

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO/
UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS
DEPARTAMENTO DE SERVIÇO SOCIAL**

**A “VIA DEMOCRÁTICA PARA O SOCIALISMO” NA
OBRA DE CARLOS NELSON COUTINHO**

ADRIANO NASCIMENTO SILVA

ADRIANO NASCIMENTO SILVA

A “via democrática para o socialismo”
na obra de Carlos Nelson Coutinho

CCSA-UFPE/CCSA-UFAL
2003

Universidade Federal de Pernambuco
Universidade Federal de Alagoas
Centro de Ciências Sociais Aplicadas
Departamento de Serviço Social

A “via democrática para o socialismo”
na obra de Carlos Nelson Coutinho

Adriano Nascimento Silva

CCSA-UFPE/CCSA-UFAL
Março/2003

Adriano Nascimento Silva

A “via democrática para o socialismo”
na obra de Carlos Nelson Coutinho

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social do Departamento de Serviço Social da Universidade Federal de Pernambuco em convênio com o Departamento de Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial de obtenção ao título de Mestre em Serviço Social, sob a orientação do Prof. Dr. Sérgio Afrânio Lessa Filho e sob a co-orientação do Prof. Dr. Ivo Tonet.

Recife/Maceió
2003

A “via democrática para o socialismo” na obra de Carlos Nelson Coutinho

Adriano Nascimento Silva

Dissertação de Mestrado submetida à comissão julgadora nomeada pelo Programa de Pós-Graduação do Departamento de Serviço Social da Universidade Federal de Pernambuco em convênio com a Universidade Federal de Alagoas, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre.

Aprovada por:

Orientador: Dr. Sérgio Afrânio Lessa Filho

Co-orientador: Dr. Ivo Tonet

Examinador(a): Dra. M^a. Alexandra M. Mustafá

Examinador(a): Dra. Maria de Fátima G. Lucena

Recife/Maceió
2003

SILVA, ADRIANO NASCIMENTO

A “via democrática para o socialismo” na obra de
Carlos Nelson Coutinho

Adriano Nascimento Silva. Recife/Maceió:
UFPE/UFAL, 2003.

169 p.

Dissertação – Universidade Federal de
Pernambuco/Universidade Federal de Alagoas/
CCSA.

1. Socialismo-democrático 2. Revolução

3. “Via democrática” 4. Marxismo

(Mestrado-UFPE/UFAL). I. Título

Para Guga e José Ivo, com quem eu
tenho vivido muitos momentos felizes

AGRADECIMENTOS

À integridade intelectual e pessoal e ao rigor teórico do meu co-orientador Ivo Tonet.

Aos colegas do Mestrado em Serviço Social do Convênio Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)/Universidade Federal de Alagoas (UFAL), pelos meses de convivência intelectual profícua.

Aos professores do Programa de Pós-graduação do referido convênio (Dra. Erinalva Medeiros, Dra. Alexandra Mustapha, Dra. Ana Cristina Brito Arcoverde, Dra. Anita Aline, Dr. Edmilson Veras e Dr. Sérgio Lessa), que, sem nenhuma exceção entre estes nomes, permitiram e respeitaram a liberdade na divergência e influenciaram positivamente na minha formação.

À Virginia Borges do Amaral, Coordenadora do Programa de Pós-graduação, em Alagoas, à Quitéria, secretária do Programa, em Maceió, e à Jacilene, em Recife, que sempre atenderam com simpatia aos meus muitos apelos (muitos mesmos...).

Aos meus colegas (professores e funcionários) da Faculdade de Alagoas (FAL), em especial ao Felipe Cavalcante, Arim Soares do Bem, Cláudio Canuto e Marinês Coral, grandes amigos e incentivadores.

À Professora Rilene Arruda, Coordenadora Acadêmica da FAL e ao seu esposo Jofre Arruda (*in memorian*), pelo carinho e apoio inestimável que sempre me reservaram.

Aos meus alunos da disciplina Estado e Sociedade Civil, do Curso de Direito da FAL, com os quais mantive sempre interessantes debates e recebi importantes contribuições sobre o tema abordado na minha dissertação.

As minhas filhas, Sacha e Nicole, com todo amor, pela ausência que esta dissertação sempre acarretou.

À Simoni e ao Zilas, meus grandes amigos marxistas, pela integridade, pelo apoio incontinenti, pela companhia, pelas discussões, por terem sido tudo que se espera de grandes camaradas.

À CAPES e à FAPEAL, em diferentes momentos, pelos meses de bolsa concedido e pela oportunidade de desenvolver a minha pesquisa.

RESUMO

O objetivo de nossa investigação que resultou na presente dissertação de mestrado é dialogar com as concepções de “via democrática para o socialismo” e “socialismo democrático”, sobretudo a forma em que se expressam na obra de um dos seus mais importantes teóricos, o cientista político brasileiro Carlos Nelson Coutinho.

Em nossa análise, partimos do pressuposto de que a realidade tem um caráter de totalidade e de que esta totalidade é fundada no ato do trabalho. Totalidade que é, também, sempre o resultado de um processo histórico-social e, simultaneamente, da determinação reflexiva entre subjetividade e objetividade. Daí porque, ao nosso ver, a compreensão de qualquer momento do processo social impõe a busca de sua gênese histórico-ontológica e a sua articulação com a totalidade social em curso. A partir desse pressuposto procuramos fazer emergir a natureza, o sentido e as conseqüências da questão da transição democrática e do “socialismo democrático”.

Para atender a necessidade de exposição do deslocamento representado pela idéia de “socialismo democrático”, iniciamos, então, por perquirir a noção marxiana de socialismo. Para esta perquirição não foi suficiente a análise da obras que Marx trata expressamente do tema, pelo que ampliamos, no primeiro capítulo, nossa investigação para os textos em que está demarcado o fio condutor de seu pensamento. Buscamos, em seguida, no segundo capítulo, verificar as determinações decisivas da recepção do pensamento de Marx. Como se sabe, a versão dominante do marxismo foi aquela que teve nos integrantes da II Internacional os seus principais formuladores. Isto nos permitiu compreender as bases teóricas e os desdobramentos práticos do conceito social-democrata de socialismo. Por fim, nossa investigação, no último capítulo, atingiu àquilo que consideramos o núcleo fundamental deste trabalho. Vale dizer, a caracterização, a partir da obra política de Carlos Nelson Coutinho, do que se chama de “via democrática” para o socialismo, procurando demarcar como essa alternativa expressa um giro da centralidade do trabalho, própria da impositação filosófica marxiana, para a centralidade da política.

Palavras-chaves: Socialismo-democrático, Emancipação política e Emancipação humana.

ABSTRACT

The objective of our investigation which resulted in this master's dissertation is to talk with the conceptions of "the democratic way to socialism" and "democratic socialism", specially how they are expressed in the work of one of the most important theoretical authors, the brazilian politic scientist Carlos Nelson Coutinho.

In our analysis, we began from the presumption that the reality has a totality character and this totality is based on the act of labor. This totality is also the result of a social-historical process and, at the same time, the reflection between subjectivity and objectivity. This is why, in our point of view, the comprehension of every moment in the social process imposes a search for its historical-ontology genesis and its articulation with the social totality in course. From that presumption, we try to make it emerge the origin, the sense and the consequences of the democratic transition issue and the "democratic socialism". To attend the need of displacement exposition represented by the "democratic-socialism" idea, we started searching Marx's notion of socialism. For this search the analysis of Marx's work that deals with the theme was not enough and this is why we enlarged in the first chapter our investigation for the texts where his thinking is underlined. In the second chapter we tried to verify the conclusive determination of Marx's thinking reception. As it is well known, Marx's dominant version which was the one formulated by the participants of the II International, allowed us to understand the theoretical basis and the practical consequences of the democratic social concept of socialism. In the end, our investigation in the last chapter reached what we consider the fundamental center of this work: The characterization of the so called "democratic way" to socialism from the political work of Carlos Nelson Coutinho, trying to underline with this express alternative a centrality spin of labor, characteristic of Marx's philosophical imposition to political centrality.

Key-words: Democratic-Socialism, Political emancipation and Human emancipation..

SUMÁRIO

Introdução	p. 12
1. Sobre a relação entre socialismo e liberdade	p. 13
2. Procedimento metodológico	p. 15
3. O problema	p. 18
Cap.1. A natureza do pensamento de Marx e as implicações em sua concepção de socialismo	p. 22
1.1. Pressupostos iniciais	p. 23
1.2. Marx e a perspectiva da totalidade	p. 27
1.2.1. O deslocamento da centralidade da objetividade para a centralidade da subjetividade	p. 28
1.2.2. A superação dialética das perspectivas unilaterais Da objetividade e da subjetividade	p. 36
1.2.3. A totalidade social como complexo de complexos	p. 54
1.3. Marx e o complexo da política	p. 58
1.4. Emancipação política e emancipação humana	p. 68
Cap.2. O caminho social-democrata para o socialismo	p. 74
2.1. Notas preliminares	p. 77
2.2. O reformismo social-democrata	p. 81
2.2.1. Revisionismo e reformismo em Berstein e Kautsky	p. 85
2.2.2. Estado, democracia e socialismo, segundo o reformismo social-democrata	p. 91
2.3. As contradições do austro-marxismo	p. 100
2.4. Notas sobre as conseqüências do caminho social-democrata para a construção do socialismo	p. 106
Cap.3. A “via democrática para o socialismo” em Carlos Nelson Coutinho	p. 113
3.1. Contexto histórico	p. 114
3.2. A centralidade da política e o novo conceito de Estado	p. 128
3.2.1. Centralidade da política	p. 128
3.2.2. Estado “ampliado” e o “reformismo revolucionário”	p. 130
3.3. A democracia e a cidadania como valores historicamente universais	p. 142
Conclusão	p. 158
Referências bibliográficas	p. 163

INTRODUÇÃO

1. Sobre a relação entre socialismo e democracia

No debate contemporâneo, ampliam-se recorrentemente as discussões políticas acerca das formas de governo, se parlamentar ou presidencial; sobre o sistema de representação política, se pluralista ou bipartidarista; sobre a maneira de exercer o poder, se em uma democracia direta, semi-direta ou representativa; além de diversos embates sobre as formas úteis de se ampliar o gradiente de cidadania. Contudo, por mais acaloradas que sejam as maneiras nas quais se expressam os conflitos políticos, quase não se questiona mais a estrutura fundamental da sociedade, sua base determinante e determinativa. Portanto, da maneira que se coloca o debate hoje, um termo, ou melhor, um conceito torna-se cada vez mais remoto e até mesmo vilipendiado. Trata-se do socialismo. O extravio desse conceito tem motivações profundas.

Na concepção dominante, socialismo implica uma forma de exercer o poder marcada profundamente pela imposição de um igualitarismo artificial que prejudicaria sobremaneira o exercício das liberdades. A partir dessa idéia, identifica-se socialismo a totalitarismo, a centralização política, a planificação da economia, a massificação da sociedade, a anulação da personalidade humana etc. Esse discurso é assumido e propagado pelo senso comum, sem que se defina o que se entende efetivamente por liberdade. Porém, traduz, em linhas gerais, um sentido subjacente de liberdade como sinônimo de livre iniciativa, ou liberdade como respeito às regras do jogo democrático-parlamentar. Em consequência, a posição que se manifesta com essa idéia é que haveria uma antítese entre socialismo e liberdade, colocando estes termos como antípodas. Ou ainda, vinculando socialismo a exercício autocrático de poder, enquanto democracia é elevada ao *status* de máximo exercício de liberdade. Dito de outra maneira, democracia passa a ser sinônimo de liberdade *tout court*.

É preciso afirmar, liminarmente, que a concepção que se tem de socialismo, para aqueles que vêem socialismo como antitético à liberdade, circunscreve o socialismo à experiência política vivenciada no leste europeu. Submetem inextricavelmente o conceito de socialismo ao regime construído após a Revolução Bolchevique de 1917. O termo mais utilizado para classificar as sociedades pós-capitalistas, como veremos no curso dessa dissertação, é, doravante, “socialismo real”, o qual seria sinônimo de “socialismo autoritário”.

A assim chamada esquerda moderna, para não abandonar a proposta de construção da sociedade socialista, enfatiza sempre que o erro do modelo soviético, em amplo grau e medida, era devido à não instauração, junto com a abolição do regime da propriedade privada, de mecanismos democráticos. Na Europa, autores representativos desta idéia, como Palmiro Togliatti, Umberto Cerroni, Cornelius Castoriadis, Claude Lefort, Pietro Ingrao e no Brasil, teóricos como Marilena Chauí, Francisco Weffort e Carlos Nelson Coutinho, *mutatis mutandis*, têm canalizado esforços teóricos para evidenciar que o socialismo sucumbiu naqueles países por ter se tornado cada vez menos democrático e mais autocrático, ao contrário do que se esperava de uma prática libertária, como a do proletariado. Deste modo, a esquerda moderna, sempre que adota a expressão socialismo, demarca que se trata de um “socialismo democrático” em oposição às formas de “socialismo autoritário” objetivadas pelo mundo.

O objetivo de tal esquerda é, portanto, evidenciar, de um lado, a diferença, a distância e a oposição de suas propostas em relação ao “modelo soviético” e, de outro, a sua profunda adesão aos valores democráticos. Há, desse modo, uma efetiva conversão da esquerda à democracia. Contudo, ao contrário do que possa parecer, esse processo não foi em nada simples. Implicou, também, uma profunda reformulação de conceitos fundamentais da tradição marxista, tais como Estado, Revolução, Sociedade Civil, Democracia, entre outros que veremos no curso do nosso trabalho.

Reformulações teóricas e mudanças práticas foram, simultaneamente, influenciando na configuração da chamada “via democrática para o socialismo”. Esta alternativa se encontra, hoje, hegemonizada no interior da esquerda, tanto mundial como nacional. Não obstante, a nossa intenção nessa dissertação é, em primeiro lugar, compreender a natureza e o sentido dessa alternativa e, em segundo lugar, pôr em dúvida a pertinência de se entender o “socialismo democrático” como a expressão efetiva do socialismo. Ao procurar dialogar com a tese da “via democrática para o socialismo”, na obra de um dos seus mais profundos e sólidos pensadores, o cientista político brasileiro Carlos Nelson Coutinho, temos como propósito oferecer uma contribuição para esse debate.

Porém, antes de adentrarmos *in media res*, é necessário apresentar rapidamente o percurso metodológico que nos conduziu nesse trabalho.

2. Procedimento metodológico

Vale dizer, antes de tudo, que para alcançarmos os objetivos investigatórios propostos, lançamos mão em nossa pesquisa de mestrado do método dialético, no sentido de apreensão da dinâmica do real pela busca da totalidade. Esta totalidade, como sobejamente sabido não é, em Marx, o somatório de partes arbitrária e epistemologicamente recortadas. A totalidade é sempre o resultado de um processo histórico-social. Neste sentido, para Marx, o método é uma relação entre subjetividade e objetividade que se constitui historicamente. Assim, o método é a capacidade da razão apreender o modo de ser e se reproduzir da sociedade, nomeadamente do ser que lhe é próprio: o ser social (*gesellschaftlichen Sein*).

A representação teórica é o momento pelo qual se dá a reprodução do mundo real sob a forma de "concreto pensado". Nesse sentido, para a crítica dialética,

a totalidade concreta enquanto totalidade de pensamento, enquanto concreto do pensamento, é de fato um produto do pensamento, da atividade de conceber, ele não é pois de forma alguma o produto do conceito que engendra a si próprio, que pensa exterior e superiormente à observação imediata e à representação. O todo na forma em que aparece no espírito como um todo de pensamento, é um produto do cérebro pensante que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível, de um modo que difere da apropriação do mundo pela arte, pela religião (MARX, 1973, p. 286)

Nesse sentido, o método impõe-se como caminho para se reproduzir idealmente a concretude do real, "como rica totalidade de muitas determinações e relações (*als bei einer reichen Totalität von vielen Bestimmungen und Beziehungen*)" (MARX, 1973, p. 285). Assim a compreensão de qualquer momento do processo social requer que este momento seja articulado com a totalidade social, a qual, em Marx, tem como solo matrizador o momento econômico.

Para afastar qualquer interpretação descabida é importante demarcar ainda que o objeto é reproduzido pela consciência como objeto do conhecimento, sem que por isso altere sua autonomia. A sua essência não se altera com a captura cognitiva. Para Marx, o objeto real conserva sua independência fora do espírito, pelo tempo em que o espírito permanecer em uma atitude especulativa, puramente teórica. Do mesmo modo, na abordagem teórica, é necessário que o objeto – a sociedade – esteja constantemente presente para a subjetividade como fundamento primeiro. O método procura, assim, apreender idealmente a processualidade histórica, o desenvolvimento imanente do processo objetivo.

Portanto, a busca da totalidade do real em sua integração com os fenômenos que serão examinados e a idéia de que o mundo objetivo desenvolve-se dinamicamente, em sua globalidade, são pilares que estruturam o nosso procedimento metodológico.

Com base, pois, no materialismo dialético, sintetizamos alguns princípios fundamentais que balizam nossa investigação: a) necessidade de partir do real e não da subjetividade para se produzir conhecimento; b) procurar ter como pressupostos sempre as

leis e tendências que regem o evoluir dos fenômenos na história; c) examinar as relações e conexões existentes entre o fenômeno estudado e a totalidade que permite sua concretização, entre outros.

Desta forma, o método para desvendamento do objeto que nos propomos estudar consiste na estruturação de um determinado procedimento científico, na análise de uma dada manifestação ideológica. Este método é esboçado por Lukács (1959), em *El Asalto a la Razón*, ao afirmar que a análise de um fenômeno ideológico implica necessariamente determinar sua *gênese* e sua *função social*. Porém, para Lukács, estes dois momentos não são suficientes. É necessário acrescentar a estes dois momentos *a crítica imanente*, fator indispensável na exposição e no desnudamento das contradições de tendências ideológicas.

Cabe agora, mesmo que em linhas gerais, demonstrar o significado de cada um desses momentos que compõem a proposta analítica que adotamos.

Antes de tudo, há que deslindar que por análise imanente

não se compreende o estudo que confere ao produto ideológico explícito, origem e desenvolvimento imanente ao próprio campo das ideologias. O que vale dizer que as ideologias, como todas as manifestações superestruturais, não possuem uma história autônoma, mas esta sua condição de dependência genética das forças motrizes de ordem primária não implica que elas não se constituam em entidades específicas, com características próprias em cada caso, que cabe descrever numa investigação concreta que respeite a trama interna de suas articulações, de modo que fique revelado objetivamente seu perfil de conteúdos e a forma pela qual eles se estruturam e afirmam (CHASIN, 1978, p. 77).

Porém, não basta, conforme acrescenta Lukács, “estigmatizar certamente [...] uma determinada tendência”. A análise científica não pode estacionar neste momento, deve lançar-se ao conhecimento intrínseco do objeto de estudo procurando demonstrar sua falsidade, articulando a análise imanente dos textos com a investigação da gênese histórica das suas categorias e a função social que desempenham.

Ao segundo momento, o estudo genético, dois pontos são fundamentais. De um lado, a demonstração dos passos que no campo do pensamento aplainam o terreno para a conformação de uma determinada ideologia; e, de outro lado, a questão da gênese remete para a apreensão da base que permite o surgimento de uma determinada superestrutura concreta, dado que “Sem descobrir os fundamentos reais da situação histórico-social não há análise científica possível” (LUKÁCS *apud* CHASIN, 1978, p. 78).

Visceralmente ligada à questão da análise genética encontra-se a análise da função social que, em um determinado contexto, joga uma específica manifestação ideológica, “visto que não havendo ideologias ‘inocentes’, na opção entre ‘o novo e o velho não decidem, em primeiro plano, as considerações filosóficas ou mentais, mas a situação de classe e a vinculação a uma classe’” (Idem, *ibidem*).

Adotamos, assim, como pressupostos metodológicos, essas três necessidades:

1) buscar determinar o contexto histórico que permite a entificação do conceito de “socialismo democrático”, tendo todavia que fazer referência ao solo histórico que possibilita a gênese desta categoria; 2) demonstrar suas apreensões teórico-ideológicas e o papel que desempenha no desenvolvimento teórico, mediante a análise imanente deste conceito; 3) e, expor a função social que este conceito desempenha na processualidade social e nas escolhas/respostas dos indivíduos em um dada margem histórica-social, ou seja, procurar demonstrar a que tipo de luta social este conceito conduz.

3. O problema

Qual é, em síntese, o problema? Partimos do pressuposto de que a proposta marxiana era uma proposta radicalmente revolucionária, que tinha o objetivo de destruir

revolucionariamente a exploração do capital e de superá-la a partir da construção positiva de uma nova ordem societária, centrada na lógica do trabalho associado.

A forma como esse ideário foi recebido e compreendido pela “tradição marxista” pós-Marx é um momento importante da investigação que realizamos.

Em oposição à idéia revolucionária de Marx, no último quartel do século XIX e princípio do século passado, devido a um determinado contexto histórico-cultural, foi se desenvolvendo a tese de que o socialismo viria como resultado das conquistas democráticas da massa operária, que mediante suas reivindicações “edulcoraria” a exploração capitalista, de modo que a transição para uma forma de sociabilidade mais justa e igualitária seria consequência de um processo gradativo e contínuo de ganhos econômicos, políticos e civis. Os partidos que defendiam esta tese, para demarcar as diferenças em relação aos comunistas que advogavam a tomada violenta do poder político, passam a se intitular social-democratas.

Em um momento, entre o sucesso exordial e as vicissitudes que se seguiram à Revolução de Outubro, a oposição entre os partidos comunistas e os socialistas se amplia cada vez mais. Em outro momento, a evidência de que a revolução soviética, apesar dos avanços econômicos, não havia efetivado uma ordem social livre, mas sim um regime autoritário, faz reacender as críticas dos partidos socialistas aos partidos comunistas que elegiam o país dos soviets como modelo.

A partir daí, a idéia de que o socialismo genuíno deve ser democrático em oposição ao modelo de autocracia soviética ganha força. Em seguida, a idéia de que a via para o socialismo deve ser pavimentada democraticamente expande-se teórica e praticamente. Os principais arautos destas teses são os teóricos ligados aos partidos comunistas da Itália e da França. Os primeiros articulando teórica e praticamente, através de suas leituras de Gramsci, aquilo que deveria ser a “via democrática para o socialismo”, enquanto os segundos, realizando a crítica do marxismo, sobretudo de suas concepções filosóficas e políticas.

O que é sintomático nessas alternativas é o fato de que o ponto de partida para a construção da alternativa democrática

foi a concepção da incompletude e das profundas insuficiências da revolução soviética (e de outras que, depois, tentaram seguir-lhe os passos). Sua deficiência fundamental estaria na falta – motivada por equívocos e dificuldades práticas – de socialização do poder político. Teria havido uma subestimação da problemática da democracia, já que, apesar de todos os percalços, quanto à economia, a socialização estaria se efetivando. Tratar-se-ia, então, de resgatar a dimensão democrática, deixada em segundo plano pelo marxismo, evidenciando-a como uma dimensão essencial da existência humana. O socialismo implicaria a socialização da economia e do poder político. Deste modo, a “conversão” da esquerda à democracia não teria um caráter oportunista, mas significaria a crítica de erros passados e a descoberta de fundamentos sólidos para orientar a construção de uma nova forma de sociabilidade (TONET, 2003, p. 2).

A crítica feita à teoria de Marx e as reformulações teórico-práticas que se seguem têm como ponto de partida e como fio condutor que urde suas teses essa concepção a respeito da incompletude da transição soviética.

Em tempo e sinteticamente, vale dizer que, para perquirir a justeza de suas críticas a Marx e a pertinência do conceito de “socialismo democrático”, iniciaremos, no primeiro capítulo, com a análise da noção marxiana de socialismo, porém sem nos restringirmos aos textos em que ele trata expressamente do tema, mas lançando mão daqueles em que ele explicita o fio condutor de seu pensamento, que manifesta uma radical ruptura em relação à forma de se fazer ciência e filosofia ocidental.

No capítulo seguinte, buscaremos demarcar a forma como foi recepcionado e apreendido o seu pensamento em uma das frações dominantes do marxismo do século XX, a concepção social-democrata de Kautsky, Bernstein e outros teóricos da II Internacional Comunista. Nosso objetivo será demarcar como, fundada em uma dada análise do capitalismo e da possibilidade do socialismo, esta corrente ofereceu soluções unilaterais, ora subjetivistas ora positivistas, para o problema da transição. A crítica imanente do conceito de socialismo

dos autores referidos nos proporcionará condições para compreender o lastro teórico da via social-democrata para o socialismo, sendo sobremaneira importante, visto que a análise do autor que consideramos o núcleo central do nosso trabalho parte também da crítica aos limites da postura social-democrata.

Enfim, o último capítulo será reservado para a crítica imanente da “via democrática para o socialismo” em Carlos Nelson Coutinho. Neste derradeiro momento, nosso objetivo será demonstrar como este autor intenta, centrando a questão do socialismo em uma necessária concepção universal do fenômeno democrático, demonstrar a necessidade de se articular os mecanismos da democracia representativa com as organizações da democracia de massas para se edificar uma nova ordem societária para além da barbárie capitalista.

CAPÍTULO 1

A NATUREZA DO PENSAMENTO DE MARX E AS IMPLICAÇÕES EM SUA CONCEPÇÃO DE SOCIALISMO

O socialismo não será e não pode ser inaugurado por decreto; não pode ser estabelecido por qualquer governo, ainda que admiravelmente socialista. O socialismo deve ser criado pelas massas, deve ser realizado por todo proletariado. Onde as cadeias do capitalismo são forjadas, aí devem ser rompidas. Somente isto é socialismo, e só assim ele pode surgir. As massas devem aprender a usar o poder usando o poder. Não há outro modo.

