teoria e prática são indissociáveis, se enriquecem mutuamente. Se o capitalismo é o nosso problema, talvez Žižek tenha acertado quando afirmou:

A lição básica da noção psicanalítica de temporalidade é que há coisas que se deve fazer para saber que são supérfluas: ao longo do tratamento, perdem-se meses em falsos movimentos até que há um “clique” e se encontra a fórmula correta – apesar de, retrospectivamente, parecerem supérfluos, esses desvios são necessários. E o mesmo não ocorre com a revolução? (ŽIZEK, 2005, p. 34).

Enfim, precisamos superar o problema do capitalismo, seus sintomas. Criar outros problemas, em outros níveis para que a humanidade possa conhecer e escrever outras páginas na história.

Bibliografia

FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro*. Tradução: Artur Mourão. Coleção “Textos Clássicos de Filosofia”. Covilhã, 2008.

FONTES, Virgínia. *Reflexões im-pertinentes: História e capitalismo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2005.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Trad. Aulyde S. Rodrigues. São Paulo: Rocco, 1992.

HEGEL, Friedrich. *A fenomenologia do espírito*. Tradução Henrique Claudio de Lima, Orlando Vitorino, Antônio de Carvalho. São Paulo: Abril cultural, 1980.

KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

LABICA, Georges. *As “Teses sobre Feuerbach” de Karl Marx*. Tradução: Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

LENIN, Vladimir Ilitch. *Obras escolhidas*. Tomo 2. São Paulo: Alfa-omega, 1980.

LOWY, Michel. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Tradução: Anderson Gonçalves. São Paulo: Boitempo editorial, 2012.

MASCARO, Alysson. “Zizek e a política”, in: *Marx: a criação destruidora*. São Paulo: Boitempo, 2013.

Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas. Vários autores. São Paulo: Boitempo. 2012.

MARX, Karl. *Para a Crítica da Economia Política*. Tradução Edgard Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

_____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____ *A ideologia Alemã*. Trad. Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____ *A guerra civil na França*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____ *As lutas de classes na França de 1848 a 1850*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____ *Crítica ao programa de Gotha*. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.

_____ *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

_____ *Sobre a questão judaica*. Tradução Daniel Bensaid. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

OLIVEIRA, Cláudio. “Economia marxista e economia freudiana ou política e pulsão”. *Crítica Marxista*, São Paulo, v. 27, p. 47-63. 2008.

OLIVEIRA, Cláudio. “Freud, Marx e a Weltanschauungen”. In: *10X Freud*. Org. Ângela C. Bernardes. Rio de Janeiro: Azougue editorial, 2005.

ZIZEK, Slavoj. *O Ano em que sonhamos perigosamente*. Trad. Rogério Betonni. São Paulo: Boitempo. 2012

_____ *Bem-vindo ao deserto do real*. Trad. Paulo Cesar Castanheira. São Paulo: Boitempo. 2003.

_____ *Como ler Lacan*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____ *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo editorial, 2011.

_____ *Às portas da revolução*. Trad. dos textos do Lenin: Daniela Jinkings. Trad. dos textos do Zizek: Luiz Bernardo Pericás e Fabrício Rigout. São Paulo: Boitempo. 2005.

