



A dupla lógica de Marx: a luta das classes contra a lei do sistema¹

Pierre Dardot e Christian Laval

Tradução de Eleutério F. S. Prado

Que fazer de Marx? E por que se deveria fazer qualquer coisa? Depois de tudo, pode-se continuar *a não fazer nada*, a ignorá-lo, a suprimi-lo na imaginação histórica, a eliminá-lo no ensino e na pesquisa. Atualmente, os estudantes de economia e de filosofia podem não ler nada dele, jamais ouvir falar dele durante os seus estudos. E essa *rota de fuga* foi iniciada há trinta anos. Pode-se muito bem fazer dele um profeta da mundialização, sob o pretexto de que antecipou a constituição do mercado mundial, de modo a melhor neutralizar sua crítica do capitalismo, o que também não deixa de ser, sobretudo uma maneira de disfarçar o seu passamento, maneira esta na qual se destacam alguns apologistas do neoliberalismo.

Porém, pode-se também sentir a necessidade, menos de fazer algo com Marx do que de aprender alguma coisa com ele, mas não porque ele fornece a doutrina e a crença que nos faltam, não porque queremos obter as respostas contidas em seus livros, os quais já não lemos porque foram deixados na poeira do esquecimento, mas porque não podemos verdadeiramente enfrentar a questão posta por nossa situação atual, senão aclarando nossa relação com Marx, com as suas questões e com as suas respostas. Nesse sentido, é preciso (re)ler Marx, mas não para achar aí uma resposta para uma questão nossa, ou seja, uma resposta para uma questão que deveria estar aí, mesmo se verdadeiramente outros já procuraram em Marx alguma questão que ele havia respondido sem tê-la posto, resposta esta que deveríamos “atualizar” para fazê-la corresponder às transformações do capitalismo, é sim porque esta resposta, assim como a própria questão, não existe.

Então, trata-se de ler Marx para perceber o que em seu pensar escapa do pensamento, para fazer aparecer aí uma certa tensão geradora de análises e descobertas marcantes, mas também que lhe impõe, assim como propõem a seus leitores, certos rumos ilusórios. Por meio da palavra “tensão”, desejamos expressar não simplesmente a intensidade de um pensamento preso às exigências diversas que o animam, atravessam-no e lançam-no em diversas direções. Assim entendida, a tensão é constitutiva de todo pensamento digno desse nome. Eis que queremos usá-la num sentido muito particular, pois estamos diante de um pensamento que

¹ N.T. Tradução da *Introduction* do livro *Marx, prénom: Karl*. Paris: Gallimard, 2012.



quer superar certas disjunções lógicas fundamentalmente irreconciliáveis que o atravessam. E que o faz tentando produzir uma coerência imaginária, seja recobrando pura e simplesmente essa disjunção, seja opondo um de seus lados ao outro por considerá-lo como inessencial.

Nesse sentido, é bem estéril defender o lado utópico do pensamento de Marx, o qual alimenta a sua crítica ao mundo existente, opondo-o assim, por necessidade, ao lado pretensamente “científico” de sua obra. Isto seria persistir em não ler Marx como um pensador envolvido com o seu próprio pensar, em não ver os ângulos mortos de seu próprio pensamento, adesões profundas às “soluções” que os espíritos indignados e revoltados acreditaram ter ele trazido para os males da “era do ferro”. Como poderemos nos satisfazer, ainda, com as fórmulas mágicas de acentos líricos tiradas de Fourier ou dos seguidores de Saint-Simon, as quais encontramos em cada página de seus escritos, quando estes retratam a sociedade comunista de amanhã? Em outro sentido, como crer ainda numa lógica de evolução da história humana forjada em analogia com a evolução natural, isto é, numa base discursiva atualmente bem esboroadada?

Nosso problema não é saber qual é o verdadeiro Marx e qual é o verdadeiro marxismo, pois este era ainda o problema de Cornelius Castoriadis quando pretendeu distinguir “dois elementos do marxismo”: de um lado, o “elemento revolucionário”, que diz respeito à criatividade das massas e à contigência das ações humana; de outro, o positivismo, o cientismo, o ponto de vista do “sistema” que deslisa para o plano do progressivismo e da apologia da técnica, do trabalho e da produção². Seria ademais muito simples e bem pouco fecundo separar o Marx revolucionário do Marx evolucionista, tal como se quis outrora separar o jovem Marx humanista do Marx científico da maturidade. Seria sobretudo singularmente vão se recusar a ver a *parte de Marx no marxismo*. Não se pode, ademais, atribuir uma “coerência ética” a Marx que viesse fornecer um meio barato de salvá-lo das monstruosidades que foram perpetradas em seu nome, tal como Maximilien Rubel tentou em seu tempo.