Rosa Luxemburg

1.1.Pressupostos iniciais

Para analisarmos a “via democrática para o socialismo” e as propostas do “socialismo democrático”, a nosso ver, é necessário partirmos da investigação dos fundamentos do socialismo expostos por Marx – que parte da tese de que socialismo é uma forma de sociabilidade construída a partir de uma radical ruptura com a ordem social burguesa. Adotar este ponto de partida em nossa trajetória é indispensável para termos

instrumentos hábeis para demarcar os lineamentos centrais e apontar o significado e as consequências das propostas da chamada esquerda democrática, a qual, como procuraremos demonstrar, constrói seu discurso a partir de um profundo giro em relação à propositura inicial marxiana.

Desse modo, é imprescindível resgatar a concepção de socialismo conforme se apresenta em obras clássicas de Marx, tais como *Manifesto do Partido Comunista*, *A Ideologia Alemã*, *Guerra Civil em França* e *Crítica ao Programa de Gotha*, se intentamos demarcar o corte ocorrido a partir das teses de caminhos democráticos para o socialismo.

Contudo, para centrarmos a problemática do socialismo em um resgate da concepção clássica de Marx, não basta a análise dos textos em que Marx explicitamente trata do socialismo, como os referidos acima. Há necessariamente que se acrescentar àquelas obras os textos em que ele explicita o fio condutor que demarca a natureza do seu pensamento. Este fio condutor consiste na articulação de algumas categorias que julgamos essenciais na determinação da superação (*Aufhebung*) operada em relação à postura científica e filosófica ocidental. Fundamental e decisiva importância está, portanto, em seu conceito de ser social, que é marcado pelo radical acento no concreto devir humano matizado pelo trabalho. Deste modo, será necessário buscar em obras juvenis como os *Manuscritos econômico-filosóficos* e *As glosas críticas marginais*, assim como em obras de sua maturidade, como os *Grundrisse* e *O Capital*, dados analíticos que expressem a sua “revolução teórica” (NETTO, 1990, p. 61-67). Ao operarmos desta forma, elidimos liminarmente as hipóteses, à moda althusseriana, que tendem a ver na obra de Marx uma fratura entre um Marx especulativo, influenciado por Hegel em sua juventude – por isso “idealista” – e outro Marx cientista, que em sua idade madura se afasta de Hegel e se aproxima das questões mais “materialistas” – o Marx imergido na “economia política”.

Mas é preciso dizer ainda que, ao iniciar um estudo sobre o “socialismo democrático”, buscando o resgate do que chamaremos aqui como via revolucionária do socialismo, não pretendemos demonstrar que por si mesmo o abandono da impostação marxiana seja uma traição aos ideais de uma manifestação “superior” de sociedade construída na imaginação, tampouco que o giro realizado pela esquerda democrática seja um desvirtuamento da melhor exegese da letra de um texto consolidado à maneira talmúdica. Não é disto que se trata.

Apenas adotamos como ponto de partida o pressuposto de que a proposição revolucionária marxiana parte da idéia de que o socialismo é uma forma de sociabilidade edificada a partir da ruptura com a ordem sócio-metabólica comandada pelo capital. Socialismo, portanto, é uma forma de sociabilidade construída a partir do capitalismo, porém superior às melhores objetivações já alcançadas até aqui (TONET, 2002, p. 6-7). Não é apenas diferente em momentos isolados ou particulares. Sua essência é que é completamente distinta. Constitui-se, nas palavras de Marx, no “movimento real que supera o estado de coisas atual” (MARX & ENGELS, 1996, p. 52). Trata-se, assim, de compreender o processo histórico de autoconstrução humana e de identificar em cada momento histórico as possibilidades e as barreiras encontradas no processo de tornar-se cada vez mais humano – voltaremos a esta questão mais adiante –, visto que a história humana tem uma linha de continuidade e só apreendendo os traços determinantes desta continuidade é possível demarcar o núcleo essencial e os esboços gerais de uma forma de sociabilidade que supere as contradições do capitalismo.

Neste sentido, recusamos *in limine* as teses que tomam as experiências dos países do “socialismo real” como metro para se julgar o socialismo. Se tomarmos como referência a realidade dos países pós-capitalistas (o Leste europeu, Cuba, China, entre outros), estaremos adotando um ponto de partida equivocado e seguiremos sobre um veio falseado no

curso da discussão. Isto porque, caso se persista na tese de que de alguma forma havia socialismo nas experiências pós-capitalistas do século XX, duas posturas passam a ser admitidas. De um lado, recusa-se, em princípio, a sociedade socialista devido à adoção da analogia entre socialismo e regimes de inspiração stalinista ou maoísta, os quais, segundo as idéias hegemônicas, impunham um igualitarismo artificial responsável pela limitação da liberdade¹ dos indivíduos e por coibir, por via de consequência, as potencialidades econômicas; ou, de outro lado, busca-se localizar os erros políticos das sociedades pós-revolucionárias – sobretudo os equívocos quanto à não adoção de instrumentos democráticos, como parlamento eleito pelo povo, pluralismo partidário etc. – para que se possa corrigi-los. O resultado destes posicionamentos, conforme advoga Ivo Tonet (2002, p. 4-5), é o *deslocamento do eixo do debate*, ou em direção a aspectos particulares da economia, ou no sentido de prescrever remédios políticos para os defeitos da administração dos países dito socialistas (como exemplo, a adoção de franquias democráticas).

Como já dissemos, nossa proposta nesta dissertação será orientada por um outro ponto de partida, pelo qual intentaremos dar um diferente enfoque a esta questão. Em um primeiro plano, procuraremos delinear a natureza do pensamento de Marx, ou seja, os fundamentos de sua ontologia do ser social que repõe em novas bases toda a problemática científica e filosófica na medida em que funda sua teoria social em um conjunto de categorias densamente articuladas, que expressam as determinações do mundo real e norteiam a apreensão de qualquer fenômeno social. E, num segundo plano, procuraremos demonstrar as consequências revolucionárias da sua concepção de ser social como um ente radicalmente histórico e objetivo que funda seu devenir homem no ato do trabalho.

¹ É necessário dizer que liberdade é entendida na maioria das vezes como livre iniciativa ou como sinônimo de franquias democráticas.

1.2. Marx e a perspectiva da totalidade²

Vale advertir, antes de tudo, que o objetivo deste item não é a discussão exaustiva da densa urdidura do pensamento marxista, tampouco a ilustração tópica de conceitos. Antes disso, o que se pretende é a exposição dos fundamentos da teoria social marxista. Ou seja, o propósito é desenhar as categorias fundamentais da ontologia marxiana, procurando determinar em que consiste a superação que ela representa em relação às perspectivas unilaterais tanto da objetividade, vigente no mundo greco-medieval, quanto da subjetividade, que se inaugura na modernidade e alcança nossos dias como modo de pensar hegemônico. Mais ainda: o que se pretende é contra-arrestar a postura passiva e unilateral da perspectiva da objetividade, assim como a hipertrofia da vontade, própria da perspectiva da subjetividade, a qual como adverte Tonet, aos poucos vem tomando “a forma de algo ‘natural’, uma espécie de ‘pensamento único’, passando a influenciar tanto a elaboração filosófico-científica quanto a ação prática nas mais diversas modalidades” (TONET, 2001, p. 26). É precisamente por isso que a superação da centralidade da subjetividade em direção a uma perspectiva da totalidade – responsável pela articulação entre subjetividade e objetividade sob a regência desta última – ganha especial relevância.

Na perspectiva ontológica de Marx, a centralidade da objetividade é resgatada e reformulada sem que se reduza o papel ativo e a autonomia da subjetividade. A superação da perspectiva tradicional da objetividade assim como do ponto de vista da subjetividade, a partir do novo patamar de cientificidade posto pela impositação ontológica da obra de Marx é indispensável, caso queiramos fundamentar as possibilidades do socialismo e ainda proceder à

² Para a redação deste capítulo, dois autores brasileiros foram de fundamental importância. São eles José Chasin e Ivo Tonet. O primeiro é pioneiro no Brasil na defesa da tese da ontonegatividade da política na obra de Marx, a partir, é claro, da recuperação ontológica dos escritos do pensador alemão. Partindo das indicações do primeiro, o segundo tem desenvolvido nos últimos anos importantes investigações sobre a particularidade do pensamento marxiano, além dos desdobramentos de tal particularidade para a concepção de socialismo. O débito que nós temos com suas obras é facilmente notado, apesar de que não os responsabilizamos por nossos equívocos e

crítica ao deslocamento da centralidade (ontológica) do trabalho para a centralidade da política verificada nos autores da auto-intitulada esquerda democrática.

Antes de começarmos a tratar dessa questão, é necessário um esclarecimento. Ao se tratar de objeto e objetividade, sujeito e subjetividade, dá-se de maneira recorrente uma conotação gnosiológica à questão. Contudo, no contexto em que será posto aqui não se permanece no perímetro do problema do conhecimento, pelo menos não exclusivamente nele. Nos termos de Tonet (2001, p. 27): “a relação gnosiológica entre sujeito e objeto é apenas um momento de uma relação mais ampla que é a criação da realidade social como totalidade”, pois os conceitos de sujeito e objeto implicam “o homem como um ser ativo, um ser que *conhece e faz*” (id., ib., p. 26).

Em seguida, faremos um rápido percurso histórico para configurar como estas perspectivas foram se fundando no processo de desenvolvimento humano até alcançar a síntese marxiana.

1.2.1. O deslocamento da centralidade da objetividade para a centralidade da subjetividade

O nascimento e a explicitação do capitalismo permitem que possibilidades apenas latentes na economia feudal, na medida em que se dissolviam e se desintegravam as relações feudais, pudessem se manifestar, denotando o traço marcadamente progressista da nova objetividade social. A razão burguesa e suas lutas sociais permitiram uma passagem de um modo de produção limitado para uma formação social extremamente rica em potencialidades para o gênero humano.

Em termos gerais, para a perspectiva da objetividade (i.é., para a tradição greco-medieval), o cosmo era uma estrutura hermeticamente fechada e organizada a partir de

teimosias. Sobre a problemática em questão, no corpo do texto e ao final da dissertação, se encontram referências às suas principais obras.

uma rígida hierarquia que se baseava em princípios essencialmente imutáveis (KOYRÉ, 1979). Seu alfa e seu ômega eram dados por princípios exteriores ao mundo. Desta forma, o homem era impotente em relação aos ditames objetivos de uma realidade a-histórica. Os fins da sociabilidade eram alheios a qualquer determinação volitiva, a qualquer interferência da consciência humana. No pensamento político clássico (grego e medieval), o modelo de ser – onde tudo, inclusive a socialidade, ganharia seu sentido – centrava-se num horizonte *cosmocêntrico-objetal* (OLIVEIRA, 1996, p. 87). Neste horizonte de pensamento, resta ao homem, “diante do mundo, muito mais uma atitude de passividade do que de atividade, devendo adaptar-se a uma ordem cósmica cuja natureza não podia alterar, [portanto], ao sujeito não cabia mais do que desvelar a verdade existente no ser” (TONET, 2001, p. 27).

Assim, a relação do indivíduo com a história era dada através de uma práxis política na qual o indivíduo atualizava a sua natureza, isto é, o agir do indivíduo remetia à sua inserção perfeita na ordem e estrutura imutáveis do cosmo. Não é outro o sentido da afirmação do filósofo grego Aristóteles, de profunda influência não só no mundo grego como no mundo medieval, do homem como um *animal político*. Diz Aristóteles:

Quando várias aldeias são unidas numa única comunidade, completa, bastante grande para ser quase auto-suficiente, o Estado passa a existir, tendo origem nas simples necessidades da vida, e continuando devido à necessidade de uma vida boa. Portanto, se as formas primitivas de sociedade são naturais, também o é o Estado, pois é o fim delas, e a natureza de uma coisa é o seu fim, o que cada coisa é, quando plenamente desenvolvida, é que chamamos de natureza, quer estejamos falando de um homem, de um cavalo ou de uma família. Além disso, o resultado final de uma coisa expressa o melhor dela; e ser autosuficiente é o melhor dos resultados. Por isso, é evidente que *o Estado é uma criação da natureza, e que o homem é por natureza um animal político*.

Na concepção clássica de mundo, portanto, tanto o conhecer como o agir humanos encontrariam na ordem imutável e a-histórica do cosmo seu fundamento derradeiro. Está na objetividade o eixo de toda reflexão e de toda práxis. E, como sabemos, este modo de

pensar marcará a posição passiva e contemplativa do homem face ao mundo e à sua história até o ocaso do mundo feudal.

O advento da modernidade, ou mais precisamente, a ascensão da burguesia e as profundas transformações econômicas, sociais, científicas e políticas que ela engendra, passa a ser responsável por carregar ainda mais de contradições o mundo feudal. Configura-se, a partir deste momento, o deslocamento de uma concepção de mundo *cosmocêntrico-objetal* para uma nova forma de conhecer e agir no mundo, a aqui denominada perspectiva subjetiva, ou, nas palavras de Manfredo Oliveira (1996), a concepção *antropocêntrico-subjetal*. Marca este processo a ampla e difusa *Weltanschauung* burguesa, sob o acicate do poder corrosivo e auto-expansivo do capital, que destrói os grilhões da ordem feudal, subjugando progressivamente o controle do metabolismo social ao poder impessoal dos laços econômicos³. Como produto deste mesmo processo, o sujeito tomava consciência de sua posição ativa não só frente à natureza – pensemos em Galileu que vê o universo como um livro escrito com caracteres geométricos e matemáticos –, mas também em relação ao mundo social – como expressa Vico, ao afirmar que “Somente os homens fizeram este mundo; e esse é o primeiro e indiscutível princípio desta [nova] ciência”. Portanto, as intensas transformações no processo produtivo e reprodutivo da sociedade, no período de transição da sociedade feudal para a sociedade burguesa, produzem *pari passu* uma relação ativa entre o homem e o mundo. Na síntese de Tonet (2001, p. 27):

Por um lado, a relação do homem com o mundo tornou-se uma relação ativa. Embora o mundo natural continuasse a ser visto como exterior ao homem, a intervenção nele, para transformá-lo, já era vista como algo permitido e positivo. Já quanto ao mundo social, este era visto, pelo menos em grande parte, como resultado da atividade humana. É o momento em que surge a idéia de história e consciência de que a história dos homens é profundamente diferente da natureza. Contudo, é importante acentuar que a historicização do mundo natural

³ O provérbio medieval “nulle terre sans seigneur” é vertido no processo social de ascensão da burguesia pelo seu equivalente burguês “l’argent n’a pas de maître”.

e do mundo social sofreu, quanto a este último, uma inflexão particular.

A inflexão de que trata o autor diz respeito ao caráter ontologicamente indissociável que o homem continuou a ter com a natureza, na concepção dos teóricos do jusnaturalismo. Para estes teóricos, *mutatis mutandis*, além do fato de ser o homem um ser natural, o qual possui uma base físico-orgânica que o sustenta, sendo deste modo sólida sua dependência das determinações naturais que o compõem e dão sustentação a seu corpo, havia ainda uma relação íntima, onto-genética, do homem em relação à natureza. Noutros termos: o homem possuiria uma *natureza humana natural* que lhe pusera limites intransponíveis.

No que se refere a este limite imposto pela natureza do ser homem, a práxis humana teria uma atividade meramente accidental, não podendo agir no sentido de modificar radicalmente a essência do ser social. As leis da economia são a expressão desta essência. Estas férreas leis que marcam o *bellum omnium contra omnes* da sociedade civil-burguesa não poderiam jamais ser rompidas. É a marca ineliminável, a determinação imutável que o ser social carrega, sendo a instauração da sociabilidade fruto de determinações intersubjetivas⁴. Como resultado deste processo, “a política passa a ser vista não só como princípio de inteligibilidade da realidade social, mas ainda como pólo regente de toda a atividade social” (TONET, 2001, p. 29). As categorias que ocupam o espaço de momento fundante da sociabilidade passam a ser a política, o direito e o Estado.

No cerne histórico desse processo encontra-se, em um plano, a liberação do trabalho dos limites impostos pelos estamentos feudais; a categoria do indivíduo submetido a uma ordem universal e absoluta deixa de ser válida na esfera social. O indivíduo progressivamente vê-se como um homem “livre”. Porém, sua submissão às leis da divisão

⁴ Conforme adita Leo Kofler (1971, p. 287): “quando Hobbes fala da existência de leis sociais, ele se refere a uma norma abstrata de comportamento que flui em maior ou menor medida de um impulso interior e é, por conseguinte, de caráter subjetivo-psicológico, [...] sendo para ele as leis subjetivas quem funda as relações estatais e de poder”.

social do trabalho capitalista dá a essa liberdade um caráter extremamente particular e contraditório. O cientista político C. B. Macpherson, em sua obra *Teoria política do individualismo possessivo*, expressa de maneira seminal a natureza da liberdade do homem burguês.

A relação de propriedade, havendo-se tornado para um número cada vez maior de pessoas a relação fundamentalmente importante, que lhes determinava a liberdade real e a perspectiva real de realizarem suas plenas potencialidades, era vista na natureza do indivíduo. Achava-se que o indivíduo é livre na medida em que é proprietário de sua pessoa e de suas capacidades. A essência humana é ser livre da dependência das vontades alheias, e a liberdade existe como exercício da posse. A sociedade torna-se uma porção de indivíduos livres e iguais, relacionados entre si como proprietários de suas próprias capacidades e do que adquiriram mediante a prática dessas capacidades. A sociedade consiste na relação de troca entre proprietários. A sociedade política torna-se um artifício calculado para a proteção dessa propriedade e para a manutenção de um ordeiro relacionamento de trocas (MACPHERSON, 1979, p. 15). (Os itálicos são nossos)

Paralelamente, o desenvolvimento⁵ industrial, mesmo que em sua fase manufatureira, é responsável por uma intensa socialização do trabalho, exigindo cada vez mais a cooperação não apenas dentro de uma fábrica individual, mas entre diversas indústrias e diversos ramos da produção. Além disso, o surgimento do mercado mundial tornou “cosmopolita a produção e o consumo de todos os países” (MARX, 1998, p. 9), ampliando de maneira inaudita a socialização e a complexificação da produção e tornando os homens cada vez mais dependentes da divisão social do trabalho capitalista que era representada a partir do século XVI em um palco global.

É através desse processo que, como afirma Coutinho, a subsunção do indivíduo a uma ordem imutável e universal “é substituída pela *inerência* do gênero humano em cada indivíduo singular. Os pensadores começam a ver na ação individual a realização das leis

⁵ Desenvolvimento este permitido, entre outras coisas, pela massa de trabalhadores libertos dos ditames feudais, e com eles dos seus meios de produção e de consumo.

universais” (COUTINHO, 1972, p. 20). Com efeito, a nova objetividade do mundo capitalista tornou necessário olhar para “a história universal de um ponto de vista cosmopolita”, conforme sugestivo título de uma obra de Kant (1986). Isto é, o conhecimento da realidade – com a mudança da centralidade da objetividade para a centralidade da subjetividade – foi também afetado: *desapareceu o fundamento absoluto da verdade*. A teoria do conhecimento ficou com uma séria lacuna neste sentido, cabendo aos pensadores modernos a busca de novas bases que sustentassem a verdade, o absoluto e o universal. Ou seja, a tarefa era a de fundamentar, através da razão – sem hipertrofias e recaídas voluntaristas –, uma nova base para a verdade. Esta deveria ter fundamentos sólidos e antípodas à metafísica medieval, e ainda reconhecer e absorver os avanços obtidos pelo empirismo.

É nessa moldura que se enquadra a doutrina kantiana. Com o fito de alcançar um *tertium datur* entre razão e sensibilidade, procurando absorver os avanços feitos tanto pelos racionalistas como pelos empiristas, Kant submete os dados empíricos aos conceitos apriorísticos, portanto, à lógica do conhecer, a qual já é ela mesma determinada por categorias “ideais”, “subjetivas”. Prova disso é a teoria da incognoscibilidade da essência que já dá dados suficientes de que a verdade, mesmo que baseada em dados empíricos, é construto do sujeito. Há, portanto, em Kant, possivelmente o mais radical e sólido teórico do liberalismo, uma contraposição entre essência e aparência, entre númeno e fenômeno, como nos mostra Pierre Hassner (1996, p. 550):

O mundo dos fenômenos é o mundo das coisas em sua manifestação ou aparência; o mundo dos númenos é o mundo das coisas como são em si mesmas ou como poderiam ser conhecidas se o conhecimento delas pudesse lograr-se sem intermediação da experiência. *O mundo dos fenômenos é o que a ciência pode conhecer; o mundo dos númenos é o âmbito que é aberto pela moral. Neste último âmbito, a razão busca liberar-se perfeitamente do efeito condicionante e por isto limitador do mundo natural das coisas.* Precisamente no âmbito da razão não condicionada podem os homens ficar livres de toda coisa externa, de todo o objeto de fazer ou de adquirir. (Os itálicos são nossos)

Portanto, apesar de todo o esforço para romper com as unilateralidades do ponto de vista metafísico e do empirismo, Kant não logra êxito. Ao se posicionar sobre a fratura entre consciência e mundo real, termina recaindo na parcialidade genialmente sustentada da centralidade subjetiva. A sua concepção de homem, em decorrência disso, passa para a idéia de um sujeito moral. O sujeito moral assume o posto de única chave para o absoluto. Este só existe por um ato: o da vontade livre do homem é capaz de escapar da ordem natural e de constituir o sujeito como ser autônomo, como demiurgo de uma realidade social, posto que é ele (o homem) quem prescreve suas próprias leis. O indivíduo moral kantiano é “fim em si mesmo”; é uma injunção da razão, “um imperativo categórico”.

Decerto há ainda mais razão para que esta disjuntiva entre consciência e mundo real expressa no pensamento de Kant ainda se manifeste em outros pensadores. Coutinho, em *O estruturalismo e a miséria da razão*, afirma que mesmo os grandes pensadores burgueses também sofriam limitações impostas pela divisão capitalista do trabalho, a qual é responsável pelo traço ideológico ligado aos horizontes da sociedade burguesa. Como bem expressa Coutinho (1972, p. 19), dentre as limitações “a mais importante é a separação entre trabalho manual e trabalho intelectual, que impediu a elaboração de uma noção materialista de práxis e chegou a transformar a síntese hegeliana [...] numa solução idealista, que reduzia a atividade humana a algo puramente espiritual”.

A incidência da divisão capitalista do trabalho nas ilusões que a filosofia especulativa cria sobre si mesma foi expressa também por Marx e Engels, na *Ideologia Alemã*. Nesta obra eles afirmam textualmente:

A divisão do trabalho só se verifica a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e mental. A partir desse momento, a consciência *pode* realmente se iludir de ser algo mais que a consciência da prática existente, de *realmente* representar algo sem, no entanto, representar algo real; a partir daí, a consciência está em

condições de se *emancipar do mundo* e de proceder à formação da teoria “pura”, da teologia, da filosofia, da ética etc (MARX & ENGELS, 1996, p. 74).

A contradição em que a filosofia se encontra em relação ao mundo real repousa nas contradições em que as forças produtivas existentes se encontram com as relações de produção. Ao lado da contradição referida acima entre liberação do trabalhador do jugo dos estamentos feudais e sua nova inserção na condição de mercadoria, perfila-se a contradição fulcral do modo de produção capitalista entre socialização da produção e apropriação privada dos frutos das objetivações do trabalhador coletivo. Ainda Marx & Engels (1996, p. 104):

De um lado, portanto, temos uma totalidade de forças produtivas que adquiriram como que uma forma objetiva e que, para os próprios indivíduos, não são mais suas próprias forças, mas as da propriedade privada e, por isso, são apenas as forças dos indivíduos enquanto proprietários privados. [...] De outro lado, enfrenta-se com estas forças produtivas a maioria dos indivíduos, dos quais estas forças se destacaram e que, portanto, despojados de todo conteúdo real de vida, tornaram-se indivíduos abstratos; mas que, por isso mesmo, só estão colocados em condições de relacionar-se uns com os outros *enquanto indivíduos*.

Marx identifica na contradição entre forças produtivas e relações sociais existentes a base para a dissociação entre consciência e mundo real que marcou a trajetória da filosofia e da ciência ocidentais. O ponto nevrálgico não está em identificar uma “ordem a-histórica imutável” ou recorrer a um demiúrgico “espírito absoluto” que se explicita na história. A proposição marxiana engendra-se como divisor de águas na medida em que põe o acento radical na forma dos homens produzirem.

A necessidade de a filosofia centrar-se na imanência humana não para se “emancipar do mundo” mas para se emancipar *no* mundo é a chave da virada ontológica de Marx. Prefigura como princípio da sua revolução teórica a “realização da filosofia”, acentuando ainda que a “filosofia não pode realizar-se sem a ab-rogação do proletariado e o

proletariado não pode ab-rogar-se sem a realização da filosofia” (MARX, 1993, p. 93), visto que, na medida em que “a filosofia encontra as armas *materiais* no proletariado, assim o proletariado tem as suas armas *intelectuais* na filosofia” (id., ibidem). A questão fundamental para Marx não é proceder, portanto, à *crítica crítica*, como jocosamente se referia à idiossincrasia dos neo-hegelianos de esquerda, mas colocar o mundo “sobre os seus próprios pés”. Fincar as raízes no mundo significa, no radical humanismo de Marx, encontrar *a raiz do homem no próprio homem, o homem é para o homem o seu ser supremo* (idem, p. 86). Procuraremos sintetizar no próximo item os lineamentos deste giro ontológico realizado por Marx.