Queremos mostrar aqui que *todos os textos* de Marx articulam duas perspectivas muito diferentes. A primeira é a da *lógica do capital como um sistema acabado*. Ela denota um esforço que se vê propriamente como científico e que consiste em apresentar o movimento pelo qual o capital se desenvolve “numa totalidade”, “subordinando assim todos os elementos da sociedade” ao “jogo

² Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975, p. 76 e subsequentes.



imane da produção capitalista” e, ao mesmo tempo, conduzindo o “sistema orgânico” do capitalismo a dar a luz, necessariamente, a um novo modo de produção³. A segunda perspectiva é a da *lógica estratégica de enfrentamento*, isto é, da guerra de classes. Esta consiste em revelar, por meio da análise de situações históricas determinadas, o caráter da atividade dos homens e dos grupos em luta uns com os outros, a qual produz sempre uma série de transformações nas próprias condições da luta e na subjetividade dos atores em enfrentamento. O comunismo é aquilo que serve de “cola” para manter juntas essas duas linhas de pensamento muito diferentes em sentido histórico: a lógica “objetiva” do capitalismo e a lógica “prática” da guerra civil entre as classes que converge para uma forma superior de organização social e econômica. Em outros termos, somente uma projeção imaginária do devir pode soldar a discordância dessas perspectivas.

Que sejamos bem compreendidos. Não se trata para nós de repor aqui, uma vez mais, um processo messiânico tal como aquele que se encontra em Marx. Certas críticas de Marx reduzem, com efeito, o seu pensamento a uma versão secularizada de velhos relatos messiânicos. O proletariado assumiria o lugar de um novo Messias, o comunismo se mostraria como o novo paraíso terrestre, a necessidade histórica substituiria a providência e o fim da história presentificaria o julgamento final. O caso “Marx” não faria mais do que verificar exemplarmente o “teorema da secularização”, tal como bem o nomeou Hans Blumenberg⁴. Segundo esse autor, a idéia moderna de progresso, a despeito de que se proclama como uma ruptura, não seria mais do que uma tradução profana da escatologia cristã.

Inegavelmente, há em Marx algumas afirmações que indicam certa “secularização do messianismo”. Em particular, a tese, enunciada em 1843 e jamais negada, que identifica o proletariado com uma classe que é, ao mesmo tempo, uma não-classe, porque é a dissolução em ato de todas as classes particulares, uma “classe universal” que, em razão de sua “pobreza absoluta”, é vítima não de uma injustiça particular, mas de uma “injustiça total”, de modo que se realiza assim “a perda total do homem”, o seu “completo esvaziamento”, e por isso lhe cabe, em consequência,

³ Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858*, tomo I, Éditions sociales, 1980, p. 219 e 220.

⁴ Hans Blumenberg, *La légitimité des temps modernes*, Gallimard, 1999.



obter a “reconquista total” do homem⁵. Ernst Bloch e Walter Benjamin alimentaram-se dessa ideia⁶.

Fica que a equivalência proletariado/messias é muito imperfeita, pois as categorias práticas do messianismo, a da espera e a da preparação para a “vinda”, não atuam aí⁷. O que está em questão, bem mais do que o messianismo, é a ideia segundo a qual, há no ser social um dado lugar em que a opressão chega ao máximo, ou seja, consiste na ideia de que existe uma localização ontológica do sujeito da emancipação humana. É também a ideia correlativa de que esse lugar mostra, por assim dizer, “em negativo” – por estar definido pela falta absoluta de propriedade – aquilo que será o comunismo enquanto resultado positivo da revolução social: a saber, um estado de coisas em que serão abolidos, assim como a propriedade privada, todos os limites que se opõem “a completa realização da interioridade humana” pelo próprio homem. Em consequência, o homem, “preso no movimento absoluto do devir”, produzirá a si mesmo como totalidade⁸. Dito de outro modo, se há algo de messianismo na representação marxiana do proletariado, a concepção marxiana da necessidade histórica é, em compensação, profundamente estrangeira ao messianismo. Ela diz respeito fundamentalmente à ciência – e não à religião.