1.2.2. A superação dialética das perspectivas unilaterais da objetividade e da subjetividade

Começar uma exposição sobre a natureza do pensamento de Marx pelo deslindamento das *Weltanschauungen* que a precederam, além dos sentidos expostos acima tem também como propósito esclarecer que a teoria social marxiana não apaga a rica herança filosófica do passado. Ela não surge de improviso, como Palas Atenas da cabeça de Zeus. Pelo contrário. Como afirma Mészáros (1993), o monumental legado filosófico de pensadores como Aristóteles, Vico, Hegel etc. é integrado/superado em seu sistema, dando origem a uma original concepção de mundo e a um novo patamar de cientificidade e de fazer filosofia.

Nos marcos do debate que travava com a filosofia hegeliana – e com aqueles que reivindicavam para si o seu legado intelectual, os neo-hegelianos de esquerda e de direita –, Marx, desde seu período juvenil, já expressava, em carta a seu pai datada de 1837, como recupera o mesmo autor, a necessidade de se afastar do pensamento puro para perseguir “a idéia na própria realidade” (MÉSZÁROS, 1993, p. 124).

A sua crítica, nos anos subseqüentes a esse *insight* de 1837, dirige-se sobretudo ao materialismo contemplativo e ao idealismo especulativo e é fruto do cotejo ininterrupto da idéia com o mundo real. O objeto de sua crítica juvenil é sempre o distanciamento que a filosofia clássica alemã tem em relação à realidade e, conseqüentemente, à atitude passiva frente à miséria da auto-alienação humana que tal distanciamento acaba por resultar. “Ele estava ciente de que o desenvolvimento problemático da filosofia como universalidade alienada era a manifestação de uma contradição objetiva e tentava encontrar uma solução para essa contradição” (Idem, *ibidem*).

A primeira crítica de Marx a Hegel dá-se no campo de sua *Filosofia do Direito*. O universal aparecia na filosofia anterior a Marx como algo puramente abstrato. Em Hegel, por exemplo, o próprio *ontológico* ganha um caráter especulativo. Lukács (1979), em sua obra *A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*, não deixou de ressaltar que a entificação do universal ganha neste autor uma dimensão *lógico-ontológica*.

Em *Filosofia do Direito*, Hegel (1997) dá unidade ao diverso contido na sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*) – marcada pelos interesses estreitos, antagônicos e egoístas – pelo ato de instauração da sociedade política. É, portanto, a lógica da razão do Estado que confere dimensão lógica à particularidade centrífuga da sociedade civil. A posição de Marx, na crítica à filosofia hegeliana presente em seus *Manuscritos de Kreuznach*, é negar a possibilidade da lógica do Estado conferir dimensão universal aos particularismos da sociedade burguesa. Para Marx, não é o Estado que funda a sociedade civil. Ao invés disso, é a sociedade civil que funda o Estado. Seguindo esse pressuposto, o campo de investigação deve voltar-se para a dissecação da “anatomia da sociedade civil”.

Contudo, Marx, ao radicalizar sua crítica à lógica de Hegel e após refutar a universalidade do “espírito absoluto” objetivado no Estado moderno, segue um caminho que não é em nada semelhante ao dos empiristas de sua época que, por não apreenderem a

universalidade da história, vêem a história como “uma coleção de fatos mortos”, ou à atual capitulação pós-moderna, que, refém da complexificação do fetichismo da mercadoria no mundo contemporâneo e prisioneira da imediatividade da vida cotidiana, interdita o pensamento da história universal e adota a tese das várias “histórias” postas em um mundo fragmentado e sem qualquer hierarquia.

A postura de Marx tangente à *filosofia especulativa* é a interrogação do mundo para que este possa descortinar sua face. Quando adiante chega à conclusão, presente em *A Ideologia Alemã*, de que o problema não está no interior da filosofia especulativa, mas nas contradições do mundo real e no seu reflexo nas representações humanas, ele em lugar de aderir a uma atitude de rechaço à crítica, propõe e consolida seu programa – *de superação da filosofia que é alcançada com a “realização da filosofia”*, com a tensa síntese dialética entre *a arma da crítica e a crítica das armas*, cuja força material se encontra no proletariado. Não é outro o sentido de sua derradeira *Tese ad Feuerbach*: “Os filósofos só interpretaram o mundo diversamente, trata-se agora, por consequência, de transformá-lo”⁶. Em sua interpretação a este aforisma, Chasin (1988, p. 43-44) afirma, lapidarmente:

Longe de ter proposto ou praticado a eliminação da filosofia, Marx, de fato, tracejou os lineamentos de todo um *corpus* filosófico revolucionário. Independe do *quantum* realizado desta instauração que isto seja a pedra angular de sua obra. Esta é verdadeiramente inapreensível sem a viragem ontológica embutida em sua raiz. [...] Não dispensa, nem muito menos sepulta, a filosofia, mas demanda uma filosofia transformada que interprete o mundo *até o fim*, e por esta radicalidade, seja a mediação consciente de sua *transformação*.

A tese em questão demarca e sintetiza o afastamento da *filosofia especulativa*, sem que deixe de reconhecer os seus avanços, tentando instaurar a *filosofia da*

⁶ Para as *Teses Ad Feuerbach*, nos valem da tradução crítica de José Chasin contida em *Superação do Liberalismo*. Mimeo: s/d.

transformação, cuja *démarche* é fundada na apreensão ontológica do mundo real como síntese ativa e complexa da objetividade com a subjetividade⁷. Prossegue Chasin (1988, p. 44-45):

Dar as costas aos *automovimentos da razão* e voltar-se para os *automovimentos do mundo real*, eis o giro marxiano. Calar o pensamento que só fala de si, mesmo quando ardentemente deseja falar das “pedras”, para deixar que as “pedras” falem pela boca da filosofia. Esganar a especulação filosófica que fala *pelo* mundo, para que o mundo possa falar de si pela voz, assim tornada concreta, da filosofia.

Descentrado de si mesmo e recentrado sobre o mundo, o pensamento, rompido o hermafroditismo da especulação, pode abraçar a substância que o forma e o fortalece. Procedente do mundo, ao mundo retorna. Não para uma tarefa tópica ou para alguma assepsia formal. Volta ao mundo para tomá-lo no complexo de complexos de sua totalidade. Debruça-se sobre ele para capturá-lo pela raiz, colhê-lo pela “anatomia da sociedade civil”, pela matriz da sociabilidade.

Ao determinar a necessidade de colocar o mundo “sobre os seus próprios pés” e a partir desta base investigar o processo de entificação do ser social, a tarefa da *filosofia da transformação* que pretende abandonar a especulação é questionar qual o ato que se encontra na matriz do processo de tornar-se homem do homem. No centro do devenir humano Marx identifica o trabalho, como síntese de consciência e mundo objetivo, de teleologia e causalidade, como diria Lukács. O encontro de Marx com a economia política foi fundamental para suas conquistas neste campo.

É nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, nos seus célebres esboços de 1844, resultado de sua incursão pela economia política, que Marx parte da crítica à *filosofia clássica* para a *crítica da economia política* onde se configurará o seu sistema *in statu nascendi*, como assevera Mészáros (1981). Em seu percurso, traz os avanços alcançados em relação à primeira

⁷ José Chasin, em seu Pós-fácio a *Pensando com Marx*, de Francisco Teixeira (1995), diz ainda que “o direito unilateral da razão interrogar o mundo é superado pela via de mão dupla de um patamar de racionalidade em que o mundo também interroga a razão, e o faz na condição de raiz, de condição de possibilidade da própria inteligibilidade [...]. Essa reflexibilidade fundante do mundo sobre a ideação promove a crítica de natureza ontológica, organiza a subjetividade teórica e assim faculta operar respaldado em critérios objetivos de verdade, uma vez que sob tal influxo da objetividade, o *ser* é chamado a parametrar o *conhecer*; ou, dito a partir do sujeito: sob a consciente modalidade do rigor ontológico, a consciência ativa procura exercer os atos cognitivos na deliberada subsunção, criticamente modulada, aos complexos efetivos, às *coisas* reais e ideais da mundaneidade” (CHASIN, in: TEIXEIRA, 1995, p. 362).

para o espaço da crítica à ciência do seu tempo, sob a forma de crítica à economia política clássica, na qual Smith e Ricardo são interlocutores privilegiados. Porém a crítica ontológica instaurada por Marx não é uma crítica epistemológica a uma ciência, nem tampouco pretende preencher lacunas e insuficiências de uma ciência ainda não amadurecida. O escopo da crítica marxiana é entender os fundamentos da sociedade burguesa, sua anatomia. O fim é capturar as determinações do objeto capital para encontrar o modo e as possibilidades de sua superação (CHASIN, s/d, p. 29). Por não vislumbrar esta possibilidade e permanecer vinculada aos horizontes do mundo burguês, a economia política clássica acaba oferecendo uma “falsa ontologia”⁸. Ao se referir aos horizontes dos economistas burgueses, afirma Marx (1993, p. 158):

Não iniciaremos a explicação, como faz o economista, a partir de um estado original lendário, que nada esclarece; tal estado apenas desloca a questão para uma distância opaca e nebulosa. Pressupõe sob a forma de facto, de acontecimento, o que deveria deduzir, a saber, a relação necessária entre duas coisas, por exemplo entre a divisão do trabalho e a troca. É assim que a teologia explica a origem do mal pela queda do homem; isto é, pressupõe como facto histórico o que se deveria explicar.

O ponto de partida, para Marx, não deve ser o homem tomado em si como um ser competitivo, avaro e em guerra com outros avarentos. Ele infirma o pressuposto da economia clássica, que era análogo ao do jusnaturalismo, a saber: a defesa de uma natureza humana a-histórica e imutável. Ao retirar este alicerce da economia, oferece como ponto de partida a própria imanência humana:

Os pressupostos que partimos não são arbitrários, nem dogmas. São pressupostos reais de que não se pode fazer abstração a não ser na imaginação. São os indivíduos reais, suas ações e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas pela sua própria ação. Estes pressupostos são, pois, verificáveis, por via empírica (MARX & ENGELS, 1996, p. 26).

⁸ A expressão é de Lukács em relação ao sistema hegeliano. Não vemos problema em adotar esta paráfrase.

O primeiro pressuposto *empiricamente verificável* na história humana é a existência de indivíduos humanos vivos e suas ações. Não há recurso a nenhum mundo transcendental como o mundo das idéias platônico, como também não há adoção de nenhum juízo de valor nesta afirmativa. O sentido da investigação marxiana é inverso a qualquer especulação ou fantasia. Ele busca firmar a análise do ser social a partir de um fato empiricamente verificável: a existência de indivíduos concretos. A partir deste fato real é necessário pensar: O que fazem? De que modo agem? Quais as relações que travam entre si para produzirem e reproduzirem?

O primeiro pressuposto é naturalmente a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal destes indivíduos e, por meio disto, sua relação com o resto da natureza. [...] Toda a historiografia deve partir destes fundamentos naturais e de sua modificação no curso da história pela ação dos homens (id., ib., p. 27).

Admitir indivíduos vivos que precisam agir para se reproduzir é algo incontestável. A afirmação ontológica de Marx vai neste sentido, tomando sempre como fundamento o *ser-precisamente-assim* do mundo dos homens. Para apreender as determinações desse ser, há que se deter na imposição que ele tem de preservar a sua existência, através da atividade de transformação material da realidade material.

A necessidade de refletir sobre a especificidade da atividade humana e seus desdobramentos é o que dará a condição para Marx realizar a sua ruptura original e dar ao seu pensamento um caráter próprio e uma postura única em relação às filosofias que o precederam. É ao descobrir na atividade material o responsável pela autoconstrução do gênero humano que Marx dá o passo decisivo para a apreensão da reprodução do autodesenvolvimento do ser social (FREDERICO, 1995, p. 171).

O ser social, em Marx, antes que um ser passivo em relação às determinações exteriores, passa a ser entendido como um “ser automediador da natureza”, que, através da

atividade humana fundamental – o trabalho –, se afasta dos limites impostos pela natureza, distingue-se dela, e exerce uma ação transformadora sobre a mesma. Desta maneira, Marx passa a admitir uma centralidade ontológica do trabalho humano, que surge como a primeira e mais importante forma de objetivação do ser social, entendido como ser que em sua atividade material, isto é, no processo de fabricação de instrumentos para satisfação de suas necessidades, medeia o metabolismo homem-natureza e as relações sociais com os outros homens.

É pela sua produção material que os homens modificam o mundo objetivo na função do desenvolvimento de suas necessidades, criando os objetos que devem satisfazer suas necessidades e os meios de produção desses objetos, desde instrumentos rústicos até as máquinas mais sofisticadas.

Desta constatação inicial de que o ser social se entifica através do intercâmbio do homem com a natureza mediada pelo trabalho, se deduz que o homem é também um ser natural, e que seu processo de intercâmbio com a natureza não a anula, mas a re-configura. Nas palavras de Marx (1993, p. 164): “A natureza é o corpo inorgânico do homem, isto é, a natureza na medida em que não é o próprio corpo humano. O homem *vive* da natureza, quer dizer: a natureza é o seu corpo, com o qual tem de manter-se em permanente intercâmbio para não morrer”.

Um ser social só pode se desenvolver sobre a base de um ser orgânico, bem como um ser orgânico se desenvolve a partir do ser inorgânico⁹. O desenvolvimento mais complexo de cada esfera ontológica determina uma re-configuração e até mesmo uma maior complexidade no desenvolvimento da esfera inferior do ser. É por esse caminho, portanto, que Marx afirma que o homem tem uma relação de interdependência com a natureza. Entende que entre homem e natureza há continuidade e ruptura. Mas é necessário que se acentue a justa

⁹ Ver a respeito Foladori., Guillermo. *Os limites do desenvolvimento sustentável*. São Paulo: Unicamp, 2001. Especialmente os três primeiros capítulos.

relação de continuidade e ruptura caso não desejemos recair nas posições equivocadas tanto do idealismo como do materialismo mecanicista. É na exata ênfase dada à práxis humana que se adquire condições para posicionar adequadamente a articulação entre mundo natural e social, sem que afastemos as particularidades de cada um. É o trabalho responsável pela articulação entre o natural e o social preservando suas especificidades.

Em *O Capital*, se posicionando a respeito, Marx desenvolve a questão nos seguintes termos:

Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colméias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente (MARX, 1995, p. 298).

Algumas linhas adiante, afirma que:

O processo de trabalho, [...] em seus elementos simples e abstratos, é atividade orientada a um fim para produzir valores de uso, apropriação natural para satisfazer necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas formas sociais (id., ib., p. 303). (Os itálicos são nossos)

É neste ponto que as pesquisas de Lukács avançam, sempre na trilha das indicações de Marx. O filósofo marxista húngaro acentua que a essência do trabalho está em ir para além da fixação competitiva dos seres vivos com o seu meio ambiente. E diz ainda que o momento essencialmente separatório em relação ao meio ambiente está no papel da consciência que deixa de ser mero epifenômeno da reprodução biológica. Porém, em Marx e Lukács, não é só a consciência que não é um produto secundário do organismo natural, ou o

mundo criado pelas objetivações humanas uma derivação mecânica das férreas leis da materialidade econômica, “mas toda a esfera social, com suas objetivações, pertence, por essência, a uma esfera diferente e superior do ser, dotado de leis próprias, irreduzíveis àquelas próprias da estrutura econômico-material” (OLDRINI, 1995, p. 115).

Para Lukács, é precisamente na delimitação materialista entre mundo natural e ser social que Marx confere à consciência um papel extremamente decisivo. Já na determinação da matriz genética do homem, sobretudo no papel ativo dado à consciência no seu conceito de trabalho, encontra-se *in nuce* a resolução de complexos problemáticos que acompanham há muito tempo a filosofia, tais como liberdade e necessidade, essência e fenômeno, espírito e matéria, entre outros.

Tomando como base as indicações de Marx, Lukács desenvolve os estudos a respeito do ato ontológico primário caracterizando a articulação entre sujeito e objeto realizada no trabalho como uma síntese entre teleologia e causalidade.

Lukács designa o ser social que trabalha como um ser que dá respostas. E toda atividade laborativa surge, segundo este autor, como uma solução de resposta a um carecimento que foi provocado. A transformação de carecimentos em perguntas supõe um processo de captura, assimilação e desassimilação do mundo objetivo que manifesta a irreduzibilidade do momento ideal às determinações objetivas (TERTULIAN, 1991, p. 52). A esse processo de assimilação e desassimilação da realidade imediata através de demandas a que se deve dar respostas, sob pena de perecer, Lukács denomina generalizações. Afirma Lukács (1978, p. 5):

o homem torna-se um ser que dá respostas precisamente na medida em que – paralelamente ao desenvolvimento social e em proporção crescente – ele generaliza, transformando em perguntas seus próprios carecimentos e suas possibilidades de satisfazê-los; e quando, em sua resposta ao carecimento que a provoca, funda e enriquece a própria atividade com tais mediações, freqüentemente bem articuladas. (Os itálicos são nossos)

É com a consciência, atuando através de generalizações, formando conceitos (prévia-ideações de objetivações), que o homem dá respostas ideais que servirão de guia e conduzirão a sua atividade. A generalização é o processo onde a realidade imediata é vertida na consciência a conceitos abstratos. A realidade imediata é assimilada e desassimilada na consciência e convertida em conceitos que, quando cristalizados em instrumentos, podem ser utilizados para atender a fins conscientes. Reside nesta capacidade de generalização o fato da reprodução do ser social dar-se sempre mediante a produção do novo, não se fixando na reposição do mesmo como na esfera orgânica.

Assim, a posição teleológica é entendida como o estabelecimento consciente de fins a serem atingidos. As finalidades, como vimos, não podem ser derivações mecânicas e fenômenos secundários da realidade material, mas devem ser tidas como socialmente criadas e conscientemente formadas pelo sujeito. Vale dizer, em cautela, que as finalidades não são criadas *autonomamente* pelo sujeito, já que, de um lado, são uma resposta a um carecimento objetivo, ou seja, a objetividade não põe fins, porém é responsável pelo espaço de manobra que tem o sujeito; e, de outro lado, o próprio sujeito é um produto social, que articula em si dois pólos, a individualidade e a generalidade, isto é, o sujeito-singular é também fruto de uma formação histórico-social dada. Com efeito, as posições teleológicas mesmo que livres, como assevera Lukács, encontram um campo de possibilidades material e subjetivamente configurado.

Por sua vez, causalidade é compreendida como lei espontânea de movimento de todas as formas de ser (LUKÁCS, 1978). Ela é observada sobretudo nas leis da natureza, que agem independente de qualquer consciência. O momento ontológico do trabalho é o ato que faz com que a legalidade natural sofra a ação deste elemento novo que dá outro curso à causalidade natural, que passará a se desenvolver em articulação complexa com o novo tipo de ser – o ser social. Mas, apesar do novo tipo de ser fundar leis próprias de desenvolvimento,

em nenhum momento pode se inferir que as leis sociais sejam conduzidas por um processo teleológico. O fato de que todo ato da vida cotidiana relevante é oriundo de uma posição teleológica em nenhum momento nega o fato de que o processo social em seu conjunto tenha um caráter rigidamente causal. É assim que, na superação realizada por Marx, os traços lógico-dedutivos presentes na filosofia de Hegel foram afastados da ontologia do ser social. Na teoria marxiana do desenvolvimento histórico, os aspectos teleológicos do processo foram justamente estabelecidos apenas como particular à categoria do trabalho, isto é, à teleologia cabe a função apenas de movimentar séries causais. Como afirma Lukács (1978, p. 6):

As filosofias anteriores, não reconhecendo a posição teleológica como particularidade do ser social, eram obrigadas a inventar, por um lado, um sujeito transcendente, e, por outro, uma natureza especial onde as correlações atuavam de modo teleológico, com a finalidade de atribuir à natureza e à sociedade tendências de desenvolvimento de tipo teleológico.

Em síntese, a teleologia é o momento particular à categoria trabalho, que movimenta séries causais, determinando, na medida em que se objetiva, um novo tipo de processualidade – a causalidade posta ou social. Esta possui leis tendenciais de desenvolvimento que, mesmo que complexamente articuladas ao mundo natural, não se confundem nem tampouco se identificam com os nexos causais puramente naturais.

Pelo ato de atualização das posições teleológicas temos, portanto, o trabalho, enquanto transformação material da realidade material, que implica em um salto ontológico que dá lugar ao ser social. Com o pôr teleológico temos um salto que não tem analogias na natureza e dá origem a formas de objetividade social que surgem e se explicitam na práxis social, a partir de uma base natural, para progressivamente se tornarem mais sociais. Ainda segundo Lukács (1979b, p. 93):

Com o ato da posição teleológica do trabalho, tem lugar o ser social. O processo histórico da sua explicitação, todavia, implica na importantíssima transformação do ser em-si do ser social num ser-para-si e, por conseguinte, implica na superação tendencial das formas e dos conteúdos de ser meramente naturais em formas e conteúdos sociais mais puros, mais especificamente sociais.

Este processo, depois de Marx, Lukács denomina como *afastamento das barreiras naturais*. E exemplifica esta nova objetividade com a distinção entre valor de uso e valor de troca. Esta é conceituada, por Marx, no primeiro capítulo de *O Capital*, como formadora de uma “objetividade espectral”. A determinação de fundo deste complexo de problemas está no fato de que o aperfeiçoamento desta forma de ser consiste na substituição de “determinações naturais puras por formas ontológicas mistas, pertencentes à naturalidade e à socialidade” (LUKÁCS, 1979b, p. 93). Entretanto, é importante deixar claro que, para Marx, há um unidade indissolúvel entre mundo natural e social, marcada porém por uma constante complexificação do mundo no qual a socialidade ocupa progressivamente o momento predominante do processo.

Para o melhor esclarecimento deste processo de tornar-se cada vez mais social é necessário avançarmos para outros importantes aspectos que já se revelam no ato ontológico primário do trabalho que até aqui não foram tratados. Estes aspectos são extremamente necessários à compreensão da especificidade do ser social.

O primeiro destes aspectos está no *caráter radicalmente histórico* do mundo dos homens – vale dizer, *en passant*, que historicidade é a única categoria universal, presente tanto no mundo natural como no mundo dos homens. Explicitar esta natureza de radical historicidade do ser social e de sua essência é de fundamental importância, caso pretendamos demonstrar a possibilidade da superação da emancipação política pela emancipação humana, patamar alcançado, se Marx estiver correto, apenas na sociabilidade comunista.

No que tange à essência humana, vale lembrar, a perspectiva greco-medieval afirmou a existência de uma ordem imutável e uma face à aparência múltipla e em constante

transformação do mundo. O papel do homem neste mundo não era em nada maior do que realizar no mundo as determinações necessárias de uma essência *a priori* e a-histórica.

Em antítese à concepção clássica e em resposta às profundas mudanças que caracterizaram a era moderna, a concepção burguesa de mundo afirmou a dimensão histórica do mundo dos homens. Todavia, esta dimensão histórica não alcançava o núcleo duro do ser social, ou seja, a sua matriz econômica onde prevaleceria a eterna *guerra de todos contra todos*. Em outras palavras, na concepção de mundo burguesa, a história possui um núcleo natural que as ações humanas, por mais positivas que sejam, não são capazes de modificar. A este núcleo corresponde o dado natural de o homem ser *socialmente insociável*, como se expressou o filósofo burguês Immanuel Kant (1986). A possibilidade de o homem fazer sua história fica assim limitada aos complexos fenomênicos; apenas estes são passíveis de alterações.

Para a perspectiva marxiana, o homem também tem uma essência. Entretanto, em contraponto às perspectivas anteriores, a essência se apresenta como mutável; constitui-se historicamente como tendência histórico-universal da síntese dos atos teleológicos singulares. A partir de sua análise do trabalho, Marx constata que é peculiar ao processo de trabalho o fato de que, a partir dele, o homem altera a *natureza natural* e a *sua própria natureza*, ou seja, a sua essência é configurada na evolução das relações sociais de produção. É precisamente na captura da natureza histórica da essência que se colocam os fundamentos para a recusa das teses burguesas que tendem, de um lado, a generalizar a essência do homem *burguês* à condição de essência *burguesa* do homem e, de outro, a sustentar uma dualidade entre essência imutável e esfera fenomênica sujeita a modificações.

A concepção de essência de Marx, desenvolvida por Lukács, é diversa na medida em que demonstra que a essência é o complexo de determinações que permanece no

desenvolvimento categorial do ser; essência é a unidade que articula as heterogêneas formas fenomênicas de expressão do ser¹⁰.

Com efeito, o mundo dos homens é visto como um compósito articulado entre os pólos indissolúveis da essência e do fenômeno, ambos constituídos no desenvolvimento do processo histórico. O que distingue a essência do fenômeno não é o fato de uma esfera ser composta de um *quantum* maior ou menor de ser, como na ontologia tradicional. O ponto distintivo na ontologia marxiana está na categoria da continuidade. O grau de permanência no desenvolvimento categorial do ser é o que dará a algumas determinações a posição de *necessidades essenciais*.

Ou seja, o fundamento da distinção está em ser a essência portadora de uma continuidade histórica que não se observa nos atos fenomênicos. “A essência [portanto] é o *locus* da continuidade” (LESSA, 2002, p. 51). Contudo, tanto essência como fenômeno são resultantes de atos humanos singulares e históricos; isto significa, de um lado, que a esfera da essência está submetida às ações humanas e, de outro, que a esfera fenomênica não é mera adaptação passiva ao desdobramento de uma necessidade essencial. Sendo assim, os fenômenos jogam um papel ativo no explicitar do ser social.