Isto é sabido, Marx sempre se recusou a “esquentar as panelas do futuro”. Mais até do que Blanqui, ele tinha baixa estima por todos os produtores de utopias, “esse Licurgos que se acham capazes de minutar, artigo por artigo, as leis do futuro”⁹. Ele repete incansavelmente que “a classe operária não tem utopias prontas para serem introduzidas por decreto popular”, que “ela não vai realizar um ideal, mas irá somente liberar os elementos da nova sociedade, ora contidos nas entranhas da velha sociedade burguesa que desaba”¹⁰. Assim, ele opõe

⁵ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, Idéologie allemande, Manuscrits de 1857-1858*.

⁶ Para Walter Benjamin, é bem correto que “Marx tenha secularizado a representação da época messiânica na representação da sociedade sem classes”, *Sur le concept d'histoire*, Tese XVIIa (Conforme Michel Löwy, *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie*, 2001, PUF, p. 113).

⁷ Significativamente, para W. Benjamin, a *Revolução*, mais do que o proletariado, encarna o Messias.

⁸ *Manuscrits de 1857-1858*, tomo I, op. Cit., p. 425. Sobre essa ideia da autoprodução do indivíduo como totalidade, veja-se o capítulo XI desta obra: *Le communisme comme projection idéaliste*.

⁹ Auguste Blanqui, *Maintenant il faut des armes*, textos escolhidos e apresentados por Dominique Le Nuz, La fabrique éditions, 2006, p. 213.

¹⁰ Karl Marx, *La Guerre civile en France*, Éditions sociales, 1968, p. 68.



constantemente o movimento do presente à todas as “leis do futuro”, tais como aquelas de Morelly, de Cabet ou de Dézamy. É o que diz enfaticamente a célebre fórmula que identifica o comunismo com o movimento em curso de supressão do estado de coisas ora existente: “O comunismo não é para nós um *estado de coisa* a ser produzido, um *ideal* que deve reger a realidade efetiva. Denominamos comunismo o *movimento efetivo* que suprime o atual estado de coisas”¹¹. Esse movimento efetivo não será “efetivo” sem o movimento efetuado pela grande indústria que tende a concentrar massas cada vez maiores de operários num mesmo lugar de trabalho: “a grande indústria criou uma classe que tem os mesmos interesses em todas as nações, na qual a nacionalidade está já negada, uma classe que se encontra efetivamente livre de toda velharia (*wirklich die ganze alte Welt los ist*) e que, ao mesmo tempo, encontra-se na frente dele (*gegenüber*), de sorte que as diferenças de grau no desenvolvimento da grande indústria não impedem o movimento de classe do proletariado, “pois o proletariado engendrado (*erzeugten*) pela grande indústria põe-se na liderança desse movimento e trás consigo toda a massa”¹².

Toda questão é saber de que forma esse movimento é *já* aquele do comunismo, isto é, do movimento efetivo de supressão do capitalismo. De fato, Marx pensa ter encontrado um mecanismo objetivo de conversão do negativo (a privação absoluta) em algo positivo (a organização social superior): sob o aguilhão da concorrência, o processo de concentração do capital põe em ação meios de produção cada vez mais aperfeiçoados, os quais dão ao processo de trabalho uma “forma cooperativa” cada vez mais potente. Essa tendência à “socialização do trabalho” faz aparecer de seu bojo algo positivo, uma nova forma de organização social, a qual se funda no controle coletivo das forças produtivas. A necessidade histórica da auto-superação do capitalismo pode então ser pensada sob o modelo de uma “necessidade natural”¹³. O presente encontra-se já “grávido” do futuro, de sorte que esse último não faz mais do que realizar as virtualidades do presente.

Mas há outra linha de pensamento. Marx reconheceu sua dívida com os historiadores liberais lhes atribuindo “o mérito de haver descoberto a existência das

¹¹ Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, Éditions sociales, 1968, p. 64 (que aqui retraduzimos e sublinhamos). Tratar-se-á do sentido dessa fórmula no fim do capítulo II: *L'activité pratique des individus*.

¹² *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 90.

¹³ Conforme as célebres formulações da seção 7 do capítulo XXIV do Livro I de *O capital*: Tendência histórica da acumulação capitalista, as quais serão questionadas mais a frente.



classes na sociedade moderna”¹⁴. É importante levar a sério esse reconhecimento. A primeira frase do *Manifesto*, “a história de todas as sociedades até os nossos dias é a história das lutas de classe”, vem diretamente de Guizot¹⁵. O propósito desses historiadores é reinterpretar toda a história da França como a história de uma “guerra” entre duas classes, a nobreza e o Terceiro Estado. Marx herda a sua maneira a ideia da luta de classes como “guerra”. Em suas mais amplas análises históricas¹⁶ elabora uma concepção “estratégica” da luta de classes, para a qual o essencial não é a sociologia das classes, mas a natureza do conflito como *relação* entre elas¹⁷. Parece então que, as classes se constituem no enfrentamento que as opõem enquanto tais e não que elas pre-existam como posições previamente dadas nas relações de produção¹⁸. É preciso, então, partir sempre da relação de forças, isto é, considerando os atores como já sempre dentro dessas relações, assim como renunciando a conferir privilégio ontológico a uma classe que se situaria radicalmente “fora dela”. Não há nada além de homens que atuam em condições dadas e que, por meio de suas ações, procuram construir um futuro. Como diz a *Sagrada Família*: “a história não faz nada”, ela simplesmente não tem fins porque “ela não é mais do que a atividade dos homens perseguindo os seus fins”¹⁹.

Entretanto, no *Manifesto*, a ideia de que a grande indústria faz nascer o exército dos coveiros do capitalismo encontra-se no centro do pensamento de Marx. Sabemos o quanto esse elemento doutrinário alimentou a fé de numerosas gerações de militantes. Mas, se Marx jamais renunciou a essa ideia, ele não se contentou em saber, por sua experiência política, que a luta de classes, fundada que está nas relações de produção, não podia ser assimilada a um drama inteiramente escrito por antecipação. Mas se isto lhe incitou a pensar que há indeterminação na ação histórica, não parece tê-lo jamais dissuadido de deduzir a vinda necessária do comunismo da própria lógica do desenvolvimento histórico do capitalismo.

¹⁴ Carta à Weydemeyer de 5 de março de 1852.

¹⁵ Certas formulas de sua *Histoire générale de la civilisation en Europe* (1828) serão retomadas praticamente por Marx. Um outro historiador, Augustin Terry, será designado por Marx como “o pai da luta de classes na historiografia francesa”.

¹⁶ *Les luttes de classes en France, Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte. La Guerre civile en France.*

¹⁷ É o que Michel Foucault põe bem em evidência em *Dits et écrits II*, 1976-1988, Gallimard, 2001, p. 606.

¹⁸ Ao inverso, Marx critica os filósofos que haviam afirmado a “preexistência da classe” em relação aos indivíduos que a constituem (*L’idéologie allemande*, op. cit., p. 92).

¹⁹ Karl Marx, *œuvres, III, Philosophie*, Gallimard, Pléiade, 1982, p. 526.



Que isto não nos leve ao engano. Não está em questão aqui dizer que se pode repartir as obras de Marx em compartimentos, um deles em que prevalece a lógica “estratégica” e um outro em que domina, ao contrário, a “necessidade” do sistema e sua auto-superação. Qualquer dos textos de Marx, ao contrário, é uma tentativa de articulação dessas duas linhas de pensamento. A tensão entre elas atravessa assim todo *O capital*. No rescaldo da derrota de 1848, Marx quis construir um edifício científico inexpugnável que permitisse assentar de modo firme a ideia de que o capitalismo é uma fase transitória da história humana conducente ao comunismo. Porque *O capital* não é uma nova economia política mais exata, não é também, somente, uma crítica das ilusões produzidas pelo próprio funcionamento da economia. De modo melhor, é uma revolução no campo da economia política que visa estabelecer a lei da transformação histórica, a qual já está empurrando o capitalismo para além dele mesmo. Não se trata de uma lei que explicaria as irregularidades, os desequilíbrios, a marcha caótica do modo de produção capitalista, mas, isto sim, uma lei que já está conduzindo inelutavelmente o capitalismo rumo a sua própria destruição.

Esse é, claramente, o sentido explícito de numerosas passagens das obras ou das correspondências de Marx. Uma das mais bem conhecidas se encontra no fim do capítulo XXIV do Livro I de *O capital* (A assim chamada “acumulação primitiva”)²⁰. Trata-se da famosa passagem em que ele explica que, a produção capitalista, tal como destruiu a pequena propriedade individual dos produtores independentes, será ela mesma, por seu turno, destruída pelos mesmos mecanismos do desenvolvimento capitalista, um processo resumido pela fórmula “hegeliana” da “negação da negação”. Esse processo é apresentado como um processo necessário: “a produção capitalista engendra mediante a necessidade de um processo natural (*erzeugt mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses*) sua própria negação”²¹.