É importante assinalar que essência e fenômeno convivem em inter-relação. O desdobramento do ser social dá origem a estes dois momentos distintos porém profundamente articulados. É característico do momento da essência o fator de articulação e unidade do processo, enquanto na esfera fenomênica se efetivam atos humanos partícipes de um processo mais geral. Entretanto, entre estes dois momentos se desenvolve uma determinação reflexiva em que a essência põe o campo de possibilidade dos atos humanos onde estes se desenvolvem no seu caráter de escolha entre alternativas, sem que os atos percam jamais sua possibilidade intrínseca de ampliar os *horizontes do possível* ou de se dirigir ao fugaz.

¹⁰ Sobre o aprofundamento, realizado por Lukács, da discussão das categorias essência e fenômeno ver de Sérgio Lessa, *Mundos dos Homens*, Boitempo, 2002a. Sobre o capítulo II.

Portanto, o primeiro aspecto constitui a radical historicidade do ser, o segundo como é claramente dedutível do que foi dito até este momento, está na afirmação marxiana do fundamento puramente social do mundo dos homens.

A tese da *natureza essencialmente social* do mundo dos homens se apresenta como radicalmente contrária à tese de *natureza humana natural* da ciência política moderna e da economia política clássica, ambas burguesas. Afirmar o caráter puramente social do mundo dos homens significa dizer que os homens fazem sua história e não encontram *a priori* qualquer limite. Os homens, portanto, se autoconstroem historicamente; são os demiurgos de seu próprio destino.

Dizer que os homens fazem sua história significa também afirmar que eles a fazem, mas não em condições escolhidas por eles. A história realizada por uma geração de homens está sempre condicionada pela história feita pela geração passada. Ou seja, os homens fazem sua história, todavia num campo historicamente configurado que põe necessidades e delimita possibilidades. Ampliando estas considerações para a relação entre necessidade e liberdade, expõe Lessa (idem, p. 65) que:

a pura sociabilidade do mundo dos homens [...] não significa, em absoluto, nem a contraposição antinômica entre necessidade e liberdade, nem muito a mecânica prevalência de qualquer um desses termos sobre o outro [...]; tanto a categoria da liberdade como a categoria social da necessidade são construídas pela práxis humana. Ou seja, apenas podem surgir e se desdobrar pela mediação cotidiana de atos teleologicamente postos pelos indivíduos no processo de reprodução social.

O desenvolvimento puramente social do mundo dos homens já se revela na análise do trabalho. Como vimos, no decurso do processo de evoluir social, o homem, de um lado, vê-se eternamente sob a pressão de satisfazer as suas necessidades e ao satisfazê-las através da atividade material introduz *finalidades* na natureza; retira o mundo natural de sua condição de paisagem indiferente e muda, e realiza as “potencialidades nele adormecidas”. É

necessário acrescentar que, ao transformar o mundo com sua objetivação, acaba por criar novas situações. Na medida em que o homem é resultado de suas condições de existência – e as novas situações são sinônimas de novas condições – ao criar estas situações inéditas ele está impondo a sua própria transformação. Lê-se em Marx (1996, p. 297):

Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para a sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio. (Os itálicos são nossos)

Há, portanto, uma determinação reflexiva entre subjetividade e objetividade, na medida em que o indivíduo, em suas objetivações, modifica e enriquece a objetividade, e no mesmo processo altera e torna mais complexa a sua própria subjetividade. Apropria-se das potências da natureza e, concomitantemente, se objetiva como ser humano em um mesmo processo unitário. Antes que se limitar ao jugo da natureza, ele edifica a sua própria natureza socializada. Em resumo, afirma Tonet (1987, p. 58-59):

Trabalhar significa objetivar-se, isto é, criar objetos que, por um lado, explicitarão, em graus sempre mais complexos e diversificados, as suas potencialidades, permitindo ao homem ver naquilo que ele produz a sua auto-realização. Por isso, Marx diz que a história é o livro aberto das faculdades humanas. Um homem que não criasse objetos simplesmente não existiria e, em princípio, tanto mais rico é o homem em humanidade quanto mais uniforme for a sua criação. Trabalhar significa, também, propor conscientemente fins a serem atingidos. Para isto faz-se necessária a captura da objetividade, que permita atuar sobre ela, transformando-a e adequando-a à consecução dos fins pretendidos. Significa, além disso, a capacidade de fazer perguntas e de realizar escolhas entre alternativas diversas, escapando, dessa forma, do determinismo genético imposto aos outros seres. Por esse processo, o homem demonstra o seu caráter ativo, ou seja, a sua capacidade de superar as imposições da natureza

– tanto natural quanto social –, de apreender as leis que a governam e de intervir para modificá-la e torná-la apta à satisfação das necessidades cada vez mais diversificadas. Deste modo, crescer em humanidade consiste em expandir sempre mais o grau de autodeterminação, de liberdade.

Além disso, o trabalho expressa a dimensão social e universal que possui o mundo dos homens. É precisamente o fundamento puramente social do mundo dos homens que implica o processo de desenvolvimento paralelo e contraditório de seus pólos indissolúveis: indivíduo e gênero. Este processo denota a evolução do homem como um ser genérico. Os conceitos humanos armazenados nos instrumentos de trabalho permitem o aproveitamento das objetivações humanas em outros processos de objetivação. Os indivíduos ganham cada vez mais dimensão genérica e universal na medida em que se apropriam da cultura material cristalizada pelas objetivações humanas. Quanto mais ricas forem as objetivações humanas e quanto mais ampla for a apropriação humana da cultura material e espiritual, mais multifacético e complexo é o desenvolvimento das individualidades.

Desta forma, por mais singular que seja um indivíduo ele carrega em si determinações universais. Pois, por ser o ser social composto de duas dimensões, a individual e a genérica, estas se configuram e se explicitam também por meio de uma determinação reflexiva, de maneira que não tem razão a perspectiva greco-medieval ao colocar o social como antecedente ontológico do indivíduo, tampouco a concepção moderna que supõe ser o indivíduo-mônada ontologicamente anterior à sociedade. Indivíduo e gênero são pólos indissolúveis de uma mesma relação e que se realizam em um processo contraditório de determinação recíproca. Deste modo, estabelecer prevalência do indivíduo sobre o gênero ou advogar a precedência da sociedade sobre o indivíduo equivale a adjudicar caráter de universalidade às particularidades de formações sócio-históricas concretas. Nos termos de Lukács (1978, p. 13):

A individualidade já aparece como uma categoria do ser natural, assim como o gênero. Esses dois pólos do ser orgânico podem se elevar a pessoa humana e o gênero humano no ser social tão-somente no processo que torna a sociedade cada vez mais social. [...] Tarefa de uma ontologia materialista tornada histórica é, ao contrário, descobrir a gênese, o crescimento, as contradições no interior do desenvolvimento unitário; é mostrar que o homem, como simultaneamente produtor e produto da sociedade, realiza em seu ser-homem, algo mais elevado que ser simplesmente exemplar de um gênero abstrato, que o gênero – nesse nível ontológico, no nível do ser social desenvolvido – não é mais uma mera generalização à qual os vários exemplares se ligam ‘mudamente’ [...].

É neste sentido que caminham as pesquisas do psicólogo russo A. Leontiev, quando coloca o ser individual como ser que *participa* e se *apropria* da cultura material e espiritual construída socialmente. Segundo ele, também com fundamento nos pressupostos centrais de Marx, cada geração tem como ponto de partida o mundo de objetos e de fenômenos construídos pelas gerações que os precederam. Assim afirma ele:

O indivíduo é colocado diante de uma imensidade de riquezas acumuladas ao longo dos séculos por inumeráveis gerações de homens, os únicos seres, no nosso planeta, que são *criadores*. As gerações humanas morrem e sucedem-se, mas aquilo que criaram passa às gerações seguintes que multiplicam e aperfeiçoam pelo trabalho e pela luta as riquezas que lhe foram transmitidas e ‘passam o testemunho’ do desenvolvimento da humanidade (LEONTIEV, s/d, p. 285).

Aqui cabe ressaltar que é fundamental nesse processo, como indica Leontiev, o fato de que os conteúdos ideal e social do processo de desenvolvimento humano estão cristalizados nos instrumentos de trabalho. Estes encerram, portanto, as atividades e aptidões das gerações precedentes e resultam de todo o desenvolvimento intelectual humano como ser genérico. O processo de apropriação desse *conteúdo material e intelectual* deve ser entendido aqui sob a ótica da autoconstrução humana e não sob a da produção de capital, sob a lógica da coisa. Riqueza, desenvolvimento tecnológico, relações de produção devem ter como referência o homem em seu devir; isto é, o homem concreto dotado de carências e

possibilidades deve adquirir centralidade nesse processo. Assim, o processo de autoedificação humana passa a ser o divisor de águas. Ao adotar esse divisor, o traço alienante e desumanizador do processo de apropriação, quando submetido ao jugo das leis da divisão social do trabalho, da propriedade privada e do desenvolvimento das relações mercantis, torna-se cristalino.

Dito isso, vamos a outro aspecto de fundamental importância na estrutura do ser social: o caráter de totalidade da realidade social criada pelo homem. A este último aspecto reservamos o próximo item.

1.2.3.A totalidade social como complexo de complexos

No nível de análise que alcançamos até este momento da exposição, não aludimos à construção do ser social como totalidade concreta. Limitamo-nos ao complexo do trabalho, todavia o ser social é uma totalidade complexa que não se reduz aos atos de trabalho. Estes apenas se singularizam por ser o momento ontologicamente fundante da processualidade do ser social.

Lukács, nas primeiras páginas do capítulo dedicado à reprodução social, em sua *Ontologia do Ser Social*, afirma, sempre na trilha de Marx, que é peculiar aos atos de trabalho “remeter sempre e necessariamente para além deles mesmos”. O trabalho tem em sua essência a possibilidade de produzir mais do que o necessário à reprodução daquele que realiza o processo de trabalho. Segundo Lukács (s/d, p. I),

o trabalho é capaz de suscitar no homem novas capacidades e novas necessidades, *as conseqüências do trabalho vão para além do quanto nele é imediata e conscientemente posto, faz nascer novas necessidades e novas capacidades de satisfazê-las* e, finalmente, – no âmbito das possibilidades objetivas de qualquer formação determinada – na ‘natureza humana’ esse crescimento não encontra limites traçados *a priori*. (Os itálicos são nossos)

É precisamente por esse motivo que ele é o fundamento do processo de complexificação do ser social. Todavia, toda complexificação do processo de trabalho implica que, no curso do desenvolvimento do ser social, surjam problemas e necessidades, as quais não podem ser solucionadas no interior do processo do trabalho. Reside neste fato a gênese de outros complexos cuja função é enfrentar estes problemas e necessidades. A origem de outras esferas do ser social, como a esfera da ciência, do direito, da educação, da política, da arte, etc. está, portanto, diretamente ligada a este fato.

Antes de tudo, é necessário dizer que a devida relação entre o complexo fundante e as demais esferas da atividade humana sempre foram mal-interpretadas, no interior e no exterior da tradição marxista. De um lado, em uma concepção muito difundida desde a Segunda Internacional, a relação entre o complexo fundante e as demais esferas da práxis humana foram interpretadas de maneira mecanicista, adjudicando sempre um determinismo mecânico da esfera econômica face às demais esferas do ser social. De outro lado, com a intenção de refutar a tese anterior, que vinha se tornando hegemônica no corpo do movimento operário, se admitiu uma autonomia das esferas espirituais *vis-à-vis* a esfera material, numa postura marcadamente idealista.

As aporias entre mecanicismo e idealismo, no interior da tradição marxista, correram sobre o veio da discussão entre “infra” e “superestrutura”. Com uma forte conotação positivista, tornou hegemônica a tese de que a economia, complexo formador da infraestrutura, possuiria leis que seriam dotadas de um caráter análogo às leis que regiam a objetividade natural¹¹. As leis econômicas seriam responsáveis por determinar ferreamente as esferas espirituais do ser social, as quais ocupariam a posição de momentos “superestruturais” e secundários. Na tentativa de demarcar o caráter materialista do marxismo, as correntes

¹¹ Karl Kautsky, influente nome da II Internacional, chegava a defender que havia uma confluência entre o marxismo e a teoria evolucionista de Darwin, chegando até a se entusiasmar com a possibilidade de explicar, através da aplicação das leis do materialismo histórico, cientificamente, o comportamento moral através dos impulsos animais.

positivistas forçaram a letra de alguns aforismas de Marx – como aquele em que ele afirma que “não é a consciência que determina o ser social, mas este que determina a consciência” – desvirtuando e não compreendo a natureza da impositação marxiana. É próprio destas correntes pensar o predomínio de uma objetividade, entendida *objetivisticamente*, sobre uma subjetividade, abstratamente concebida (TONET, 2001, p. 54). Porém, na perspectiva marxiana, a economia jamais poderia ser compreendida de maneira objetivista, pois já no ato que funda o ser social há a síntese entre subjetividade e objetividade (Idem, *ibidem*). Vale frisar: *síntese* e não justaposição ou prevalência de um momento sobre o outro. Portanto, ao invés de uma lei de necessidade dura, ocupa prevalência no pensamento de Marx, como acentua Lukács de maneira recorrente, uma ontologia da liberdade, vez que está no núcleo do ato do trabalho o germe da categoria da liberdade, em que o ser do homem é sempre mediado pela consciência, pela decisão entre alternativas. Nas palavras de Lukács (*apud* TONET, *op. cit*, p. 55):

A práxis econômica é obra dos homens, – mediante atos alternativos –, porém sua totalidade forma um complexo dinâmico objetivo, cujas leis, ultrapassando à vontade de cada homem singular, se lhe contrapõem como sua realidade social objetiva com toda a dureza característica de qualquer realidade, e, no entanto, na sua objetiva dialética processual produzem e reproduzem em níveis sempre mais elevados o homem social.

Assim, as relações estabelecidas entre as diversas esferas do ser social são de determinação recíproca, de autonomia relativa, não se configurando qualquer dependência mecânica, tampouco autonomia absoluta de qualquer esfera do ser. Conceber a autonomia relativa das esferas de atividade humana no interior da totalidade social significa, por um lado, compreender o ser social como *complexo de complexos* no interior do qual cada esfera desempenha um papel particular, e por outro, entender que a parcialidade de cada esfera é

determinada não pelas leis próprias de cada esfera, mas pela função particular que desempenha na totalidade social. É nesse sentido que:

a prioridade do todo sobre as partes, do complexo total sobre os complexos singulares que o formam, deve ser considerada absolutamente estabelecida, porque, de outro modo – quer se queira, quer não – chegar-se-á a extrapolar e a tornar autônomas forças que, na realidade, simplesmente determinam a particularidade de um complexo parcial no interior da totalidade (LUKÁCS *apud* LESSA, 1995, p. 88).

Essa afirmação implica, por sua vez, apreender a esfera econômica como o momento predominante da totalidade social, pois é nela que se exprime a necessidade primária de produção da existência para poder reproduzir a sociedade. À economia – “enquanto sistema dinâmico de todas as mediações que formam a base material para a reprodução dos indivíduos singulares e do gênero humano” (LUKÁCS, s/d, p. CLXXXVIII) – cabe portanto ser matriz da processualidade social, sem que a sua dimensão de matriz reduza as demais esferas a uma dependência mecânica, e ainda sem que as outras se afastem absolutamente da sua moldura. Afirmar que, na economia, ou seja, no complexo de atividades que desempenha a função de produção da vida, está o momento fundante do ser social, não significa que a totalidade do ser social se esgote na esfera econômica. A esse respeito Tonet nos oferece a seguinte síntese:

o trabalho (a economia como resultado de atos teleológicos singulares, mas sociais, que se objetivam em relações e instituições, atos que só idealmente podem ser separados das outras dimensões) sempre permanecerá como única dimensão fundante. Nos atos teleológicos e singulares – não há nenhuma essência necessária que se desdobrasse inevitavelmente, nas outras dimensões. No entanto, como o trabalho contém em si a possibilidade de ir para além de si mesmo, por intermédio da generalização, o ser social se complexifica, dando origem a novos problemas, novas necessidades, cuja resolução e cujo atendimento são indispensáveis para a reprodução do ser social. O modo como estes problemas e estas necessidades são enfrentadas não está pré-determinado. Vai ser, de novo, uma consequência de atos

teleológicos individuais, que se objetivarão em relações e instituições adequados à resolução daquelas questões (TONET, 2001, p. 55-56).

As relações materiais de existência constituem, pois, a matriz fundante da sociabilidade. As esferas jurídicas, políticas e ideológicas possuem cada qual suas funções e especificidades próprias, dialeticamente articuladas com as outras esferas do todo social, mas jamais podem ser colocadas – porque efetivamente não são – como matriz das condições de existência. Determinar a especificidade de cada uma das esferas do ser social, as leis que as regem e determinam seu desdobramento é necessário caso não queiramos recair no erro de hipertrofiar um complexo da realidade e lhe atribuir funções que não são capazes de cumprir. Esse equívoco a que estamos nos referindo tem sido recorrente nas análises políticas. Na história do pensamento, de Aristóteles a Hegel, a política e o direito têm adquirido uma dimensão positiva e até mesmo uma autonomia em relação à esfera das relações materiais de produção da existência, assumindo, em consequência, o papel de momento predominante da realidade social. A postura da esquerda democrática, *mutatis mutandis*, também se pauta nesta mesma concepção positiva. Sendo assim, procuraremos estabelecer a crítica dessa dimensão hipostasiada da política e do direito, a partir dos fundamentos colocados por Marx ao analisar a esfera política.

1.3. Marx e o complexo da política

Em suma, vimos que o ato ontologicamente fundante do mundo dos homens é o trabalho, síntese entre teleologia e causalidade. É o trabalho mediador do metabolismo homem-natureza, através dele o homem transforma a natureza, submetendo sua processualidade aos seus fins conscientes. No âmago deste processo de transformação do mundo material, denominado objetivação, o homem não só constrói um novo mundo exterior

a ele, como também constrói a si mesmo como um ser cada vez mais social, e como seu desenvolvimento é parte de um desenvolvimento precedente e seus atos se inserem em uma determinada formação histórico-social, alteram-se reciprocamente os dois pólos, o indivíduo e o gênero.

Da análise do trabalho se constata também que o homem torna-se um ser ativo, consciente e livre e os limites encontrados no seu processo de autoconstrução não são dados *a priori*. Portanto, o desenvolvimento humano é um processo marcado por traços negativos e positivos, e a função de afastar os aspectos negativos e desenvolver os momentos positivos no desdobrar da autoconstrução humana é tarefa exclusivamente das ações humanas.

Acrescentamos ainda que, segundo Marx, outra característica de fundamental importância no ser social é que o seu processo de complexificação inclui a criação da realidade social como totalidade concreta, de maneira que o ser social se organiza enquanto *complexo de complexos*. Vimos também que está no núcleo do processo de trabalho a possibilidade de remeter para além da reprodução do trabalhador. A partir de então, no *ir-sendo* da totalidade social, surgem novos problemas e novas necessidades que também devem obter solução de continuidade sob pena da bancarrota dos indivíduos. Na resolução dos problemas e satisfação das novas necessidades tem-se o campo para a gênese de novos complexos como a linguagem, o direito, a educação, a política etc. Para o objetivo da nossa dissertação cabe apenas nos determos no complexo da política.

A política, para Marx, possui um caráter essencialmente negativo. Considerar a política como essencialmente negativa significa evidenciar o núcleo estranhado dessa esfera particular das objetivações humanas; ou seja, deixar em manifesto o fato de ser ela expressão da alienação humana, e por isso um obstáculo no processo de autoconstrução social, pelo fato de que em seu núcleo se inscreve *a função social* de manter e assegurar o antagonismo de classe. O caráter particular da política e da emancipação consignada no marco do jogo político

foi anunciado por Marx desde suas obras de juventude até aquelas de sua maturidade. Lembra Chasin (2000a, p. 94) que, “Desde suas expressões mais antigas, a concepção marxiana da política é negativa, e, por maiores que tenham sido as modificações ao longo de seus escritos, a definição negativa de política permaneceu”.¹²

Mas é importante frisar, como faz Tonet (2001, p. 74-75), que, ao considerá-la *essencialmente* negativa, Marx não a entende como *exclusivamente* negativa. A dimensão positiva que a política carrega é insofismável. A aparente contradição que essa afirmação pode gerar é afastada se lembrarmos que, para Marx, os fenômenos sociais não são uma totalidade homogênea. Para ele, os fenômenos sociais são uma totalidade complexa e diferenciada, são unidades do diverso. A riqueza heteróclita dos processos sociais não pode ser submetida às interpretações apriorísticas de cunho gnosiológico ou especulativo. Não podemos interpretar uma formação social, a partir de conceitos abstratos, tirando ilações arbitrárias sobre sua origem, sua natureza e sua finalidade. Deveremos nos deter, à maneira de Marx, na apreensão do curso do processo social, vendo os fenômenos sociais como momento de uma processualidade histórica, concreta e articulada. Portanto, um fenômeno social pode ser positivo e apresentar aspectos negativos, assim como pode ser negativo, vindo a ser dotado de dimensões positivas. É preciso, pois, não ocultar aquilo que é positivo na política:

Em primeiro lugar, o fato de impedir a própria destruição da humanidade pelo *bellum omnium contra omnes*. Esta afirmação poderia ser tomada como o reconhecimento da necessidade insuperável do Estado. [...] [Porém], assim como o *bellum omnium contra omnes* não é uma determinação absoluta do ser social, também o Estado – sua expressão – não é, além disso, a acumulação de

¹² Na seqüência da citação acima, completou o mesmo autor: “A ‘miséria alemã’ foi, decerto, o ponto desencadeador desta visão, como seu desenvolvimento retardado e atrofiado, que tornava vã qualquer ação de caráter político. A crítica da política de Hegel é o passo subsequente em quem descobre um autor limitado ‘ao ponto de vista da economia política’, cujo produto reflexivo não é mais do que tornar a política alemã uma pouco mais contemporânea do presente europeu. Por fim, são os próprios limites da política francesa que consolidam sua concepção negativa de política. A sociedade francesa, em termos estritamente políticos, era plenamente contemporânea de seu tempo, mas demonstrava completa inadequação e insuficiência quanto aos imperativos de uma efetiva transformação social, que estava sendo requerida pelos confrontos crescentes entre as forças sociais em presença” (CHASIN, 2000a, p. 94).

riquezas que permite uma reprodução cada vez mais ampliada do ser social. Certamente à custa de muito sofrimento, muito sangue e muita brutalidade, mas, sem dúvida, melhor do que a extinção da humanidade. Em segundo lugar, uma crescente – embora não linear – supressão da arbitrariedade no exercício do poder. É certo que mesmo a democracia mais aperfeiçoada continua sendo uma forma de opressão de classe. Mas há uma enorme e decisiva diferença em ser oprimido por um poder despótico, tirânico, arbitrário e um poder exercido democraticamente. Em terceiro lugar, um também crescente progresso em direção à abertura de possibilidades – embora contraditórias – de complexificação das individualidades e de realização de um número cada vez maiores de pessoas. A própria emergência e autoconstrução da individualidade – ainda que estranhada – deve muito à esfera da política (TONET, 2001, p. 77-78).

Nesse sentido, fixando nosso olhar sobre a processualidade histórica, veremos que existiram como existem inúmeras formas de expressão do poder político – das mais diversas formas despóticas e tirânicas às mais complexas objetivações democráticas. Nota-se que há uma diferença considerável em exercer o poder de maneira autocrática ou em exercê-lo democraticamente. Todavia, essa evidência não altera, para Marx, aquela que seria a essência do poder político, isto é, o fato de ser ele exatamente a expressão oficial do antagonismo da sociedade civil.

A afirmação se torna mais evidente quando retomamos uma questão metodológica já trabalhada na Introdução. Ali afirmamos que, para o exame de uma categoria, três procedimentos metodológicos devem ser utilizados: a delimitação da específica função social que desempenha na totalidade social, a análise imanente da processualidade do objeto – vez que as categorias são “formas do existir, determinação da existência” – e, por fim, o processo de sua gênese. Sigamos esse percurso, portanto.

A gênese do complexo da política é encontrada no surgimento da sociedade de classes, que confere às controvérsias pelo destino da sociedade uma nova dimensão qualitativa.

Vimos, sempre na trilha de Marx e recorrendo aos estudos de Lukács, que a reprodução social é marcada pelo concomitante desenvolvimento de dois pólos do ser social,

o indivíduo e o gênero. O desenvolvimento particular de cada um desses pólos apenas é possível na articulação de ambos. Todavia, é evidente também que a relação entre indivíduo e gênero é travejada por desigualdades, de modo que o desenvolvimento de cada um desses pólos seja sempre marcado por contradições. Ora, resta claro, por um lado, que exigências do desenvolvimento social nem sempre são e serão aceitas sem que o indivíduo discorde, *in totum* ou em parte, dos atos que estão sendo adotados; por outro lado, o desenvolvimento das personalidades individuais coloca sempre necessidades singulares que as relações sociais nem sempre são capazes de atender satisfatoriamente¹³. Trata-se do fato de que entre o indivíduo e a sociedade a contraditoriedade é um dado essencial. Supor o contrário disto é adotarmos uma postura que tende para a identidade sujeito-objeto ou, numa ótica mais problemática, para o totalitarismo.