De que forma tal negação pode se comparar a um *processo natural cuja lei é possível conhecer perfeitamente*? Para Marx – note-se que ele encontra, ao fim desse capítulo, que é (como ainda se verá) um lugar muito particular de sua obra, o momento para apresentar uma condensação excepcional de sua demonstração –, essa tal lei comanda o conjunto do processo objetivo. De um lado, as leis imanentes da produção capitalista conduzem por si mesmas a uma expropriação da maior

²⁰ Para uma justificação dessa tradução, veja-se o capítulo 12 desta obra: *Le cercle de la marchandise et du capital*.

²¹ Karl Marx, *Le Capital*, Livro I, PUF, p. 856.



parte dos capitalistas: a centralização concentra o capital nas mãos de alguns magnatas cada vez mais raros. De outro, a produção socializa massas crescentes de trabalhadores; estes se engajam numa vasta cooperação produtiva, associam-se mais e mais no processo de trabalho em razão da aplicação sistemática da ciência na produção, estabelecem relações mais e mais numerosas e variadas com todos os povos do mundo.

De um lado, então, tem-se um grupo social de proprietários que se destroem a si mesmos, de outro, um grupo social de não-proprietários em plena expansão. Entre eles, uma relação necessária se estabelece: menos proprietários existem, já que eles se exterminam na guerra que travam uns aos outros, mas, na frente deles, forma-se um exército numeroso de trabalhadores organizados, descontentes e determinados a lutar: “com a diminuição constante do número dos magnatas do capital, os quais usurpam e monopolizam todas as vantagens desse processo de transformação, aumenta a extensão da miséria, da opressão, da servidão, da degeneração, da exploração, mas também a revolta de uma classe trabalhadora, em constante aumento, educada, unida e organizada pelo próprio mecanismo do processo de produção capitalista” (*durch den Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprozesses selbst geschulten, vereinten und organisierten Arbeiterklasse*)²². Pode-se reconhecer nessa “demonstração”, sob uma linguagem hegeliana, um processo “darwinista” de eliminação e de crescimento de certas espécies, o qual termina com frases definitivas: “O monopólio do capital torna-se um entrave para o modo de produção que floresceu com e sob sua dominação. A centralização dos meios de produção e a socialização do trabalho atingem um ponto em que se tornam incompatíveis com seu invólucro capitalista. Ele é arrebatado. Soa a hora final da propriedade privada capitalista. Os expropriadores serão expropriados” (*Sie wird gesprengt. Die Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt. Die Expropriateurs werden expropriert*)²³.

Essa necessidade da passagem ao comunismo está subjacente em todos os escritos de Marx. A revolução, que ainda aparece como contingente na história política, no teatro dos enfrentamentos efetivos, não cessa de se reinscrever num processo inelutável, naturalizado pela metáfora obsedante da gestação e do parto. E isto é o que encontra nos escritos de Marx, nos da juventude até os escritos de O

²² Ibid, p. 856.

²³ Ibid.



*capital*²⁴. Essa naturalização da dialética hegeliana, ademais, tornou-se um lugar comum do marxismo tradicional, segundo as fórmulas catequéticas incessantemente repetidas. No prefácio da primeira edição alemã de *O capital*, em 1867, Marx escreveu:

mesmo quando uma sociedade chegou ao ponto de descobrir a lei natural do seu desenvolvimento – e a finalidade última desta obra é descobrir a lei econômica do movimento da sociedade moderna – ela não pode saltar nem suprimir por decreto as suas fases naturais de desenvolvimento. Mas ela pode abreviar e minorar as dores do parto²⁵.

A *opus magnum* que visa expor todo o desdobramento da lógica do capital não integra “cientificamente” esse momento histórico particular que é a revolução senão por meio de uma metáfora. E esta apenas encontra a sua coerência própria quando se aceita considerar que, a revolução é a parteira de toda velha sociedade que traz a nova em seu bojo”. Compreende-se, então, porque a questão da “maturação” das condições da revolução, enquanto dependentes do grau de desenvolvimento do capitalismo, nunca tenha cessado de dividir os marxistas, tanto no plano teórico como no plano estratégico. A metáfora da “maturação”, a qual designa o processo natural que vai do capitalismo ao comunismo, assim como a recorrência de metáforas tiradas da obstetrícia (“parto”, “gestação”, “nascimento”, incontáveis ocorrências do verbo “engendrar” (*erzeugen*), etc.) são reveladores dessa naturalização da relação do presente com o futuro. E elas não poderiam deixar os militantes engajados na luta política, devido ao próprio fato de tal confusão de registros, a que conduz esse evolucionismo radical, senão no campo do indecível. Sendo uma guerra, seja de classes, seja diretamente ligada a processos econômicos, pode ela ser compreendida e conduzida como uma intervenção obstetrícia no curso de um desenvolvimento natural?

Foi necessária audácia exegética à Louis Althusser e à Étienne Balibar para ousar falar, em 1968, do “caráter *antievolucionista* (sublinhado no texto original) da teoria marxista da história da produção (e, por conseguinte, da sociedade)”. E eles acrescentaram mais à frente as seguintes palavras: “Marx nos disse que todos os modos de produção são *momentos históricos*, mas ele não nos disse que esses *momentos engendram uns aos outros*: o modo de definição desses conceitos

²⁴ Sobre esse ponto, consultar Pierre Dardot, Christian Laval e El Mouhoub, *Sauver Marx? Empire, multitude, travail immatériel*, La Découverte, 2007, p. 107 e sequência.

²⁵ *Le Capital*, Livro I, op. cit., p. 6.



fundamentais exclui, ao contrário, tal solução fácil”.²⁶ Todo leitor de Marx, pelo menos um pouco atento, sabe bem que é isso o que ele escreve da maneira mais explícita e sistemática. Convinha sem dúvida, durante aquele período dos anos 1960, salvar, a todo preço, Marx da interpretação historicista, a fim de o colocar em fase com o “estruturalismo”, então em voga. Sabe-se que Michel Foucault, que é uma referência importante na leitura althusseriana, coloca escrupulosamente Marx em seu próprio século²⁷.

As exegeses de Althusser e de Balibar devem ser lidas como uma defesa bem improvável de Marx contra as teses de Foucault em *A palavra e as coisas* (1966). Foi assim que eles escreveram contra Foucault, assim como a propósito da concepção de modo de produção interpretado como combinação de elementos: “nada é menos conforme à ideologia do século XIX, o século da história e da evolução, ao qual Marx também pertencia, se cremos na cronologia”²⁸. Em *Ler o Capital*, tratou-se de torná-lo um autor do fim do século XX, o que obteve um sucesso momentâneo. Por meio desse truque, a questão que havia agitado a história do marxismo não foi resolvida, mas suprimida, pura e simplesmente.

Foi sem dúvida Antônio Gramsci quem apresentou esse problema do modo mais explícito e mais provocativo, em seu artigo “*A revolução contra O capital*”, escrito depois da Revolução de Outubro²⁹. Criticando as “incrustações positivistas e naturalistas” no pensamento de Marx, Gramsci mostrou que, para dirigir a insurreição de 17 de outubro, os bolchevistas tiveram de transgredir aquilo que é o mais impensável no pensamento de Marx, a revolução num país atrasado. A revolução de Outubro, escreveu Gramsci, “é revolução contra *O capital* de Karl Marx. *O capital*, na Rússia, é mais um livro da burguesia do que do proletariado. A exposição crítica dizia que havia na Rússia uma necessidade fatal para que se formasse uma burguesia, para que se inaugurasse uma civilização do tipo ocidental, antes que o proletariado pudesse pensar em sua vingança, em suas reivindicações de classe, em sua revolução. Os fatos ultrapassaram a ideologia. Os fatos explodiram os esquemas críticos fixadores de como a história da Rússia haveria de se desenvolver, segundo os cânones do materialismo histórico. Os bolchevistas

²⁶ Louis Althusser e Étienne Balibar, *Lire Le Capital*, II, Maspero, 1971, p. 112-113.

²⁷ Pode-se lembrar aqui de uma famosa frase dessa obra: “O marxismo, no pensamento do século XIX, é como um peixe dentro da água, isto é, em qualquer outro lugar, ele pára de respirar.

²⁸ *Ibid*, p. 112.