Porém, a contraditoriedade na relação entre indivíduo e gênero pode, em uma dada formação histórica, se apresentar como relação de antagonismo em que não só um indivíduo se opõe ao outro, mas se configura uma oposição de classe, onde o desenvolvimento do gênero torna-se refém de um processo deletério de alienação.

O exame histórico dessa afirmação nos permite ver que nas sociedades primitivas havia um processo pouco desenvolvido de reprodução social, de sorte que os homens produziam de maneira precária, ou seja, apenas o suficiente para a sua satisfação imediata, “da mão para a boca”, como dizia Marx. Nesse momento, as forças sociais não poderiam ser apropriadas privadamente, até porque não haveria do que se apropriar. Neste período, a exploração de um homem pelo outro era manifestamente inviável, dado que explorar o outro seria comprometer o nível de sobrevivência e de nutrição tanto do explorado quanto do explorador. As forças sociais eram neste momento, necessariamente, *forças diretamente sociais*, o que significa força de todos os indivíduos posta em comum para

¹³ A esse respeito ver a obra *Sociabilidade e Individuação* de Sérgio Lessa.

realização de fins coletivos. Assim, indivíduo e gênero formavam uma verdadeira comunidade, não havendo solo histórico e condições objetivas para o antagonismo entre interesses individuais e interesses coletivos.

Isso não significa que, ao conduzir a argumentação dessa forma, estejamos abandonando os fundamentos que expusemos há pouco. Como já dissemos, o ponto de partida da análise sobre o complexo da política não é algo especulativo. Ao afirmar que indivíduo e gênero viviam em uma *verdadeira comunidade* não estamos lançando mão da existência de um paraíso terrestre perdido com o pecado original ou de um recurso heurístico pouco consistente como o estado de natureza dos jusnaturalistas. O fato de não haver um antagonismo de raiz não exime que divergências acerca do curso que a sociedade deveria seguir estivessem sempre presentes nas comunidades primitivas. Tais divergências poderiam se manifestar em conflitos, inclusive na necessidade de impor – muitas vezes arbitrariamente – que os indivíduos agissem de acordo com os interesses da maioria da coletividade. Para isso, se faziam necessários instrumentos como *controle*, *regra* e *poder*. Estes se apresentavam sob a forma de tradições, usos e costumes, cabendo às autoridades paternas, grupais e tribais a personificação destas necessidades.

Com o incremento havido na produtividade, surge a possibilidade da exploração social e não demora a surgir a propriedade privada e com ela as classes sociais. A partir desse momento, a força social é apropriada privadamente e as divergências a respeito do futuro da sociedade cada vez mais adquirem um caráter de antagonismo de classes, de interesses irreconciliáveis, que brotam da nova dimensão qualitativa que representa a dominação de uma classe social pela outra. O poder político, que como todas as esferas da atividade humana é força social, passa a ser a força social alienada do corpo da comunidade, dotada de uma específica função.

As relações humanas, a partir da propriedade privada e de seu corolário, as classes sociais, perdem seu caráter comunitário e consubstanciam-se como relações antagônicas. A reprodução social, a partir daí, não é mais possível apenas com o controle através dos costumes e das regras, exercido pelos seus representantes (anciões, chefes tribais, etc.). É indispensável, portanto, que o *poder político* se sobreponha à *força social* representada pelas formas primitivas de controle.

Poder político, como diz Marx (1998, p. 31), “é o poder organizado de uma classe para a opressão da outra”. Neste sentido, é força coletiva dos indivíduos privatizada e utilizada por um determinado grupo que submete os interesses coletivos aos seus interesses particulares.

Assim, a reprodução social na sociedade de classes apenas é possível mediante a instrumentalização do poder político, desta força social privatizada que tem em seu cerne o Estado, o qual conforma um aparato político, jurídico, burocrático, administrativo e coercitivo, e que assume no curso da história as mais diversas formas, sempre em consonância com as necessidades de reprodução de determinada forma de luta de classes; expressa sempre o antagonismo existente na sociedade civil.

No que se refere à sociedade civil, Marx tomou como lastro de suas pesquisas a sociedade civil moderna, isto é, a sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*). A natureza desta é fundada na propriedade privada controlada pelo capital e, em consequência, travejada pelo antagonismo fulcral entre capital e trabalho. A sociedade burguesa é, portanto, aquela em que: a produção de valores de troca é dominante em relação a de valores de uso; a força de trabalho é tratada como mercadoria; a motivação para o lucro é a força propulsora de todo o processo; o mecanismo de extração de *mais-valia*, a partir da separação radical entre produtores e os meios de produção, adquire uma forma essencialmente econômica; a *mais-valia* é apropriada privadamente pela classe capitalista. Devido a isso, ela se encontra

atravessada e dilacerada pelos interesses privados e pelo individualismo exacerbado. Em suma, a sociedade civil é, nas palavras de Marx (s/d, p. 98-99), “a guerra de uns contra os outros, somente delimitados em si por sua individualidade, o movimento geral e desenfreados das potências elementares da vida, livre das amarras dos privilégios”.

É, pois, da natureza a-social da sociedade civil burguesa que brotam as contradições da vida moderna. O Estado moderno, sua natureza e seus limites ontológicos decorrem dessa sua dependência da sociedade burguesa. Ele surge com uma especificidade e com aparato próprios, cuja função é solucionar as contradições dessa sociedade civil. Porém, “solucionar a contradição não significa superá-la, porque isto está para além das suas possibilidades, mas antes administrá-la, suprimindo-a formalmente, mas conservando-a realmente e deste modo contribuindo para reproduzi-la em benefício das classes mais poderosas da sociedade civil” (TONET, 1997. p. 29).

É devido a essa sua natureza que o Estado mostra-se impotente para conduzir uma alteração do antagonismo da sociedade civil e dos males e desigualdades sociais que tal antagonismo acarreta. Ainda nas *Glosas Críticas*, Marx dá a dimensão dessa dependência ontológica existente entre Estado moderno e a *bürgerliche Gesellschaft*, expressando os limites do primeiro em relação a esta última. Segundo ele:

O Estado e a organização da sociedade não são, do ponto de vista político, duas coisas diferentes. O Estado é o ordenamento da sociedade. Quando o Estado admite a existência de problemas sociais, procura-os ou em leis da natureza, que nenhuma força humana pode comandar, ou na vida privada que é independente dele, ou na ineficiência da administração, que depende dele.

[...]

O Estado não pode eliminar a contradição entre a função e a boa vontade da administração, de um lado, e os meios e suas possibilidades, de outro, sem eliminar a si mesmo, uma vez que repousa sobre essa contradição. Ele repousa sobre a contradição entre vida privada e vida pública, sobre a contradição entre interesses gerais e interesses particulares. Por isso, administração deve limitar-se a uma atividade formal e negativa, uma vez que exatamente lá onde começa a vida civil e o seu trabalho, cessa o seu poder. Mais ainda, frente às conseqüências que brotam da natureza a-social desta vida

civil, dessa propriedade privada, desse comércio, dessa indústria, dessa rapina recíproca das diferentes esferas civis, frente a estas conseqüências, a impotência é a lei natural da administração (MARX, 1995, p. 80-81).

Menos que uma autonomia da política em relação à economia, Marx frisa a dependência ontológica da primeira em relação à segunda. Delimitando ainda mais a determinação recíproca existente entre o Estado e a escravidão da sociedade civil, resume ele: “Com efeito, esta dilaceração, esta infâmia, esta escravidão da sociedade civil, é o fundamento onde se apóia o Estado moderno, assim como a sociedade civil da escravidão era o fundamento no qual se apoiava o Estado antigo. A existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis” (Idem, *ibidem*, p. 81).

Mas poderíamos objetar aqui se depois da derrocada da força política que representa o Estado moderno outra forma de poder político – mais humanitária, posto que urdida pelas classes trabalhadoras – viria em substituição àquele poder. A resposta de Marx é categórica:

Não.

A condição de emancipação da classe operária é a abolição de todas as classes, do mesmo modo que a condição de emancipação do terceiro estado, da ordem burguesa, foi a abolição de todos os estados e de todas as ordens.

No transcurso do seu desenvolvimento, a classe operária substituirá a antiga sociedade civil por uma associação que exclua as classes e seus antagonismos, e *não existirá poder político propriamente dito*, pois o poder político é precisamente a expressão oficial do antagonismo dentro da sociedade civil (MARX, 1987, p. 121).

Repetimos: poder político é inerente ao antagonismo da sociedade civil. Apenas a existência de contradições fulcrais e irreconciliáveis requer tal força extra-social. Nesse sentido, poder político é mediação; constitui-se em instrumento de combate para se atingir o objetivo final da emancipação socialista.

Como será importante para demarcar o deslocamento existente nas teses de caminho social-democrata para o socialismo, cabe resumir os traços característicos da teoria política marxiana, para que possamos avaliar em que dimensão dá-se o deslocamento referido. Mészáros (2002, p. 566-567), em *Para Além do Capital*, apresenta os traços essenciais da teoria política de Marx. São eles:

1) O Estado deve ser superado por um processo de transformação radical de toda a sociedade. Todavia, ele não é abolido nem por decreto, nem por toda uma série de medidas político-administrativas;

2) O sujeito da emancipação socialista é o proletariado, porque é forçado pelo amadurecimento das contradições da ordem sócio-metabólica do capital a subverter toda a ordem social dominante, até porque também não é capaz de impor uma nova parcialidade, visto que não há possibilidade de viver às expensas do trabalho de outra classe;

3) Não podendo impor uma outra parcialidade, a revolução que se aproxima deverá ir para além dos limites políticos das revoluções que a precederam; deve ser essencialmente universal, reintegrando no corpo da comunidade a força social que se encontra alienada e, em consequência, transpondo os obstáculos do sistema autoperpetuador da exploração sócio-econômica;

4) A revolução social deve transpor a fratura entre parcialidade e universalidade, reinante nas revoluções políticas do passado que sempre submeteram a universalidade à parcialidade política e perpetuaram o domínio de uma fração da sociedade civil;

5) As lutas sociais e socioeconômicas devem estar articuladas dialeticamente, pois se se negligencia uma dessas formas acaba despojando a outra de sua realidade;

6) A ausência de condições objetivas para a construção do socialismo e a conquista prematura do poder apenas podem contribuir, ironicamente, para perpetuar os adversários no poder;

7) A revolução social não pode ser local e nacional, deve necessariamente ser universal/global, o que implica a necessária transcendência do Estado em escala global.

Ao serem bem demarcados esses traços, há possibilidade de se estabelecer a diferença essencial que há, para Marx, entre emancipação política – sempre parcial e limitada – e emancipação humana – universal e ilimitada.

1.4. Emancipação política ou emancipação humana (socialismo)

É válido lembrar que Marx, no texto juvenil *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a Reforma Social”*, enfatizava o caráter parcial das disposições revolucionárias dos seus camaradas socialistas. O fato de que “Até os políticos radicais e revolucionários já não procuram o fundamento do mal na essência do Estado, mas numa determinada forma de Estado, no lugar da qual eles querem colocar uma outra forma de Estado” (MARX, 1995, p. 79), o preocupava. Para afastar esse voluntarismo político que até os políticos radicais e revolucionários adotavam, afirma: “O Estado e a organização da sociedade não são, do ponto de vista político, duas coisas diferentes. O Estado é o ordenamento da sociedade”. Em contraposição aos seus camaradas, Marx propõe abandonar o essencialmente limitado “ponto de vista político” em direção ao universal “ponto de vista social” – mais amplo e abrangente e extremamente mais rico em potencialidades para o gênero humano. O limite do intelecto político está, para Marx, no fato de que este pensa nos limites da política. Conforme afirma ele: “Quanto mais agudo ele [o intelecto político] é, quanto mais vivo, tanto menos é capaz de compreender os males sociais”. Isto porque “O princípio da política é a vontade. Quanto mais

unilateral, isto é, quanto mais ele crê na onipotência da vontade e tanto mais é cego frente aos limites naturais e espirituais da vontade e, conseqüentemente, tanto mais é incapaz de descobrir a fonte dos males sociais” (Idem, ibidem, p. 81-82).

A esfera política reconhecida pela social-democracia – como veremos no próximo capítulo – como potencialmente capaz de um aperfeiçoamento indefinível, adquire em Marx um papel essencialmente limitado, pois desempenha a função social de assegurar e reproduzir o antagonismo de classe que está na essência da sociedade civil. Até mesmo as tarefas positivas da política revolucionária agiriam no sentido de destruir a máquina opressora representada pelo Estado burguês, mas jamais poderiam influenciar na edificação positiva da sociedade emancipada.

Marx defende que as revoluções que precederam a provável revolução do proletariado eram limitadas pelo seu caráter político – por sua alma política – enquanto o que se espera da revolução socialista é que o ato político seja apenas responsável por aplainar o terreno para que o processo revolucionário efetivo dê-se sob o controle consciente dos produtores. Por isso,

Toda revolução dissolve a velha sociedade; nesse sentido é social.
Toda revolução derruba o velho poder; nesse sentido é política.

[...]

A revolução em geral – a derrocada do poder existente e dissolução das velhas relações é um ato político. Por isso, o socialismo não pode efetivar-se sem revolução. Ele tem necessidade deste ato político na medida em que tem necessidade da destruição e da dissolução. No entanto, logo que tenha início a sua atividade organizativa, logo que apareça o seu próprio objetivo, a sua alma, então o socialismo se desembaraça do seu revestimento político (Idem, ibidem, p. 90-91).

A direção do processo de autoconstrução consciente jamais poderia ser atribuída à esfera da política, ou, traduzindo nos termos da esquerda moderna, à assunção democrática do poder político, ou à conquista de direitos civis, sociais e políticos. A emancipação política apenas reduz o homem à condição de, por um lado, membro da

sociedade civil – isto é, indivíduo-mônada, particular e egoísta –, e, por outro lado, de cidadão, em outros termos, à condição de indivíduo moral. Mais que isso: o projeto de Marx reivindica uma revolução política com alma social, cujo papel é reintegrar a posse das forças sociais à comunidade humana. A separação dessas forças sociais do corpo da sociedade simboliza a disjunção do homem em relação à sua essência. Afirma Marx (Idem, p. 89),

a comunidade da qual o trabalhador está isolado é uma comunidade inteiramente diferente e de uma outra extensão que a comunidade política. Essa comunidade, da qual é separado pelo seu trabalho, é a própria vida, a vida física e espiritual, a moralidade humana, a atividade humana, o prazer humano, a essência humana. A essência humana é a verdadeira comunidade humana. E assim como desesperado isolamento dela é incomparavelmente mais universal, insuportável, pavoroso e contraditório, do que o isolamento da comunidade política, assim também a supressão desse isolamento e até uma reação parcial, uma revolta contra ele, é tanto mais infinita quanto infinito é o homem em relação ao cidadão e a vida humana em relação à política.

Como assevera Chasin, a revolução, no sentido marxiano, é o “ato social, que quebra as pernas da própria política, atinge a forma política, mas visa destruir a placenta e criar uma nova, na qual não mais ganhe raiz um novo seletor e sinalizador dos caminhos. Em suma, a emancipação, em seu processo de efetivação, restitui à ‘sociedade civil’ o poder que lhe fora ‘usurado’ pela sociedade política” (2000a, p. 97).

Em *A Questão judaica*, Marx evidencia que a emancipação humana só será plena quando restituir à vida privada o caráter genérico da auto-atividade humana; quando na vida cotidiana, em seu trabalho, o homem for imediatamente um ser genérico; quando as forças sociais não se alienarem de si como força política.

A emancipação, no marco da ordem política, não supera o trabalho sob a forma de alienação capitalista. Assim, ao contrário de ser uma propriedade interna e ativa do homem genérico, no patamar alcançado com a emancipação política, o trabalho permanece exterior ao

homem e, conseqüentemente, antes que uma atividade espontânea preserve-se como trabalho forçado. Segundo Mészáros (1981, p. 141),

A objetivação em condições nas quais o trabalho se torna exterior ao homem assume a forma de um poder estranho que enfrenta o homem de uma maneira hostil. Esse poder exterior, a propriedade privada, é o produto, o resultado, a conseqüência necessária, do trabalho alienado, da relação *exterior* entre o trabalhador e a natureza, entre o trabalhador e ele próprio. Assim, se o resultado desse tipo de objetivação é a produção de um poder hostil, então o homem não pode realmente ‘contemplar-se num mundo por ele criado’, mas, sujeito a um poder exterior e privado do sentido de sua própria atividade, ele inventa um mundo irreal, submete-se a ele, e com isso restringe ainda mais a sua própria liberdade.

Nesse sentido, emancipação humana é o ato que põe fim ao estranhamento das formas de objetivação capitalistas; na asserção de Chasin (2000a, p. 97), é a “reunificação e reintegração de posse, social e individual, de uma força que estivera alienada. A força de produzir e reproduzir, na individuação e na livre associação comunitária, pela única forma que o homem conhece e da qual é capaz – a sua própria atividade”. Não pode, portanto, ser confundida com ideal apriorístico a realizar, dado que é “simplesmente auto-organização e desenvolvimento universal do trabalho, enquanto atividade livre e essencial da própria individuação” (Idem, *ibidem*).

Assim, emancipação humana nada mais é do que outro nome para socialismo. Enquanto o primeiro coloca acento na questão da liberdade, o segundo se refere ao conjunto das objetivações que nascem a partir do novo patamar de sociabilidade instaurado com o trabalho associado¹⁴. Este é o ato fundante da sociabilidade emancipada, que, como forma de trabalho concreto, eterna necessidade humana, deve ser entendido a partir de sua estrutura básica geral, que implica teleologia, causalidade, busca do meios, objetivação.

¹⁴ *Sobre o socialismo* ver a obra de Ivo Tonet com o mesmo título, anteriormente citado; e ainda o capítulo III da tese de doutorado sob o título *Educação, cidadania e emancipação humana*, do mesmo autor, também citada.

O trabalho associado deve também ser entendido como a relação não só com a natureza, mas dos homens entre si. Todavia, ultrapassando sua justeza concreta, ele tem a ver não só com a atividade restrita do metabolismo homem-natureza, mas com a totalidade da práxis humana. Por isso, o trabalho associado é, conforme o conceitua Tonet (2001, p. 111), “aquele tipo de relações que os homens estabelecem entre si na produção material e na qual eles põem em comum as suas forças e detêm o controle do processo na sua integralidade, ou seja, desde a produção, passando pela distribuição até o consumo”.

Apenas com a instauração do trabalho associado, a questão da real liberdade é conduzida para além das capas formais que lhe revestem conceitos como democracia e cidadania. É com o trabalho associado que os homens põem fim às condições nas quais o trabalho e seus produtos se tornam exteriores a eles e os enfrentam como um poder estranho e hostil. Enfim, é sob o trabalho associado que começa o “reino da liberdade”, ou seja, o controle consciente exercido pelos homens de seu processo de autoconstrução. Marx (1974, p. 942) se refere a esse processo nos seguintes termos:

Com efeito, o reino da liberdade só começa ali onde termina o trabalho imposto pela necessidade e pela coação de fins externos; situa-se, pois, por sua própria natureza, para além da órbita da produção material propriamente dita. Do mesmo modo que o selvagem tem que lutar com a natureza para satisfazer suas necessidades, para buscar o sustento da sua vida e reproduzi-la, também o homem civilizado tem que fazer o mesmo sejam quais forem as formas sociais e os possíveis sistema de produção. Na medida em que se desenvolve e se desenvolvem com ele as suas necessidades, amplia-se este reino da necessidade natural, mas ao mesmo tempo também se ampliam as forças produtivas que satisfazem aquelas necessidades. A liberdade, nesse terreno, só pode consistir em que o homem social, os produtores associados, regulem racionalmente este seu intercâmbio material com a natureza, coloquem-no sob o seu controle comum em vez de deixar-se dominar por ele como um poder cego e o realizem com o menor dispêndio possível de forças e nas condições mais adequadas e mais dignas da natureza humana. No entanto, com tudo isto, este continuará sempre sendo um reino da necessidade. Do outro lado de suas fronteiras começa a desdobrar-se das forças humanas considerado como fim em si, o verdadeiro reino da liberdade que, no entanto, só pode florescer

tomando como base aquele reino da necessidade. A condição fundamental para ele é a redução da jornada de trabalho.

É importante deixar claro que o ato do trabalho associado é uma forma superior de realização do intercâmbio homem-natureza, isto porque a atividade humana passa a ser consciente e, como resultado, o homem se sente satisfeito e se realiza. Nesse sentido, é a forma de trabalho mais livre possível. Porém, não é a forma mais livre de toda a atividade humana, pois ainda pertence ao “reino da necessidade” (TONET, 2001, p. 119). Demarcar esse fator é importante para que afastemos as visões unilaterais do “marxismo vulgar” que interpretava a supressão da propriedade privada e a estatização dos meios de produção como momento essencial, o qual transformaria mecanicamente todas as outras dimensões do mundo social. Como afirma Tonet (idem, ibidem, p. 120):

a supressão político-jurídica da propriedade privada, a estatização dos meios de produção e até o controle imediato da produção pelos trabalhadores não são, de modo nenhum, sinônimo de apropriação social. Repitamos: apropriação social é o controle, consciente e coletivo dos trabalhadores – todos os homens – sobre a totalidade do processo produtivo e, simultaneamente, ‘a apropriação de uma totalidade de forças produtivas e o desenvolvimento daí decorrente de uma totalidade de capacidades’.

Portanto, Marx torna claro que o ato de apropriação e controle social do processo produtivo dá-se a partir do trabalho associado. Dito de outra forma, defende que a liberdade seja re-fundada na cotidianidade, isto é, para além da noção liberal de liberdade, a qual reputa caráter universal às objetivações formais, jurídico-políticas.

É em sua vida cotidiana que os indivíduos devem compreender e reger conscientemente a forma societária que os constituiu e que é por eles constituída. A liberdade plena está, portanto, para além da questão da cidadania e das equações democráticas, pois tem em mira sua consolidação no grau em que põe a possibilidade da autoconstrução dos homens.

CAPÍTULO 2

O CAMINHO SOCIAL-DEMOCRATA PARA O SOCIALISMO

Não há democracia quando o escravo assalariado se senta ao lado do capitalista, o proletário agrícola ao lado do Junker, numa igualdade falaciosa, para debater seus problemas vitais de forma parlamentar.

Rosa Luxemburg

Nosso propósito neste capítulo é demarcar, em linhas gerais, a forma como foi recepcionado o pensamento marxiano em duas frações dominantes do marxismo do século XX: a social-democracia e o austromarxismo. Defendemos que há, nestas correntes, um deslocamento de eixo, da centralidade do trabalho para a centralidade da política, influenciando na conversão do “socialismo revolucionário” para o “socialismo democrático”.

Continuamente, temas como democracia e cidadania foram imergindo no centro do debate da construção do socialismo. Com efeito, tal imersão é causada, entre outros fatores, pelo deslocamento acima referido. Como esse deslocamento tem uma história – e esta se confunde com o percurso dessas importantes forças sócio-políticas que influenciaram na luta socialista do século passado – nosso estudo, no presente capítulo, voltar-se-á para ela.

A crítica imanente dos conceitos teórico-políticos dos autores que representam a via social-democrata para o socialismo se faz necessária, pois a “conversão” da esquerda à democracia foi um processo que implicou, sobretudo, em grandes reformulações teóricas, especialmente de conceitos como socialismo, democracia, cidadania, política, revolução, Estado, sociedade civil, entre outros, seguido também por intensas mudanças práticas.

Essa necessidade da crítica imanente se apresenta em três sentidos. Em primeiro lugar, porque, através da análise das reformulações teóricas e das mudanças práticas das tendências referidas, procuraremos condições para compreender a natureza, o sentido e as conseqüências do conceito “socialismo-democrático”. Em segundo lugar, devido à importância para nosso estudo, visto que a análise das teses políticas de Carlos Nelson Coutinho, eixo da nossa investigação, parte não apenas da crítica aos limites da postura social-democrata, mas também da integração e adoção de conceitos que eram referenciais da social-democracia. Por último, *but not least*, pelo fato de que, como afirma Mészáros (2003, p. 88), “A constituição urgentemente necessária da alternativa radical ao modo de reprodução do metabolismo social do capital não ocorrerá sem um reexame crítico do passado”, ou seja, é necessário examinar o fracasso da esquerda teórica na consecução da expectativa de construção de uma ordem social mais justa.

2.1. Notas preliminares

A pergunta principal que norteia a nossa investigação é: o que é o socialismo? No capítulo anterior, procuramos, fundados em Marx, delinear essa resposta – pelo menos em suas linhas gerais. Vimos que socialismo, reduzindo em muito toda a potencialidade de seu conceito, seria a edificação de uma sociabilidade a partir da livre e consciente associação dos indivíduos na produção, ou seja, o homem (indivíduo e coletividade) como ator consciente do processo de autoconstrução humana.

Todavia, a resposta recorrente nos dias de hoje não é a mesma a que chegamos. Socialismo, na concepção dominante, implica uma forma de governo profundamente marcada por um igualitarismo artificial que prejudicaria sobremaneira o exercício das liberdades.

O discurso acima é assumido de maneira acrítica. Nem mesmo se define o que efetivamente seria liberdade. Contudo, essa resposta, tomada historicamente, é coerente, pois traduz, em linhas gerais, um sentido particular de liberdade. Está subjacente a esse discurso a idéia de liberdade como sinônimo de livre iniciativa, ou liberdade como respeito às regras do jogo democrático-parlamentar. A oposição que se manifesta a partir daí é entre socialismo e liberdade, colocando estes dois conceitos como antípodas. Mais ainda: esse discurso, em grande medida e proporção, vincula socialismo a exercício autocrático de poder.

Ao impor a idéia de socialismo como exercício autocrático do poder – ou até mesmo como modelo tirânico e totalitário de governo – resta apenas questionar sobre como poderia se exercer de maneira mais livre o poder político.

A resposta já se anuncia na pergunta – democracia. Esta é elevada ao *status* de máximo exercício possível de liberdade. Em outras palavras, democracia passa a ser sinônimo de liberdade *tout court*.

Resta-nos afirmar, clara e liminarmente, que a concepção que se tem de socialismo, para aqueles que vêem socialismo como antípoda à liberdade, circunscreve o socialismo à experiência exercida no leste europeu. Submetem inextricavelmente o conceito de socialismo ao regime pós-capitalista construído após a Revolução Bolchevique de 1917.

Os críticos social-democratas do regime constituído após a Revolução Russa defendem que o caminho para o socialismo foi equivocado, sobretudo por não ter estabelecido – na Rússia e nos países asiáticos e americanos que seguiram o mesmo paradigma bolchevique – alguns valores e instituições democráticos. Os social-democratas afirmam que os bolcheviques interpretaram a democracia política de maneira errada. Para os social-democratas, mesmo que a democracia possua sua gênese no regime burguês, ela não seria uma concessão da burguesia, mas conquista de uma luta histórica das classes subalternas.

Há, para os social-democratas, uma diferença sensível entre a democracia burguesa e a democracia socialista. A burguesia se estabeleceu no poder sob a bandeira do liberalismo e dos direitos políticos restritos; enquanto a ordem democrática é produto das lutas das classes subalternas, de suas conquistas no campo das liberdades civis e políticas, entre as quais as mais importantes são o sufrágio universal e o direito à livre organização sindical.

Na opinião dos social-democratas, o socialismo, à guisa bolchevista, teria sido construído como um “castelo de cartas”, pois em vez de ter sido edificado sobre princípios democráticos, soergueram-no através da força das baionetas, ou seja, sob disciplina rígida e obediência cega (táticas próprias das casernas!).

Na contra-corrente da tese de construção gradual do socialismo pelo viés da consolidação de institutos democráticos estava toda uma tradição de importantes revolucionários do leste, como Lênin, Trotsky, Buchárin, e do ocidente, como Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht. Isso significa que na tradição revolucionária do início do

século XX, a convergência entre socialismo e democracia não possuía o caráter que lhes atribuíam os reformistas de outrora e os de hoje. Autores como Lênin e Trotsky viam a democracia mais como um obstáculo do que como uma alavanca para a luta revolucionária. Consideravam a democracia como um instituto burguês, ligado profundamente ao Estado capitalista. “Uma república democrática”, afirmava Lênin em 1917, “é a melhor carapaça possível para o capitalismo; portanto, o capitalismo uma vez assumido o controle dessa excelente carapaça [...] estabelecerá seu poder tão segura e firmemente que *nenhuma* mudança, quer de pessoas, quer de instituições, ou partidos, na república democrático-burguesa, o poderá abalar”.¹⁵

Mas, nos vinte ou quinze anos anteriores à Primeira Grande Guerra – período potencialmente revolucionário devido às constantes crises – subjaz a essa opinião de Lênin todo um substrato cultural democrático em países como França, Inglaterra e Alemanha. A cultura democrática se estabelecia de tal forma que até mesmo a ultra-esquerda do Ocidente via o argumento leninista com reservas.¹⁶

Uma pluralidade de fatores – tanto de ordem teórica como prático-política – agiam no sentido de formar todo um substrato cultural vinculado ao “democratismo” e em converter a via parlamentar em um verdadeiro “canto de sereia” para o movimento socialista. Nos próximos tópicos faremos referência, mesmo que em linhas gerais, a algumas desses fatores que impulsionaram o processo de “conversão” da esquerda, posto que as alternativas políticas e as formas de enfrentamento do capital adotadas nos dias de hoje repetem ou se fundam nas práticas dos reformistas do início do século XX.

Com a *débâcle* do regime estatal do leste europeu, emblematicamente representada pela queda do muro de Berlim em 1989 e pela desintegração posterior da URSS, os conservadores proclamaram aos quatro ventos – agora com uma evidência empírica tida

¹⁵ *Estado e Revolução*, Parte I.

¹⁶ A esse respeito ver Eric Hobsbawm, *A era dos impérios*, sobretudo os capítulos IV e V.

como inquestionável – a insuperabilidade da ordem sócio-metabólica do capital e ainda do modelo institucional liberal-democrático. Tendo esse quadro em mira, uma ampla corrente da esquerda subscreve a tese liberal de que a experiência histórica da desintegração do regime pós-capitalista do leste europeu acabou por tornar inviável uma superação radical do capitalismo. Como alternativa, essa corrente passa a se auto-intitular "esquerda democrática", abandonando o projeto de "assalto aos céus" revolucionário e propondo a ampliação das conquistas democráticas, como forma de "domesticar" o capitalismo. Dito de outra maneira, a alternativa das forças sociais voltadas aos interesses das classes subalternas seria dirigir suas energias para o aperfeiçoamento da atual ordem de coisas, utilizando-se das instituições democráticas para atingir o seu escopo. Ou seja, abandonaram a alternativa de “assalto aos céus”, limitando-se a deixar fugazes rastros na areia (LESSA, 1995).

É nesse sentido que não é equivocado afirmar que a "esquerda democrática" tem o significado de *reinvenção do reformismo*, imerso em estratégias de cunho neo-socialdemocrata, firmadas no abandono da luta revolucionária e circunscritas ao ideário liberal. Seguindo essa trilha, a moderna esquerda se desvincula da centralidade do mundo do trabalho, atando-se aos temas cada vez mais recorrentes da ética e da cidadania, optando por teorias como a do "agir comunicativo" habermasiano ou se pondo ao lado da defesa intransigente das "regras do jogo democrático" *à la* Bobbio. A centralidade (ontológica) do trabalho é substituída pela centralidade da política. Isto significa que há um abandono das lutas extras-parlamentares dos movimentos de massa que sempre foram sua fonte de poder, deslocando o eixo da luta social para os parlamentos.

De um certo modo, podemos dizer que a história do movimento socialista se repete; porém, no sentido da paráfrase de Marx a Hegel, na abertura de sua obra *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*: “Todos os fatos e personagens de grande importância na

história do mundo ocorrem, por assim dizer, duas vezes: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa”.

2.2. O reformismo social-democrata

O modelo social-democrata aparece, de fato, nas formações sócio-econômicas capitalistas ocidentais entre a última quadra do século XIX e o início da Primeira Guerra Mundial. O modelo social-democrata não se apresenta como um bloco monolítico mas como uma tendência política heterogênea, que após a Primeira Guerra Mundial e durante a eclosão da II Internacional e do Komintern se expressa em duas correntes distintas: uma reformista e outra “revolucionária”¹⁷. Esse modelo surge com o escopo tanto de enfrentar as táticas blanquistas – criticadas pelo seu caráter insurrecional e pelas suas atitudes terroristas – como para minar o “sindicalismo revolucionário” (impropriamente denominado anarco-sindicalismo) – rechaçado pela sua insuficiente interpretação da dinâmica do capitalismo que, de ricochete, influenciava na adoção de uma postura voluntarista, com constantes apelos para a subversão espontânea da ordem e desprezo pela via parlamentar.

A consolidação e institucionalização da alternativa social-democrata como partido político ocorre em meados da década de 1870, tendo a Alemanha como um dos seus palcos privilegiados. A Alemanha, numa forma particular de desenvolvimento do capitalismo – denominada “via-prussiana” (LUKÁCS, 1959) – assumia um rápido processo de modernização burguesa, alçando-se à posição de potência capitalista e, no campo internacional, colocando-se no páreo pela divisão imperialista do globo.

¹⁷ Como afirmou o sociólogo francês Alan Bihr (2000, p. 20), apenas a via reformista continuará a se valer do emblema da social-democracia, enquanto, na linguagem veiculada pelas forças políticas ligadas à versão revolucionária, “esse mesmo termo [social-democracia] tornar-se-á progressivamente uma injúria com função de anátema, autojustificação e sobretudo a degeneração de qualquer paternidade com a versão declarada do modelo social-democrata”.

O momento em que a tese de inclusão da democracia e aperfeiçoamento do poder político assume expressão na teoria social-democrata é, notadamente, nesse período, em que o chanceler conservador Otto von Bismarck era figura de proa.

Bismarck promulgou várias leis de manifesto caráter anti-socialista, porém não conseguiu impedir, com sua legislação de exceção o recrudescimento do contingente do partido social-democrata que seguia, na ilegalidade, recrutando um grande número de membros. Com efeito, nas eleições do final dos anos 1880, mesmo que funcionando ilegalmente, o SPD conseguiu eleger vários deputados, sendo estes apresentados não como membros do partido, mas de maneira independente nas comissões eleitorais.

No Congresso de Gotha, em 1875, com a fusão de dois partidos, o partido de Lassale e o partido de Bebel e Liebknecht, forma-se o Partido Social-Democrata da Alemanha – SPD. Ainda nesse Congresso, para grande insatisfação de Marx, foi adotada como linha partidária uma política reformista, com base em reivindicações de ordem imediata, como aumento das franquias democráticas e melhoras nas condições de vida dos trabalhadores, adotando a via parlamentar como meio para se alcançar essas conquistas, denotando assim o traço legalista, que se constituirá em apanágio da social-democracia até os nossos dias.

Marx criticou o Programa de Gotha, sobretudo pelo seu silêncio quanto à anatomia do desenvolvimento da sociedade capitalista, o caráter de classe do Estado e a necessidade da revolução socialista. Apesar das reservas de Marx, a tradição social-democrata toma corpo nos debates daquela que seria base para a II Internacional Comunista.

Nesse curso e com a força que passava a representar a social-democracia, a legislação de exceção anti-socialista é revogada em 1º de outubro de 1890. O SPD é legalizado e a estratégia política parlamentar é consolidada, ampliando o afluxo de novos militantes, sindicalistas e pequenos proprietários (DEL ROIO, 2000, p. 81).

Nas eleições de fevereiro do ano seguinte, o SPD apresenta seu conhecido programa redigido por Bernstein e Kautsky¹⁸, no Congresso de Erfurt. O Programa de Erfurt – como ficou conhecida a plataforma política desse congresso – foi alvo de uma árida disputa, sendo considerado por diversos socialistas como o fundamento da ulterior política reformista no interior da social-democracia. Porém, mesmo que possua germinalmente indicativos de uma atitude reformista, o Programa de Erfurt conseguiu ser mais radical na crítica à sociedade burguesa do que o Programa de Gotha e as medidas reformistas eram defendidas como necessárias apenas como ações imediatas, mas não como galvanizadoras da estratégia socialista.

Sobre o Programa de Erfurt, informa Vranicki (1977), que, na sua primeira parte, em uma linha de “ortodoxia” marxista, se fixava a tese de que o desenvolvimento econômico da sociedade capitalista levava à concentração de capital e formação de monopólios, por um lado, e à desapareção do pequeno produtor e sua transformação em trabalhador proletário espoliado, por outro. Com isso as contradições de classe tornavam-se cada vez mais manifestas e se agudizavam nas ocasiões de crises, cuja regularidade era inevitável no sistema capitalista. Essa situação apenas seria solucionada com a classe trabalhadora assumindo o controle do poder político e transformando a propriedade privada capitalista em propriedade social.

Na segunda parte do programa, por sua vez, a partir dos princípios gerais esboçados, diversas medidas práticas e reivindicações imediatas eram prescritas para os partidários da social-democracia. Entre elas: o sufrágio universal com voto secreto; a legislação direta por parte do povo; auto-governo popular na nação, nas províncias e nos municípios; o fim do exército permanente e formação do exército popular; a igualdade de

¹⁸ A redação do Programa de Erfurt coube a Kautsky e Bernstein. Este cuidou da segunda parte, referente à plataforma imediata, àquele redigiu os pressupostos considerados fundamentais da “ortodoxia” marxista. Contudo, essa não foi a única redação o servir de plataforma para o Congresso. Havia outro texto redigido por

direitos para as mulheres; gratuidade e obrigatoriedade do ensino fundamental; legislação trabalhista; e a implantação de um sistema de impostos progressivos.

Em outras palavras, interpreta Vranicki (1977, p. 237),

o programa de Erfurt não ignorava a exigência de socializar os meios de produção, quer dizer, de liquidar o modo de produção capitalista, tampouco deixava de considerar esta luta como uma luta política, fixando como meta a conquista do poder político. Porém, mesmo assim, é característico do programa seu desejo, que ia ser expresso com tanta radicalidade posteriormente, de não violar o âmbito legal.

O apego ao âmbito legal, ou seja, ao estatuto jurídico-político da luta pelo socialismo, já se apresenta nesse documento germinal da social-democracia alemã. É seguindo esse caminho que a segunda parte do programa começa a ganhar importância em relação à análise do capitalismo e dos princípios do socialismo expostos na parte inicial. “A segunda parte do programa, que havia sido pensada como plataforma para a ação imediata, terminou de fato substituindo todo o programa, já que continha, se se excetuam algumas teses tomadas da primeira parte, uma base válida para uma atividade reformista” (VRANICKI, 1977, p. 237).

Desta forma, o programa de Erfurt continha, em germe, a cisão que uma década mais tarde irá ser operada no interior do SPD. De um lado, alguns veteranos do movimento socialista alemão permaneceram fiéis à luta revolucionária, como foram os casos de Wilhelm Liebknecht e August Bebel. De outro, militantes como Bernstein e Kautsky se afastam da ortodoxia em direção a um projeto acentuadamente reformista.

Isabel Maria Loureiro, fazendo referência a essa disjunção que se efetuava no SPD, afirma que:

Bebel, Auer e Liebknecht, tendo prevalecido o texto desses que são, talvez, os mais influentes nomes da social-democracia.

a contradição entre o objetivo final revolucionário e as reivindicações que faziam avançar, na prática, o movimento operário, atravessa o SPD desde as origens. Embora, no plano teórico, os radicais tenham conseguido manter os princípios de Erfurt, na realidade, em virtude das melhorias sociais alcançadas na legalidade, o reformismo dominava o partido (LOUREIRO, 1995, p. 119).

A tese de que as reformas imediatas eram importantes etapas, na medida em que elas se acumulariam no caminho de uma reestruturação profunda da sociedade, ganha *status* de linha geral do partido. Antecipando-se a Bernstein e a Kautsky, um importante líder sindical bávaro, von Vollmar, advogava abertamente a concentração da luta socialista nas tarefas imediatas, enfatizando a necessidade de se aproveitar em favor dos trabalhadores a fase expansiva do capital. Segundo ele,

Além do objetivo geral ou final, vemos uma meta mais próxima: a realização das necessidades mais imediatas do povo. A meu ver, a promoção das demandas mais imediatas é o principal, não só porque possuem grande valor como propaganda e servem para atrair as massas, mas também porque, em minha opinião, esse progresso gradativo, essa socialização gradual, é o método altamente indicado para uma transição progressiva (*Apud* PRZEWORSKI, 1995, p. 46).

Portanto, as idéias de que a luta deve se deslocar para os interesses imediatos e que democracia é um instrumento que transcende os interesses burgueses para se encontrar com os desejos das classes trabalhadora recebem forte expressão em todo o período que vai da legalização do SPD até a formação da II Internacional Comunista no pós-Primeira Guerra. A essas idéias se filiaram os mais influentes nomes do movimento trabalhador.

2.2.1. Revisionismo e reformismo em Bernstein e Kautsky

Os teóricos mais influentes na social-democracia foram, sem dúvida, Bernstein e Kautsky. Suas obras são importantes por representarem a galvanização da via parlamentar

no movimento socialista, assim como por serem signos da vulgarização que a obra de Marx sofreu no período da II Internacional.

O socialista alemão Eduard Bernstein, segundo seus biógrafos, entre 1896 e 1898, acentuou – ou pelo menos pôs a descoberto – sua conversão ao revisionismo. Nesse período, publicou diversos artigos no periódico *Die Neue Zeit*, cujo objetivo principal era proceder a “revisão” da obra de Marx, postulando a insuficiência do legado teórico marxiano para solucionar a crise estratégica na qual se encontrava a social-democracia, bem como para responder ao hiato que, segundo ele, se manifestava no discurso e na prática política adotados pelo SPD (DEL ROIO, 2000, p. 81).

É evidente, porém, que Bernstein fundou sua “revisão” em um imenso equívoco. A citação seguinte é um excelente exemplo do modo particular como Bernstein interpretou a teoria social marxiana:

Ser materialista significa, antes de tudo, referir todos os fenômenos a movimentos necessários da matéria. Estes movimentos da matéria realizam, segundo a doutrina materialista, do começo até o fim como um processo mecânico, sendo cada processo individual o resultado necessário dos fatos mecânicos precedentes. Estes fatos mecânicos são que determinam, em última análise, todos os fenômenos, inclusive aqueles que parecem produzidos pelas idéias (BERNSTEIN *apud* VRANICKI, p. 245).

Com razão defende Vranicki que há nessa afirmação de Bernstein uma profunda confusão entre *determinação* e *necessidade*. Em sua interpretação do marxismo, Bernstein confunde *determinação* como *necessidade absoluta* ou *fatalismo*, aproximando a teoria social de Marx de uma mística escatológica. É essa sua incompreensão que lhe fornece elementos para “rechaçar, junto com a dialética, os elementos essenciais da concepção marxiana da história e suas conseqüências sobre o movimento histórico contemporâneo” (Idem, *ibidem*, 146).

O alvo fundamental da crítica de Bernstein no que tange aos pressupostos filosóficos do marxismo está no fato de Marx ter se deixado seduzir pelas armadilhas do método dialético hegeliano, submetendo as leis de desenvolvimento econômico e social a um paradigma arbitrário de progressivo aguçamento das contradições que, ao se alcançar o pináculo, apenas seria solucionado com o desfecho de uma irrupção violenta e revolucionária. De sorte que, segundo Bernstein, não teria sido uma compreensão realista da sociedade que havia impelido Marx e seus epígonos a formularem uma teoria da luta de classes, da agudização das contradições e das crises econômicas e sociais; mas a aplicação acrítica e apriorística do método dialético hegeliano. Nota-se, portanto, que em Bernstein há uma recepção esquemática da dialética, responsável pela visão dualista que ele tem da obra de Marx:

A meu modo de ver, no capítulo (se refere ao capítulo final do primeiro volume *d'O Capital*, no qual Marx estuda a tendência histórica da acumulação capitalista) se observa o mesmo dualismo que aparece em toda a obra monumental de Marx, dualismo que consiste em que o trabalho tenda a ser uma investigação científica e a provar uma teoria estabelecida muito antes de fixá-la; figura na base uma fórmula na qual se fixa de antemão o resultado em que deveria dominar a exposição. O *Manifesto comunista* revela seu resíduo de utopia no sistema marxista (*Apud VRANICKI*, p. 247).

Bernstein vê a teoria marxista travejada pela contradição entre os princípios filosóficos e as atividades práticas. Afastar-se da ortodoxia, para ele, era abandonar esse “dualismo” interno entre o discurso e a prática política. Ao se abandonar o “dualismo”, modificar-se-ia a estratégia de luta pelo “objetivo final” para se investir num projeto de progressivas reformas no ordenamento capitalista. Segundo Bernstein (2000, p. 49),

para uma doutrina social baseada na idéia de desenvolvimento não pode haver um objetivo final, segundo ela [a doutrina social] a sociedade humana estará continuamente submetida ao processo de desenvolvimento. Pode ter grandes linhas de orientação e objetivos,

mas não um *objetivo final*. Inclusive o que transitoriamente poderia ser considerado como um objetivo final não deve ser construído aprioristicamente nas cabeças, mas tem que ser elaborado a partir das lutas práticas do próprio movimento.

Opondo-se à vulgar recepção da dialética por Bernstein, afirma Vranicki (1977, p. 246-247), em seu estudo sobre a *História do Marxismo*: “a dialética é a compreensão mais profunda do curso real das coisas e constitui um modelo que nenhum método transcendental e apriorístico ou analítico [...] pode substituir ou integrar”. Daí decorre a visão de transição ao socialismo de Marx e Engels (1996, p. 52), que compreendiam esse processo como o “movimento real que supera o estado de coisas atual”.

Rosa Luxemburg – uma das críticas mais conseqüentes do revisionismo na II Internacional – infirma a vulgata bernsteiniana pelo seu empirismo vazio que obscurece o momento predominante da realidade captado por Marx: o movimento da totalidade. Luxemburg afirmava categoricamente que o ponto de vista da separação entre objetivo final socialista e movimento era fundado neste abandono do ponto de vista da totalidade, isto é, na incompreensão da impostação da obra de Marx. Por não compreender a natureza da concepção de história de Marx, a proposta de Bernstein é ver refundada a teoria socialista sobre bases morais, denotando sua “volta à Kant”. Mais ainda: essa incompreensão levava o revisionismo a posições contraditórias ao estabelecer lutas sociais e tarefas políticas. Argumenta ela que se há qualquer “dualismo” em Marx, “não é senão o dualismo do futuro socialista e do presente capitalista, do capital e do trabalho; o dualismo da burguesia e do proletariado. É o reflexo científico do *dualismo que existe na sociedade burguesa, o dualismo do antagonismo de classe dentro do sistema capitalista*” (apud VRANICKI, *op. cit.*, p. 247). Referindo à posição canônica de Rosa Luxemburg, argumenta Isabel Maria Loureiro (1995, p. 69):

Se, em contrapartida, o objetivo final socialista permanece, o caráter histórico e, portanto, transitório, do capitalismo torna-se evidente. Nessa perspectiva, as fases parciais da luta – luta por

democracia política, reformas de todo os tipos – adquirem sentido revolucionário. Ou seja, não se trata de descartar as reformas, considerando apenas o objetivo final socialista, mas de homogeneizar o caminho e o fim. O fim não existe sem o movimento, assim como o movimento é vazio de sentido sem o fim. Isso significa que o presente não pode ser inteiramente compreendido em si mesmo, isolado do passado e do futuro, mas está aberto e aponta para o futuro.

Essa interpretação de Luxemburg salienta a vulgarização do materialismo dialético na interpretação de Bernstein e sua distância em relação à compreensão do marxismo.

A partir da posição de Bernstein, se evidencia também uma tendência geral, captada genialmente por Carlos Nelson Coutinho (1972, p. 171), em sua clássica obra *O Estruturalismo e a miséria da razão*:

quando não é iluminado por uma justa consciência teórica, quando capitula espontaneamente à realidade imediata, o movimento de inspiração marxista tende a assimilar ideologias burguesas, ou, mais precisamente, a responder de modo irracionalista ou ‘ativista’ aos períodos de crise e de modo positivista e agnóstico¹⁹ aos períodos de estabilidade capitalista. Podemos observar, ainda, que essas formas declaradas ou inconscientes de ‘revisionismo’ apresentam-se freqüentemente como uma ‘interpretação’ de Marx. Numa ou noutra época, de crise ou estabilidade, destacam-se do pensamento global de Marx elementos isolados, que possam servir a uma ou outra interpretação; subordinados tais elementos à ideologia burguesa em questão, subjetivista ou positivista, tais elementos fetichizados passam a se apresentar como ‘autêntico’ marxismo.

Deve-se sublinhar que se trata de uma tendência geral e como tal essa tese apenas se aplica com justeza se interpretada como uma lei genética *histórico-universal*, jamais como uma determinação férrea *mecânico-singular*. Nesse sentido, a trilha da vulgata seguida por Karl Kautsky – um dos principais divulgadores da obra de Marx no período da II Internacional – se inscreve na mesma moldura.

¹⁹ A recusa de Bernstein em discutir os problemas ligados ao “objetivo final” é citada por Coutinho como exemplo desse agnosticismo

Apesar de ter sido um militante do marxismo “ortodoxo” e responsável por uma forte polêmica anti-revisionista, Kautsky se inclina, em paralelo com as conquistas eleitorais da social-democracia, para a via reformista, elegendo-a como *caminho para o poder* e como modelo para a construção da ordem socialista. Por ser emblemático o percurso da sua “conversão”, permitimo-nos um rápido desvio.

Em *Comentários ao Programa de Erfurt*, obra de sua primeira fase²⁰ redigida em 1892, Kautsky interpreta o dilema entre reforma ou revolução, afirmando que as contradições existentes entre as forças produtivas e as relações sociais existentes não poderão ser solucionadas lançando mão apenas de reformas no sistema:

Com isto não queremos dizer que a revolução social e a abolição da propriedade privada dos meios de produção virão por si mesmos, impostas por um processo natural irresistível, sem a participação do homem, nem que todas as reformas sociais sejam inúteis e que aos que sofrem os efeitos das contradições entre as forças de produção e as relações de propriedade e suas conseqüências não lhes ficam mais que cruzarem os braços à espera que sejam superadas tais contradições .

Já em outra obra, o *Caminho ao poder*, escrito em 1909, se pronunciando a respeito do problema da revolução socialista, Kautsky afirmou que o proletariado europeu estava entrando em uma fase decisiva e que a situação evoluiria rapidamente em favor do proletariado. Sendo assim, a social-democracia não deveria aproximar suas posições dos partidos burgueses, pois ao participar do poder ela estaria vendendo sua força política a um governo burguês. Para ele, somente a burguesia se beneficiaria com a adesão das massas ao poder político institucional, na medida em que os trabalhadores apenas estariam fixando as condições para a compra e venda das suas forças de trabalho. Porém, nessa mesma obra, Kautsky não aceita a idéia de se destruir a máquina estatal. De modo que é nessa sua

²⁰ Para uma análise das duas fases de Kautsky, ortodoxa e reformista, ver a obra de Vranicki (1977) e Massimo Salvadori (1982).

concessão que muitos intérpretes vêem o fundamento do seu posterior colaboracionismo e de seu rechaço à via bolchevique como alternativa para a construção do socialismo (VRANICKI, *op. cit.*, 266).