²⁹ Antonio Gramsci, *Avanti!*, edição milanesa, 24 de novembro de 1917; *Il Grido del Popolo*, 5 de janeiro de 1918, reproduzido em *Textes*, Éditions sociales, 1983.



renegaram Karl Marx ao afirmarem, apoiando-se no testemunho das ações praticadas, das conquistas realizadas, que os cânones do materialismo histórico não eram tão inflexíveis como se podia pensar, como se havia de fato pensado." Tal renegação, porém, não é uma traição a Marx; ao contrário, ela mostra uma fidelidade à outra dimensão do pensamento de Marx, ao seu lado "vivo": "ela revive o pensamento marxista, aquele que não morre jamais". Naquilo que tem de vivo, este "pensamento marxista", reinterpretado segundo uma fórmula teológica-política, é aquele da "vontade de revolução", de modo que "as afirmações indiscutíveis e dogmáticas" do evolucionismo marxista são a sua petrificação mortal. Vê-se que Gramsci desdobra de certo modo a herança marxista: de um lado, têm-se os cânones do materialismo histórico dos quais decorre uma evolução "normal", de outro, têm-se a necessidade da ação numa situação histórica concreta e "anormal", impossível de prever. Marx não podia ter previsto o imprevisível, seja a guerra mundial, seja a situação em que se encontrava a Rússia.

Certo, Marx não busca "predizer", mas apenas "deduzir" as condições revolucionárias a partir do estado do desenvolvimento da produção. Entretanto, a experiência mostrou que a revolução pode ser desencadeada onde as condições econômicas não se encontram ainda reunidas. Foi com essa questão que os marxistas russos se confrontaram depois de 1905. Numerosos foram aqueles que, como Trotski, expressaram-se duramente contra os esquemas evolucionistas dos "anexos" da teoria de Marx. Estes não permitiam preparar a revolução, sem atender ao completo preenchimento das condições de instauração do socialismo ou substituir os combates políticos aparentemente "periféricos" no centro do confronto mundial entre as classes. No que se refere aos diferentes terceiro-mundismos, guevarismos ou maoismos, a partir dos anos 1960 e justamente nos anos 1980, eles procuraram se integrar à doutrina que passa longe do evolucionismo do marxismo tradicional, das "lutas secundárias", das "evasões" e dos "desvios".

Em outros termos, coube a diversas gerações de revolucionários combater o marxismo ortodoxo e vulgar, seja aquele da Segunda Internacional seja aquele do estalinismo, os quais haviam simplesmente deixado para trás a perspectiva revolucionária em nome de perdas e lucros, ao ponto, como disse G. Lukács, de considerar "a luta como revolta irracional de gente pouco séria contra o capitalismo invencível apesar de tudo"³⁰. Ora, isto não provém do ar. No que tange ao marxismo vulgar, Lukács tem em mira o esmagamento da revolução espartaquista pela social-democracia alemã: "os combatentes nas barricadas lhes pareciam

³⁰ G. Lukács, *La pensée de Lénine*, Denoël Gonthier, 1971, p. 11.



extraviados; a revolução atropelava como uma “falta”; os “marxistas” vulgares trataram os construtores do socialismo na revolução vitoriosa como criminosos, porque a seus olhos a vitória não podia ser mais do que efêmera”³¹. O problema da revolução inelutável ao fim do desenvolvimento capitalista não é, entretanto, exatamente o mesmo que aquele da luta de classes em *O capital*.

Deveríamos então pensar que toda a “crítica da economia política” se resume à lei do desenvolvimento contraditório do capitalismo, de tal sorte que a ação do proletariado não tem senão um papel secundário na história? Tal luta de classes aparece aí como um elemento curiosamente estranho ao desenvolvimento da lei do valor e ao desenvolvimento da produção capitalista? Sobre todos esses pontos, sabe-se, surgiram problemas e comentários provenientes de interpretações divergentes. Uma coisa é certa, eis que é suficiente abrir *O capital* para apreendê-la: a luta de classes está aí presente, sobretudo pelo fato de que aí a relação entre o capital e o trabalho se mostra como uma relação antagônica. O reino do capital e a luta de classes são inseparáveis, ainda que não se diga aí, em compensação, que essa luta será ganha pelo proletariado.

Questionar Marx para apreendê-lo de um modo criativo não é o mesmo que selecionar aquele Marx que nos agrada. É tentar compreender a dificuldade que ele próprio teve ao trabalhar com diversas linhas de pensamento, segundo linguagem diversas, sabendo que todas trazem e nos ensinam algo sem contudo se juntarem. Faremos aqui uma dupla hipótese: cada uma das perspectivas, desde que sejam perseguidas até o fim e com ciência de suas consequências, aporta, sob diferentes perspectivas, conhecimento novos; segue-se que essa disparidade de lógicas, de linguagens, de “espíritos” e de “espectros” pode ser reduzida, por mais surpreendente que possa parecer, aquilo que denominamos de um ethos intelectual muito singular. Pois, ele tem como objeto a atividade prática dos homens, assim como o desenvolvimento do capital; eis que um tal modo de pensar permite pôr em evidência o jogo da ação revolucionária na história, esforçando-se, no entretanto, por apreender ainda as leis do movimento da sociedade, assim como o movimento implacável do grande autômato. Este absorve e submete toda a sociedade, “quebra todas as resistências”, mas Marx tem de apresentar esse movimento ainda como procedente da atividade prática dos homens.