A partir de 1914, sua posição se acentua como francamente reformista, adotando uma orientação liberal tanto na prática como no discurso. Em *Die materialistische Geschichtsauffassung*, de 1927, a posição original de Kautsky é totalmente revista e ele passa a entoar a melodia reformista, sobretudo com apelos crescentes para a adoção da alternativa parlamentar que naquele momento exercia forte sedução, depois de sucessivas vitórias eleitorais do SPD e de outros partidos social-democratas ocidentais.

Nessa última obra, fazendo coro com Bernstein e com o influente economista austríaco Rudolf Hilferding, Kautsky defende a necessidade de mudança na orientação da luta socialista, justificando essa necessidade ao sublinhar o fato de que o capitalismo nos anos finais do século XIX e início do século XX apresentava como momento dominante a forte centralização das decisões nos grandes monopólios e no Estado. Isso havia garantido à economia um grande poder de organização, encontrando-se o capitalismo em seu patamar superior de racionalidade técnica. Esse patamar de organização do capitalismo não é responsável apenas pela mudança na estrutura empresarial. É responsável também por uma alteração em outras esferas da atividade econômica e política, as quais passam a exigir interpretações diversas daquelas dos cânones do marxismo.

2.2.2. Estado, democracia e socialismo, segundo o reformismo social-democrata

Para o revisionismo social-democrata, o Estado tem como função representar o interesse geral, estando acima do conflito de classes. Bernstein argumenta que a autonomia e

democratização progressiva do Estado atingiram um gradiente que o desvincularia dos interesses da classe dominante e das relações de opressão.

Essa nova conformação do Estado dever-se-ia à concentração e centralização do capital, representadas pela formação de cartéis e trustes, processos intrínsecos à lógica capitalista, que demonstravam a necessidade de se gerar acordos para se evitar as crises de superprodução. Os sindicatos surgiram nesse quadro como agentes indispensáveis para se configurar uma produção mais racionalizada, ou seja, para um "controle social da produção", mediante pactos entre os trabalhadores e os grandes monopólios.

O socialismo, assim, viria pelo caminho de uma evolução gradativa do próprio capitalismo. Sem rupturas, sem grandes choques entre as classes antagônicas. Não seria necessário destruir o capitalismo por um golpe violento, haja vista a sua capacidade de evolução. Nesse sentido, o Estado não seria, como para Marx, mesmo que autônomo em relação às classes, um "comitê executivo da burguesia", instrumento de repressão e coação (LECLERQ, 1981, p. 83-84). O Estado vai assumindo autonomia em relação às classes, representado algo como a “consciência da sociedade”, como queria Hilferding.

O conceito de Estado como instrumento de domínio de classe – exposto também por Engels (1987) em sua obra *Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado* – é renunciado para se defender a visão tão tipicamente burguesa de que seria o Estado apenas um instrumento que a sociedade dá a si mesma para conter os impulsos individualistas existentes em seu interior. Assim, o Estado deveria passar a ser o poder executivo não de uma classe, mas do conjunto da sociedade.

Segundo a tese reformista, com a ampliação do sufrágio, o progresso eleitoral dos partidos representantes da maioria seria irresistível, culminando com a presença em massa de seus representantes no parlamento compondo a maioria nos quadros institucionais, o que lhes renderia a ocupação do governo e progressiva organização da sociedade para o ingresso

no socialismo. Assim, entre a luta de massas para o fim da exploração capitalista e a incorporação democrática das massas ou de seus representantes nos aparelhos estatais, a social-democracia opta pela segunda alternativa.

O papel principal na alternativa de incorporação democrática das massas caberia aos partidos, vindo a ser eles responsáveis por catalisar as demandas sociais e servir de instrumento para manifestação das vontades dos indivíduos.

A luta democrática entre as diferentes classes sociais – entre os partidos e com a participação dos sindicatos – é elevada à condição de alternativa fundamental. À medida que o Estado vai se democratizando, o poder deixa de estar nas mãos da burguesia passando para o controle dos cidadãos, com o que a política consubstanciará os “interesses gerais”.

A defesa da tese do Estado como representante da maioria e promotor do “interesse geral” e a conseqüente necessidade de mudança na estratégia política do movimento operário deduz-se de uma dupla ordem de fatores extremamente ligados entre si. O primeiro está no plano político e se refere à mudança da natureza do Estado, após a incorporação de representantes dos trabalhadores nos principais institutos democráticos e nas alavancas de poder; o segundo, no plano econômico, porém com implicação política direta, é tangente ao fato de que a improbabilidade de colapso econômico na era do “capitalismo organizado” invalidaria uma alternativa disruptiva, uma vez que no próprio desenvolvimento do capitalismo já se encontram os pilares do socialismo. Vejamos como esses argumentos são desenvolvidos.

Em princípio, se reafirma a tese marxiana de que o evoluir das forças produtivas do capitalismo levou à formação de uma maioria operária e assalariada. Acrescenta-se a essa tese, entretanto, o argumento de que, no plano político, na medida em que a democracia é a lei dos grandes números e em que esse fato facilita a representação das massas nas instituições democráticas, a burguesia não utilizaria a coerção violenta, a força das

armas, dado que esse recurso já havia se afastado das sociedades modernas do Ocidente, era uma tara feudal extinta junto com o feudalismo.

Para Kautsky, o poder da burguesia era puramente econômico e por isso a classe dominante não oporia resistência armada aos expropriadores. As contradições sociais seriam resolvidas pelos meios modernos e democráticos – como a propaganda e o voto –, enquanto as sobrevivências feudais seriam *pari passu* extirpadas do jogo político.

Assim, a social-democracia entende o processo de democratização como responsável por alterar a natureza do Estado. A partir de sua democratização, este se constituiria como responsável pela libertação dos trabalhadores. De tal modo que a luta para pôr termo à desigualdade social não pode colocar em questão a liberdade política e individual. O Estado democrático poria em xeque a lógica de se atribuir ao aparelho governamental a alcunha de “comitê executivo da burguesia”. Nos termos de Kautsky (*Apud* LECLERQ, 1981, p. 115),

O Estado democrático moderno distingue-se dos anteriores porque a utilização do aparelho governamental pelas classes exploradoras não faz parte da sua essência, não é dela inseparável. O Estado democrático, pelo contrário, tende a não ser o órgão de uma minoria, como acontecia com os regimes anteriores, mas o da maioria da população, quer dizer, das classes laboriosas.

[...]

A democracia abre a possibilidade de reduzir a nada o poderio político dos exploradores o que hoje, com o constante aumento do número de operários, sucede cada vez mais freqüentemente.

O processo de democratização do Estado passaria a ser indefinido. Quanto mais se amplia esse processo mais os aparelhos de coerção estariam sob o controle da vontade popular. O fim da luta de classes desnudaria o Estado de seu caráter opressor, mas permaneceria seu caráter regulador. Não seria necessária a abolição do Estado; mas da natureza classista do poder público.

Todavia, a conquista do poder pelo meio democrático obrigaria a classe operária a respeitar os equilíbrios social e econômico. Ela deve evitar, portanto, a quebra dos compromissos feitos sob a égide das regras do jogo parlamentar e lutar para impor sua hegemonia, pois se agisse de forma diferente estaria colocando em xeque tais equilíbrios. Luigi Basso, secretário do Partido Socialista Unitário de Itália, afirmava no Congresso de Roma da II Internacional:

Nós temos um Estado forte e livre. A liberdade política não deve transformar-se em licença. A classe operária deve saber impor a si mesma limites, no interesse da democracia e da liberdade geral. É necessário renunciar à tática das greves incessantes, tal como hoje vemos acontecer em Itália, quando a classe operária se entusiasma com o bolchevismo. Nós devemos muito especialmente condenar as greves dos Serviços Públicos e obter um compromisso entre os direitos sindicais dos funcionários e os interesses do Estado. Devemos rever a atitude do partido para com o exército e estudar um plano de reforma militar. Nós devemos, enfim, na nossa política financeira, ater-nos ao ponto de vista de um orçamento sem déficit e deflacionista (*Apud LECLERQ, op. cit.*, 114).

Ocupar um lugar central no Estado é fundamental para a prática da social-democracia. Tal resultado se alcançaria mediante coligações com os partidos burgueses de inclinação mais democrática, procurando reduzir a influência dos dois extremos, de esquerda e de direita, e procurando transformar em harmonia o antagonismo crucial da sociabilidade regida pelo capital.

Na defesa dessa harmonia, pode a social-democracia conceber, sem quaisquer reservas, a continuidade entre capitalismo e socialismo sob o manto da democracia. Bernstein vê no socialismo “a democracia levada à sua conclusão lógica”. Przeworski refere-se da seguinte maneira ao soerguimento da função da democracia na estratégia social-democrata:

A democracia representativa, para os social-democratas, tornou-se simultaneamente o meio e o objetivo, o veículo para o socialismo e a forma política da futura sociedade socialista, a estratégia e o

programa, apresentando um caráter ao mesmo tempo instrumental e prefigurativo (PRZEWORSKI, 1995).

Não haveria assim traços de semelhança entre as revoluções levadas a cabo pela burguesia em relação àquelas que estariam sendo capitaneadas pela classe trabalhadora. “A Social-democracia é”, segundo Kautsky, “um partido revolucionário e não um partido que faz revoluções” (*apud* BOBBIO *et. alli*, 1995, p. 1989). No limite, a revolução socialista seria uma radicalização pacífica das revoluções burguesas. Resta, portanto, a Kautsky limitar sua concepção de revolução à seguinte veleidade:

Espero que a revolução social do proletariado revista formas completamente diferentes das que revestiu a revolução burguesa; que a revolução proletária, ao contrário da revolução burguesa, possa vencer por meios “pacíficos” de natureza econômica, legislativa e moral – e não pelo recurso à força física – onde quer que a democracia esteja enraizada (KAUTSKY *apud* LECLERQ, *op. cit.*, 117).

Para ele, com o aperfeiçoamento democrático não se pretende ver a destruição dos aparelhos do Estado, mas uma reforma política na qual tais aparelhos se aclimatam às necessidades da maioria operária e assalariada.

Em linhas gerais, são esses os argumentos que, no campo político, implicam uma necessária mudança na estratégia do movimento operário. Mas como afirmamos há pouco, a mudança do caminho para o socialismo para via reformista não se limita ao fator político.

O fator econômico é o segundo momento indispensável para a realização de uma ordem mais justa, que tem em mira estabelecer a igualdade não apenas em seus aspectos formais e políticos, mas que almeja alcançar também a democratização da produção econômica de excedente.

Subjacente à tese de democratização da economia se encontra uma reformulação da teoria marxista da concorrência, da concentração de capital e das crises. O

reformismo social-democrata – Hilferding, Bernstein e o Kautsky “tardio” – elabora uma teoria econômica que prescinde completamente da “teoria do colapso”. Na visão reformista da economia, o capitalismo atingiu um gradiente de auto-regulação capaz de superar as causas das crises, devido à etapa das “proporções” na política de investimento e no equilíbrio entre a oferta e a demanda.

No que se refere particularmente ao Kautsky “tardio”, ele não só prescindiu da teoria do colapso como também se afastou das suas próprias teses da polêmica que travou com o revisionismo. Conforme assevera Massimo Salvadori, no Kautsky anti-revisionista não se podia encontrar nenhuma “teoria do colapso”, mas havia em seus escritos a tese da existência no capitalismo de uma tendência real para as crises produzidas pela superprodução e pelo subconsumo. Ademais, para o Kautsky anti-revisionista, superprodução e subconsumo eram imanescentes ao funcionamento da produção capitalista e, conseqüentemente, eram a porta aberta para as revoluções das massas espoliadas. Porém, ao passo que o “capitalismo organizado” afastou qualquer possibilidade de disfunção econômica, para o movimento socialista a questão estava em obter os meios de intervir politicamente, de modo que, após a sua vitória democrática a classe trabalhadora poderia intervir na esfera da distribuição. Para isso seria necessário retirar da esfera privada a máquina produtiva, pois o capitalismo provou que, ao alcançar o estágio onde dominam as sociedades por ações, a crise da antiga direção empresarial privada se tornou manifesta, necessitando-se de uma nova direção política. Segundo Kautsky (*Apud* SALVADORI, 1988, p. 160-161),

Agora o desenvolvimento do modo de produção capitalista encaminha-se através da concentração e da centralização dos capitais, para uma direção que, já hoje, graças às sociedades por ações e às uniões empresariais, torna cada vez mais supérflua a pessoa do empresário. Estas restringem cada vez mais o espaço da tão apregoada iniciativa do indivíduo e substituem cada vez mais a concorrência e a especulação dos diferentes empresários por uma regulação e organização estáveis não somente da produção, mas também do mercado de toda a indústria. A regulação poderia adotar

imediatamente um caráter socialista, no momento em que se orientasse não para o objetivo do lucro privado, mas para atender as necessidades sociais.

Essa citação evidencia o abandono da teoria do “colapso” ou das crises finais do sistema, para a defesa do socialismo como resultado do desenvolvimento da produção capitalista, e abre também o veio para adesão à tese de socialismo como solução moral.

À medida que prospera a produção capitalista, se tornam mais favoráveis às perspectivas do regime socialista para que tome o lugar do capitalista. Tudo isto resulta paradoxal aos olhos dos que presumem que o socialismo é fundamentado no “colapso”, na “desorganização”, no “fracasso” do capitalismo. Não está em oposição com a concepção que não espera a vitória do socialismo da decadência econômica do capital, mas da ascensão moral, intelectual e política e da consolidação do proletariado (KAUTSKY *apud* SALVADORI, *op. cit.*, p. 161).

A questão que se infere dessa afirmação é: se – à medida que “prospera a produção capitalista” – não se estaria correndo o risco de que o operariado fosse integrado na ordem do capital e subordinado à lógica do sistema? Essa possibilidade não é considerada nem por Kautsky tampouco por seus correligionários. Tal integração, caso ocorresse, seria de caráter transitório, já que a democracia política agia como catalisador anticapitalista responsável por educar as massas trabalhadoras para a luta socialista contra a exploração. Em sua opinião, a concentração e centralização próprias do “capitalismo organizado” atuaram na direção de criar bases mais racionais para o socialismo. Todavia, a “racionalidade” da produção capitalista permaneceu fundada na irracionalidade do lucro privado, de modo que não “democratizou” a sociedade por inteiro. A manutenção dessa contradição havia preservado e até mesmo ampliado o afã das massas para construção do socialismo. Isso posto, a tarefa revolucionária era demonstrar essa contradição às massas, evidenciando o cariz amoral do capitalismo.

Em síntese, o reformismo vê a passagem do capitalismo para o socialismo como um *processo histórico contínuo*. Não haveria *essencialmente* nenhuma distinção radical entre essas duas formas de sociabilidade senão aquela em que o lucro acumulado privadamente seria objeto de uma distribuição mais eqüitativa ao se alcançar o socialismo. Essa continuidade, como já se frisou, possuiria dupla face: econômica e política. No que se refere à produção econômica, a centralização de capital já havia aplainado o terreno; e no que tange ao poder político, o processo de democratização e de incorporação das massas aos quadros governamentais e burocráticos já teria erradicado o caráter puramente coercitivo do Estado, transformando-o em regulador supra-classe.

Desse modo, de um lado, a luta das massas para a transição para o socialismo inscrever-se-ia na assunção do método de luta burguês; enquanto, de outro lado, o socialismo é reduzido à simples democratização da sociedade capitalista e à concretização na sociedade civil dos direitos sociais e dos ideais da democracia política representativa, estágio alcançado pelas “reformas estruturais”.

Carlos Nelson Coutinho (2000, p. 44-48) – que, como dissemos, constrói sua teoria do “reformismo revolucionário” dirigindo também uma crítica aos limites históricos do velho reformismo – acredita também em uma solução de continuidade entre capitalismo e socialismo. Entretanto, advoga que as teses social-democratas possuíam dois obstáculos, profundamente articulados entre si.

O primeiro obstáculo dá-se no terreno econômico, onde se encontra o fato de que a ampliação dos direitos sociais, em longo prazo, demonstra-se incompatível com a lógica de acumulação do capital, haja vista que, ao impor um aumento excessivo no impostos e no déficit público, segundo Coutinho, terminaria bloqueando a reprodução do capital global.

Quanto ao segundo obstáculo, encontra-se no terreno político e reside na interpretação ilusória que o reformismo social-democrata tinha da burocracia. A esperança

depositada na classe burocrática, como agente “neutro” e “instrumental” capaz de executar políticas de reforma e ampliação dos direitos sociais, estaria equivocada. Na crítica de Coutinho ao velho reformismo, está sobretudo a postulação da miopia social-democrata, por não conseguir enxergar na classe burocrática sua verdadeira função. Pois, para o cientista político brasileiro, “os aparelhos burocráticos certamente recolhem as demandas populares de reforma, mas só as satisfazem após ‘conciliá-las’ com as demandas de outros setores e de torná-las compatíveis, em última instância, com os interesses de reprodução do capital” (Idem, ibidem, p. 45). Essa atribuição à burocracia estatal do papel de ator principal para efetivação das políticas de reforma e para a ampliação dos direitos sociais era, segundo Coutinho, assaz problemática. Para ele, a burocracia estatal não seria capaz de ir para além da conformação de medidas próprias do que Gramsci chamou de “revolução passiva”. A classe burocrática nada mais faria do que catalisar as demandas populares, selecionando-as e dando-lhes respostas conciliatórias nos marcos das necessidades de reprodução do capital.

O que se depreende do exame que faz Coutinho da social-democracia é a idéia de que a lacuna capital da social-democracia, sobretudo em sua versão clássica alemã, seria seu afinco à política puramente institucional e representativa como caminho para a transição, sem que desenvolvesse uma necessária teoria da democracia direta, como, segundo ele, intentou realizar a social-democracia austríaca.

2.3. As contradições do austromarxismo

Uma das mais importantes frações da II Internacional era integrada pelo importante movimento da social-democracia austríaca, em cujas fileiras se encontravam representativos teóricos, que se inclinavam na mesma direção que seus companheiros alemães, não obstante a pretensão de superá-los. Entre os dirigentes da social-democracia

austriaca se destacam Max Adler, Rudolf Hilferding, Karl Renner e Otto Bauer, sendo também figuras de destaque na luta política Fritz Adler e G. Eckstein.

Durante o último quartel do século XIX e início do XX, a social-democracia austriaca, em sua luta contra o governo austro-húngaro e em nome de melhoras nas condições de vida dos trabalhadores e de conquistas democráticas, obteve notáveis êxitos. Esses êxitos são interpretados como conquistas na passagem para o socialismo e fazem com que predomine na social-democracia austriaca (ou austromarxismo como se convencionou chamá-la), no plano teórico e cultural, a corrente interna mais próxima do revisionismo, que assumia o caminho da re-interpretação do legado marxiano mediante uma aproximação às idéias do empiriocriticismo de Ernst Mach, como fez Fritz Adler e Otto Bauer, ou através da revisão neokantiana, que tem em Max Adler seu principal aderente.

O ponto cardeal da social-democracia austriaca está em seu posicionamento face à polêmica lançada contra a teoria e a prática revolucionária dos bolcheviques. O austromarxismo criticava Lênin e os fautores do leninismo por tentarem generalizar a experiência russa para os demais Estados, impondo a Revolução de 1917 como paradigma universal de transição socialista. Para Otto Bauer – figura das mais representativas no austro-marxismo –, a particularidade da formação econômica e política da Rússia exigia uma ação como a dos bolcheviques. Entretanto, ao defendê-la como única alternativa para a construção do socialismo, corresponderia a tentar fazer da necessidade virtude – posição defendida também, *mutatis mutandis*, por Rosa Luxemburg em seu opúsculo sobre a Revolução Russa. Max Adler, outro nome importante, avalia, nesse sentido, que só há que se temer o bolchevismo,

na medida em que existe o risco de confusão entre os conceitos de bolchevismo e comunismo; ou seja, o risco de apresentar o bolchevismo que não é mais do que *um meio* de se chegar ao comunismo (um meio que teve êxito porque foi aplicado exclusivamente na Rússia, dentro de condições históricas e sociais determinadas), como sendo a única e exclusiva encarnação do espírito

revolucionário do socialismo, como algo universalmente válido e aplicável em qualquer parte (ADLER *apud* COUTINHO, 1994, p. 43).

Portanto, o austro-marxismo não era completamente contrário à ditadura do proletariado. Bauer, por exemplo, defendia que “As conquistas sociais da revolução são enormes”, e que “Todo o futuro do socialismo depende da possibilidade de salvar a revolução”. Não adotando como petição de princípio a refutação do modelo soviético, Bauer argumentava que era a formação econômica e política da Áustria – assim como de outros países ocidentais – que não permitiria que a estratégia revolucionária nesses países se desencadeasse à guisa dos bolcheviques. Exatamente por esse motivo a democracia seria a maneira mais correta de se conduzir a transição socialista na Áustria. Vale dizer que, para os austromarxistas, “ditadura do proletariado” era sinônimo de governo democrático. Para eles, caso em algum momento o governo democrático dos trabalhadores se revestisse da forma de um regime autocrático, o maior responsável seria a burguesia e jamais o proletariado. Como advertiu Coutinho, “essa ‘ditadura’ é por eles concebida como o *conteúdo social* do Estado, podendo assim se expressar através das formas políticas plenamente democráticas, nas quais seja decisiva a presença de organismo de democracia direta”, como foram exemplos os soviets russos. Nas palavras de Otto Bauer,

Não devemos contrapor ao doutrinismo comunista, por um lado, e ao doutrinismo democrático, por outro, a democracia e a ditadura do proletariado como dois opostos inconciliáveis entre si [...] A cisão da classe operária a partir de 1917 teve a seguinte consequência: que a democracia e a ditadura do proletariado foram contrapostas uma a outra. Hoje, temos de superar dialeticamente essa contraposição [...] O socialismo democrático ocidental é o herdeiro das lutas pela conquista da liberdade espiritual e política. O socialismo revolucionário oriental é o herdeiro das revoluções para obter a libertação econômica e social. Trata-se de reunificar o que os eventos dividiram [...] Mas num período de gravíssimos abalos da sociedade capitalista, um socialismo plenamente consciente do insubstituível valor cultural da liberdade deve fundir essa consciência com a velha idéia socialista segundo a qual somente a transformação revolucionária da sociedade, apenas a sua emancipação do capitalismo, que só pode ser realizada mediante uma **ditadura**

temporária, poderá garantir o grande patrimônio cultural que nos foi legado pela burguesia contra a reação fascista, entregá-la a todo o povo, liberá-lo dos limites burgueses e, somente assim, completá-lo, transformando-o numa realidade plena para todo o povo (*apud* MEHRAV, 1985, p.276). (Os grifos são nossos)

É a essa aspiração que se resume a singularidade do austro-marxismo: ao desejo de tentar oferecer uma “terceira via” às tendências unilaterais tanto do modelo tradicional da social-democracia quanto da via bolchevique.

Não obstante, antes que propor uma alternativa viável a esses dois modelos, a experiência austro-marxista demonstrou uma prática pendular e vacilante, que – ao depender de para qual lado se inclinavam os acontecimentos políticos na “pequena Áustria”²¹ – ora defendia uma política de assunção do poder pela maioria eleitoral e a partir daí com medidas parlamentares, ora lançava mão da “ditadura temporária”, como prática revolucionária defensiva.

Essa política vacilante se expressou no período em que esteve ao leme do Estado. No período entre guerras, não conseguindo exercer o poder na Áustria como um todo, por não contar com apoio eleitoral junto ao campesinato, o Partido Social-Democrata austríaco consegue maioria eleitoral em Viena, mediante uma coalizão dos socialistas (majoritários) como os partidos burgueses. Os austro-marxistas, na direção do PSD austríaco e agora da prefeitura de Viena, intentaram transformar a “Viena vermelha” em modelo de socialismo e em alternativa à forma de poder exercida pela burguesia. Frise-se porém que as medidas que adotavam eram plenas de zelo pela legislação constitucional e pelos compromissos firmados com a burguesia, o que, em certa medida, era resultado da concepção de Estado como palco de “correlações de forças”. Para Bauer, é da dinâmica desse processo

²¹ Sobre o desenrolar das ações austro-marxistas na experiência da “Viena Vermelha” ver Leclercq (1981). Leclercq demonstra que a idéia de Estado do austro-marxismo é colada ao dilema que o Partido Social-Democrata austríaco enfrentava quando predominavam as forças conservadoras e se necessitava da via revolucionária, ou quando o partido tinha influência decisiva na sociedade abrindo espaço para a via reformista e tornando as práticas revolucionárias inócuas. Essa vacilação taticista demonstra também que, para o austromarxismo, a tarefa revolucionária possui matriz política, denotando a reificação do Estado nessa corrente.

de correlação de forças, da luta de classes expressa nas instituições parlamentares e nos instrumentos de “democracia funcional”, que se alcançaria um desses resultados: ou a restauração do poder da burguesia, ou o controle do poder político pelos trabalhadores.