Em outros termos, este esquema fundamental, unidade simbólica e teórica do pensamento de Marx, encontra-se na origem da bifurcação das duas lógicas de que falamos antes, a lógica do sistema e a lógica do enfrentamento. Mas, ao invés

³¹ G. Lukács, *ibid*, p. 11.



de garantir coerência e harmonia à doutrina, este modo de pensar – que, **como veremos mais adiante**, é tributário da filosofia alemã e, em particular, de Hegel – tem a tendência a se desmembrar, dependendo se Marx quer compreender a história da luta de classes e das revoluções ou se ele busca analisar o desenvolvimento do capitalismo como uma totalidade orgânica. Trata-se então de ver como essas duas perspectivas – ambas, ademais, formidavelmente fecundas – são unidas. Sob os nossos olhos, o “comunismo”, sobre o qual Marx tinha bem pouco a dizer de modo original e mesmo bem pouco em geral, é a fórmula que permite a resolução imaginária dessa tensão. A função do “comunismo”, identificado por sua vez como momento longínquo da história, história esta que uma ciência da sociedade pode conhecer as leis de desenvolvimento (“o movimento efetivo que suprime o atual estado de coisas”), assim como a sociedade do amanhã (o comunismo como “estado existente” – *Das Bestehende*³²), consiste em manter juntos tais elementos díspares de sua obra. Em outros termos, o “comunismo” funciona um pouco como um “termo médio” imaginário que mascara a divisão interna e o princípio dessa divisão, justamente porque permite juntar e unificar a luta dos proletários e a marcha implacável do capitalismo.

Compreende-se agora que a herança muito particular do marxismo, estabelecido e incorporado nos aparelhos políticos, sindicais e estatais, deve ser colocada radicalmente em questão para que ainda tenhamos qualquer chance de pensar nova e renovadamente uma saída do capitalismo. Não se trata, uma vez mais, de excluir uma ou outra dessas perspectivas ou de escolher o bom Marx e rejeitar o mau. É mais adequado, apontando para as dificuldades encontradas por Marx, as quais provêm mesmo de seu modo singular de pensar, visar de maneira nova a articulação da lógica expansiva do capital e as potencialidades emancipatórias inscritas nos conflitos de classe, potencialidades estas que podem fornecer ainda à humanidade uma esperança de sair do capitalismo. Recusar a feição dogmática do marxismo é reafirmar a herança de Marx “transformando também radicalmente aquilo que” – nas palavras de Derrida – “é necessário fazer”³³.

³² É o termo empregado em *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 97 (que traduzimos por “estado existente” e não por “estado de coisas”, pois nesse segundo caso ter-se-ia *Zustand*).

³³ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, 1993, p. 94. Tem-se sob a pena de E. Balibar, no prefácio para a reedição de 1996 de *Pour Marx* de Althusser (La Découverte, 2005), uma observação que tem o mesmo sentido; eis que há aí um “apelo para ler, estudar, discutir e transformar Marx para além do marxismo, depois do fim do marxismo” (p. 1).



Para os autores deste livro, essa transformação exige especialmente um trabalho sobre si mesmos, pois que eles se sabem herdeiros não somente de Marx, mas do próprio marxismo. Pode-se objetar que somos herdeiros, queiramos ou não. Mas há uma diferença entre herdar de Marx e *ser* um seu herdeiro. Pode-se muito bem ser um herdeiro e se recusar a herdar, virando as costas à herança ou mesmo a dilapidando. Porque o ato de herdar não é questão de receber, mas de vontade, trata-se de uma *tarefa*, aquela que consiste em se relacionar consciente e ativamente à herança e, assim, questionar sempre uma obra ainda a descobrir, uma obra em devir. Como disse ainda Derrida, “o ser que somos, quer saibamos ou não, é sempre herança”, mas a herança enquanto tal “não é jamais uma coisa dada, mas se trata sempre de uma tarefa”³⁴.

³⁴ Ibid.