Para Bauer, portanto, os meios democráticos são indispensáveis à revolução, posto que a transformação socialista deve ser conduzida de maneira organizada e gradual, a fim de não causar danos à economia. Mas Bauer também considerava a reação burguesa como certa; e via no recrudescimento da política fascista um movimento nessa direção. No caso, portanto, do aparato democrático não funcionar, ou a burguesia ou o proletariado deveriam impor pela força seu próprio domínio de classe. Desse modo, a ditadura do proletariado seria a única forma de impedir a brutal ditadura contra-revolucionária da burguesia.

Nesse sentido, a função da força se converte em meramente defensiva. A estratégia e a luta do proletariado devem ser canalizadas para o parlamento, prevalecendo sempre a expectativa das vitórias eleitorais. Entretanto, essa ilusão não era compartilhada pela burguesia. Esta, provavelmente, reconhecia o momento como potencialmente explosivo e por isso necessitava da democracia liberal. Segundo afirma o historiador Predrag Vranicki, o desenrolar dos acontecimentos da forma em que estava sendo direcionada pelos social-democratas lhes era profundamente benéfica.

[A] situação, tanto na Áustria como na Alemanha, era em realidade uma situação revolucionária. Todos os intentos para ‘salvar’ ou ‘curar’ a situação favorecia à classe burguesa, que pouco a pouco ia se refazendo com a ajuda da social-democracia. A burguesia, em realidade, não se fazia muitas ilusões democráticas. Ela tinha necessidade da democracia liberal – e, portanto, necessitava também de ministros social-democratas – para assegurar a restauração de seu poder e romper posteriormente, no momento oportuno e de maneira mais drástica, esse concubinato (VRANICKI, 1977, p. 317).

De fato, o desenrolar dos acontecimentos na Áustria dá razão a essa contundente afirmação de Vranicki. A grande experiência do austro-marxismo na “Viena

vermelha”, em 15 de fevereiro de 1934, é alvo de um golpe de estado capitaneado pelo fascista Dolfuss. A heróica “violência defensiva” do *Schutzbund* vienense restou inócua e a experiência do austro-marxismo no poder terminou tragicamente em um mar de sangue.

A concepção de tomada do poder que conjugava, ao mesmo tempo, o caminho eleitoral e o modelo “explosivo” mostrou-se, efetivamente, como uma concepção estática de luta, levando o austro-marxismo muitas vezes à hesitação na condução das suas táticas. Com razão considera Giacomo Marramao (1985, p. 343) que

A insurreição de fevereiro de 1934, na qual se assistiu à resistência contra o exército, levada à extrema defesa das ‘fortalezas vermelhas’ vienenses, foi um gesto – mais do que heróico – desesperado: o último ato de um grande movimento que, partindo da exigência de superar as unilateralidades opostas do ‘doutrinarismo’ comunista e do ‘doutrinarismo social-democrata’, terminara por reproduzir os erros de ambos, como uma dramática oscilação [...].

Não obstante, é necessário evidenciar que, para além dos erros de estratégia política, a variante social-democrata austríaca, assim como sua irmã siamesa alemã, apresentavam propostas extremamente distantes daquela expectativa otimista que Karl Marx expressava na sua obra *A miséria da Filosofia*, escrita em 1847:

No transcurso do seu desenvolvimento, a classe operária substituirá a antiga sociedade civil por uma associação que exclua as classes e seus antagonismos, e não existirá poder político propriamente dito, pois o poder político é precisamente a expressão oficial do antagonismo dentro da sociedade civil (MARX, 1987, 121).

Diametralmente contrária a essa opinião de Marx, o que se manifesta na social-democracia, nas duas versões que examinamos, é, conforme a feliz expressão de Alan Bihr, a defesa do “estado como via obrigatória e inevitável da emancipação do proletariado”, convertendo a luta para instauração do “reino da liberdade” ao fatídico projeto de

“emancipar-se do capitalismo de Estado, emancipando o Estado do capitalismo” (BIHR, 1998, p. 20), mediante uma reificação ao limite do papel do Estado.

2.4. Notas sobre as consequências do caminho social-democrata para a construção do socialismo

Em resumo, vimos nesse capítulo que o revisionismo na social-democracia defende a conquista do poder do Estado pela via legal (eleitoral). O exercício do poder, desde então, deve ser exercido nas balizas do quadro institucional burguês, com zelo pelas regras do jogo parlamentar e beneplácito para com a democracia representativa. Em outras palavras, legalismo, juridicidade, parlamentarismo, contratos coletivos para os sindicatos são as características que conformam a prática reformista, como apontou o sociólogo francês Alan Bihr. As ambições da social-democracia se dirigiam, portanto, às “reformas de estrutura”. Essas reformas estruturais deveriam ser conduzidas pelo seguinte receituário: “nacionalização de monopólios industriais chaves, controle mais ou menos diretos de grandes grupos financeiros, municipalização do solo; organização da assistência social pelo Estado; legislação do trabalho visando regulamentar as condições de exploração capitalista e contratualizar as relações entre capital e trabalho; redução das desigualdades sociais por meio da democratização do sistema fiscal e do ensino” (BIHR, *op. cit.*, p. 21).

As reformas políticas seriam responsáveis por atingir os interesses imediatos do proletariado (no que concerne às suas condições de trabalho e de assistência social), mas estavam, curiosamente, também em consonância com os propósitos políticos da fração mais modernista da burguesia. O poder dessa fração da classe burguesa não deveria ser colocado em questão, ao invés disso, dever-se-ia buscar os meios que pudessem levar ao compromisso entre as classes. A esse respeito, a análise de Marx permanece válida:

O carácter peculiar da social-democracia consiste em exigir instituições democrático-republicanas, não como meio para abolir ao mesmo tempo os dois extremos, capital e trabalho assalariado, mas para atenuar o seu antagonismo e convertê-lo em harmonia (MARX, 1982, p. 55).

Contudo, o que a experiência histórica nos mostra é que o desiderato reformista – de transformar o antagonismo da sociedade capitalista em harmonia e assim proceder a transição lenitiva ao socialismo – não alcançou o êxito que se esperava. Com o fim das crises potencialmente revolucionárias da década de 20 e com a estruturação do que posteriormente viria a ser o Welfare State, o projeto de pôr fim à exploração capitalista afastou-se progressivamente do caráter de luta de massas para transmutar-se cada vez mais em uma disputa corporativa e burocratizada pelo poder nos quadros dos partidos, dos sindicatos e demais aparelhos políticos, enquanto a massa trabalhadora dos países ricos se aclimatava ao sistema sócio-metabólico do capital (LESSA, 1995 e 1997).

No curso da história, após as dramáticas experiências da social-democracia alemã e austríaca, outros modelos de social-democracia foram gerados. A social-democracia que, nas primeiras décadas de sua história, perseguiu a alternativa de introduzir grandes mudanças nas relações de classes mediante reformas parlamentares, depois de algumas décadas de fracasso do seu projeto de transição socialista, afasta-se do seu projeto exordial, acabando por renegá-lo totalmente. Isso não significa, na asserção de Mészáros, que tenha sido algo acidental ou que o abandono do projeto socialista tenha sido fruto de uma “traição pessoal” dos representantes da social-democracia parlamentar em relação aos seus princípios antigos. Segundo esse autor,

O projeto de instituir o socialismo pelos meios parlamentares estava condenado desde o início, pois eles [os social-democratas] sonharam a realização do *impossível* e prometeram transformar gradualmente em ordem socialista – algo radicalmente diferente – um controle de reprodução social sobre o qual eles *não tinham, e não poderiam ter,*

qualquer controle significativo dentro do Parlamento e por meio dele (MÉSZÁROS, 2002, p. 832).

Isto porque:

o capital – por sua própria natureza e determinações internas – é *incontrolável*. Portanto, investir as energias de um movimento social na *tentativa de reformar* um sistema substantivamente *incontrolável* é um empreendimento mais infrutífero do que o trabalho de Sísifo, já que a simples viabilidade mesmo da reforma mais limitada é inconcebível sem a capacidade de exercer controle sobre aqueles aspectos ou dimensões do complexo social que estamos tentando reformar (Idem, ibidem) .

A impossibilidade de alterar o sistema, por ser ele incontrolável, torna, desde o princípio, autocontraditório o desiderato parlamentar da social-democracia, impelindo-a sempre para um beco sem saída. A questão fundamental diz respeito ao fato de que a social-democracia reflete o deslocamento da centralidade do trabalho para a centralidade da política. O que se evidencia aqui é que, no dilema de como se confrontar a força do capital, a alternativa escolhida foi aderir às armas políticas criadas no desenvolvimento do próprio capital – pois não podemos olvidar que os parlamentos e outras instituições democráticas têm sua gênese no solo histórico marcado pela ascensão da burguesia, os quais têm a função social de, marcadamente, conter o *bellum omnium contra omnes* da sociedade civil-burguesa sem atingir a exploração do homem pelo homem que marca esta sociedade; ao invés de buscar um enfrentamento do capital onde a luta social se faria mais forte, no terreno extra-parlamentar, elevaram o parlamento à condição de foco principal para onde deveriam ser canalizadas as lutas dos sujeitos revolucionários. É, pois, a universalidade e autonomia que se outorga ao fenômeno político e suas instituições que acabam por determinar o deslocamento de eixo na imposição das alternativas social-democratas.

Por décadas, por circunscrever suas energias à forma de luta burguesa, a social-democracia permaneceu iludindo a si própria, assim como aos seus eleitores, de que

seria possível alterar por meios parlamentares o sistema incontrolável do capital. Sempre que alguma forma de social-democracia alcançou o poder, a via de acomodação parlamentar pagou o preço fatal que foi o enfraquecimento da potencialidade de luta do trabalho devido às amarras que o jogo parlamentar lhe impunha. A aceitação da camisa-de-força parlamentar impôs que, no poder, a estratégia econômica da social-democracia assimilasse o liberalismo keynesiano, propositor de medidas de *demand management*, sendo facilmente integradas na prática reformista na medida em que proporcionavam, sobretudo à classe trabalhadora dos países imperialistas, ganhos imediatos e significativos no nível do consumo. Assim, "o keynesianismo fornece[ia] a base para o compromisso de classe ao oferecer aos partidos políticos representantes dos trabalhadores uma justificação para exercer o governo em sociedades capitalistas"(PRZEWORSKY & WALLERSTEIN, 1988, p. 32).

Os social-democratas no poder adotaram medidas para melhorar as condições dos seus eleitores, porém tais medidas em nada diferiam de ações realizadas no passado pela tradição conservadora de Bismarck, Disraeli ou Giolitti. Comportaram-se sob a mesma orientação dos conservadores, com políticas distributivas "voltada[s] para seu próprio eleitorado, mas cheia[s] de respeito pelos princípios de ouro do equilíbrio orçamentário, deflação, padrão-ouro"(Idem, ibidem).

Em nome de ganhos imediatos nas condições econômicas dos trabalhadores, sobretudo nos relativos aos benefícios da seguridade social e com respeito às metas de equilíbrio macro-econômico, se ampliaram no pós-Segunda Guerra as coalizões entre sindicatos e partidos políticos obreiros e o capital monopolista, de modo que o proletariado abriu mão da "aventura histórica", ou seja, renunciou "à luta revolucionária, à transformação comunista da sociedade, à contestação do poder da classe dominante, sobretudo à sua apropriação dos meios sociais de produção" (BIHR, *op. cit.*, p. 37).

Na medida em que circunscrevia a luta política aos ganhos assistenciais e ao nível de emprego e renda, o apogeu do *Welfare* nas décadas de 50 e 60 levou à capitulação dos partidos socialistas e ao arrefecimento da luta revolucionária. Como queriam os reformistas da II Internacional, o “objetivo final” foi abandonado em nome do “movimento” (Bernstein). O abandono do objetivo final é conjugado, nos países ocidentais, com aquilo que se convencionou chamar: “compromisso fordista”. Na síntese de Carvalho (1998, p. 24), entende-se como “compromisso fordista”:

Um pacto organizado entre o Estado, a representação patronal e as centrais sindicais para permitir a redistribuição dos ganhos de produtividade, mediante a institucionalização da fixação do valor dos salários, o que permite uma sincronização do nível de vida dos trabalhadores e a modernização industrial, criando as condições para a estabilidade das taxas de lucro com plena utilização das máquinas e com pleno emprego.

As ilusões keynesianas contidas na citação acima são evidentes, mas façam-lhes vista grossa para nos determos em uma questão fundamental. A adesão ao “compromisso fordista” significou para o trabalhador a inversão do seu processo de luta. Em vez de agir de forma proletária, nos termos do “compromisso”, direcionava sua luta para “fixar institucionalmente o valor do salário”, para discutir “a redistribuição dos ganhos de produtividade”, isto é, o trabalhador era conduzido a lutar para se manter enquanto mercadoria. Em outras palavras, o trabalhador dirige suas energias vitais para não ser excluído da sociabilidade capitalista, realizada tão somente através da troca; luta para “trocar um trabalho e uma existência desprovidos de sentido pelo simples crescimento do seu ‘poder de compra’, a privação de ser por um excedente de ter” (BIHR, *op. cit.*, p. 60); luta para se manter como um “escravo assalariado”. A alternativa social-democrata se mantém nos marcos da alienação capitalista; o trabalho que deveria ser uma propriedade interna e ativa do homem

continua a ele exterior; o que deveria ser uma atividade espontânea e livre se mantém como trabalho forçado.

Mas é importante não perder de vista que a alternativa do trabalho à barbárie capitalista nos termos social-democratas é parte constitutiva de uma totalidade. Outros importantes aspectos influenciaram na inserção dos trabalhadores ao sócio-metabolismo do capital no pós-Segunda Guerra, período de hegemonia da social-democracia.

Em primeiro lugar, vale dizer que o modelo social-democrata é o corolário político permitido à classe trabalhadora no sistema de acumulação do “capital monopolista”, no qual a condição proletária foi profundamente afetada pelo revolucionamento produtivo representado pelas técnicas de trabalho do taylorismo-fordismo que desencadeou a cisão da antiga classe operária constituída pelos operários de ofício. De um lado, ficaram os operários qualificados, devidamente representados e defendidos pelas organizações sindicais. Do outro, os operários desqualificados, cuja competência foi reduzida a gestos elementares, que lhes permitissem sustentar o trabalho monótono e repetitivo das fábricas. Estes não contaram com a mesma integração que tiveram os herdeiros dos operários de ofício, se beneficiando muito pouco das vantagens do “compromisso fordista”. Tal divisão foi ainda mais agravada quando combinou diferenças de sexo, idade, nacionalidade e raça.

Em segundo lugar, ainda conforme Bihr, mais que pelas mudanças no processo de trabalho, a condição proletária foi afetada pela *integração total do processo de consumo do proletariado à relação salarial*. Com isso, “a afirmação do proletariado como *produtor coletivo* foi progressivamente eliminada pelo aumento em seu seio de uma consciência de *consumidor individual*” (Idem, ibidem, p. 54). Bihr mostra como as transformações decorrentes do fordismo promoveram uma *atomização do proletariado* e como essa *relativa privatização* do seu modo de vida, mais familiar que individual, influenciou negativamente em sua luta e em sua consciência de classe. Esse recuo para a vida privada “cria um

relaxamento da solidariedade de classe inteiramente prejudicial à sua organização e à sua luta de classe.” (Idem, *ibidem*, p. 53)

O terceiro aspecto levantado por Bihr, no contexto do período fordista de hegemonia social-democrata, diz respeito à ausência de precisão das classes, ficando cada vez mais problemático o pertencimento a uma classe em geral. Isso se deve tanto à ampliação das fronteiras do proletariado, como à integração de novos agentes à classe dominante, os quais personificam o comando do capital, embora não sejam proprietários. Estes últimos constituem o que Marx definiu como “uma *classe de transição*, na qual os interesses das duas classes se embotam uns contra os outros, julga-se estar acima da oposição das classes em geral” (MARX, 1982, p. 58).

Finalmente, o sociólogo francês destaca o aumento da dependência, tanto prática quanto ideológica, em relação ao Estado, que o período fordista significou para o proletariado, graças à forma do Estado de bem-estar. Isso significa que, no processo de capitulação da classe trabalhadora, o poder do fator ideológico não pode ser minimizado. É evidente que a classe que dispõe dos meios de produção material também comanda a produção e a difusão de suas idéias. Nos termos de Marx (1987), “Os homens que estabeleceram as relações sociais de acordo com a sua produtividade material produzem também, os princípios, as idéias, as categorias de acordo com as suas relações sociais”. Nesse sentido, a firme ideologia capitalista atuou como sempre atua, tendo em mira transformar os trabalhadores em militantes da ordem do capital. Assim, o “movimento” para onde convergiu o modelo social-democrata foi no sentido de retardamento da luta revolucionária e perpetuação da ordem do capital. Porque, “As idéias dominantes não são mais que a expressão ideal das relações materiais dominantes, as relações materiais dominantes concebidas como idéias; portanto, das relações que precisamente tornam dominante uma classe, portanto as idéias do seu domínio” (MARX & ENGELS, 1996, p. 72).

CAPÍTULO 3

A “VIA DEMOCRÁTICA PARA O SOCIALISMO”

EM CARLOS NELSON COUTINHO

Quanto mais uma classe dominante é capaz de colher em seus quadros os homens mais valiosos das classes dominadas, tanto mais sólido e perigoso é o seu domínio.

Karl Marx

3.1. Contexto histórico

Neste capítulo, intentaremos demonstrar como o deslocamento da centralidade do trabalho para a centralidade da política incide na obra de Carlos Nelson Coutinho – um dos mais importantes e representativos cientistas políticos brasileiros –, reverberando na sua adesão à tese da “via democrática para o socialismo” e em sua proposição da superação da ordem do capital pela construção do “socialismo democrático”.

Coutinho, em 1979, publicou um polêmico ensaio, hoje um clássico, sobre o “valor universal da democracia”²². Este ensaio trouxe divergências e concordâncias imediatas no interior da esquerda brasileira. Mas teve, sem qualquer dúvida, o mérito, como o próprio autor reconhece, de colocar no centro do debate político da esquerda nacional o dilema sobre o nexo – que poderá ou não existir – entre socialismo e democracia (COUTINHO, 1992, p. 8).

Antes de começarmos a investigação da tese central desse ensaio e de outras obras que são representativas da centralidade da política em Coutinho, é sobremaneira necessário que analisemos o solo histórico e o contexto cultural e ideológico-político onde as versões da “via democrática para o socialismo” tomam corpo.

No segundo capítulo, já nos referimos ao fato de que, na II Internacional Comunista, de um lado, autores extremamente influentes da chamada linha revisionista defendiam tenazmente a insuficiência do legado marxiano no que se referia à estratégia revolucionária. Bernstein, como aduzimos ali, postulava a substituição do caráter insurrecional dos resíduos de “blanquismo” que possuía Marx, por uma “versão aguada do liberalismo” (COUTINHO, 1980, p. 21). De outro lado, os autodenominados “ortodoxos”, entre os quais K. Kautsky, antes de se enredarem nas brumas do reformismo, abandonavam os fundamentos ontológicos da obra de Marx, substituindo-os por um conjunto de fórmulas apriorísticas que deveriam ser aplicadas aos fenômenos sociais, isto é, sobrepunham ao legado marxiano uma teoria formada por um amálgama eclético de evolucionismo, neokantismo, positivismo e resíduos de “materialismo histórico”.

Já estava inscrito, pois, no patrimônio cultural e político da II Internacional Comunista o vínculo essencial entre socialismo e democracia, cujos partidos componentes, para indicar esse nexo, se intitularam social-democratas. É preciso dizer que, nesse momento, o zelo pelas instituições democráticas e institutos jurídicos passa a ser moeda corrente na

²² A primeira edição foi realizada pela Editora Salamandra. Utilizei a 2ª edição de 1980, da Editora Ciências Humanas.

polêmica que kautskistas e bernsteinianos lançavam contra a via revolucionária bolchevique, capitaneada por Lênin e Trotski. Estes, no entanto, consideravam que o conjunto das instituições e direitos que compõem o ordenamento democrático seria expressão dos interesses burgueses e, assim, deveriam ser tomados como instrumentos táticos que, tão logo se desencadeasse a revolução, deveriam ser abandonados pelo proletariado. Não haveria, pois, liame essencial entre socialismo e democracia.

O fato de que a experiência da revolução soviética – apesar de inicialmente apresentar êxitos no que concerne à derrocada do iníquo sistema político czarista – torna-se extremamente trágica para o proletariado daquele país não justifica a tese social-democrata. No momento da tomada do poder pelos bolcheviques, em 1917, os “velhos” revolucionários estavam conscientes de que não seria possível instaurar o socialismo de forma isolada em um país, muito menos na Rússia, atrasada e semifeudal. Acreditavam que a revolução soviética apenas seria necessária pelo fato de que a situação em que a Rússia se encontrava fazia dela o “elo mais fraco da cadeia” e, conseqüentemente, a vitória naquele país exerceria uma influência positiva no proletariado mundial. As potencialidades revolucionárias que a Primeira Guerra Mundial estava abrindo seriam aproveitadas, em seguida, pelo proletariado das outras nações que, ao conquistar o poder político, se solidarizariam com os trabalhadores russos. A posição de Lênin, aguardando otimistamente a Revolução na Alemanha, é um emblema dessa tese.

Contudo, alguns anos depois, as potencialidades revolucionárias abertas pela crise capitalista do início do século XX se esgotaram, e com o novo ciclo de expansão dos anos vinte abre-se o flanco para que as forças contra-revolucionárias fossem se entrincheirando. Sem contar, portanto, com a esperada solidariedade internacional, os revolucionários russos vêm-se enredados em um dilema dramático. Não lhes era permitido retroceder, entregando tímida e temerariamente o poder de volta às mãos do antigo regime

russo; tampouco poderiam avançar em um processo de socialização da produção e instauração do trabalho associado, consciente e coletivo, posto que as limitações objetivas – leia-se o baixo grau de desenvolvimento das forças produtivas – eram obstáculos inarredáveis a essa alternativa.

A tragédia dos países pós-capitalistas está nesta impossibilidade de a *revolução política* – que destruiu as formas capitalistas de dominação – conseguir dar à revolução uma *alma social*, superando o *poder político propriamente dito*, constrangida que estava pelo seu baixo grau de desenvolvimento das relações materiais de produção e reprodução da existência.

Não havendo possibilidade para se aprofundar o processo revolucionário, os soviets passaram a conviver com uma formação social híbrida, sob a regência de um *capital coletivo/não-social*²³. Como afirmamos no primeiro capítulo, é próprio das formações sociais nas quais o processo é regido pela lógica do capital que o trabalho vivo permaneça subsumido ao trabalho morto; enquanto, é próprio da “sociedade humana ou humanidade social” que o trabalho vivo controle consciente e coletivamente o trabalho morto. Todavia, esta transformação estrutural não ocorreu nos países pós-capitalistas.

Evoluindo e se demarcando cada vez mais esse quadro dramático, não restou outra alternativa aos bolcheviques senão aquela de sustentar um processo de industrialização, planejado e centralizado na burocracia do Estado/Partido, para atender às necessidades básicas da população e para não frustrá-la no seu *ethos* revolucionário. Concordamos com Chasin (2000b, p. 186) quando afirma que:

As formações pós-capitalistas, a par da subsunção do trabalho vivo ao trabalho morto, são politicamente constrangidas a consagrar e a tentar exercitar (sem o que perderiam todo fundamento), em exarcebada contradição com a primeira determinante, uma feição solidária e não-competitiva, ordenada pelas necessidades do trabalhador, isto é, uma

²³ A expressão foi cunhada por Chasin (2000b, p. 186).

sociabilidade que não seja (des)ordenada pelo valor de troca. Onde, portanto, estejam assegurados, em princípio, ao conjunto dos trabalhadores, vale dizer de toda a população, os meios de subsistência em sua gama fundamental de componentes (trabalho, moradia, saúde, educação etc.). Contradição extrema, que resulta em algo extravagante – o reino do capital na ausência do chão social do mercado.

Não é outra a motivação que faz Lênin aceitar com beneplácito a produção racionalizada à moda taylorista²⁴, denotando o travejamento *economicista* que – mesmo com toda resistência e mediações que podemos encontrar na obra de Lênin – se constituirá em apanágio da via bolchevique.

A morte de Lênin e a ascensão de Stalin pintaram com cores ainda mais fortes a tragicidade do destino da sociedade soviética. No poder, Stálin patrocina o processo de expurgos, perseguindo e encaminhando ao cadafalso toda a velha guarda bolchevique, composta por coerentes e intrépidos revolucionários. O efeito da vitória do stalinismo foi a contrafação da teoria marxiana, substituindo-a por um simulacro de teoria, na qual a tese central – radicalmente anti-marxiana – era de que seria factível construir o socialismo em um país isolado. Ainda mais – o que é pior! –, devido à hegemonia que paulatinamente o stalinismo alcançara, difunde-se a idéia de que na Rússia se estaria efetivamente construindo o socialismo – como se houvesse possibilidade de edificar uma sociedade emancipada onde o trabalho morto subjuga o trabalho vivo, onde o *Leitmotiv* do processo se encontra na exploração do homem pelo homem!

O dogma do “socialismo em um país isolado” será eleito como linha geral do Partido Comunista da União Soviética (PCUS) e dos demais partidos comunistas pelo mundo, do mesmo modo que o modelo de transição soviética será hipostasiado pela doutrina marxista-leninista (i.é., por essa criação dogmática da ideologia autocrática stalinista) como paradigma universal de revolução.

²⁴ A esse respeito ver Braverman (1987, p. 22) e Aued (1998, p. 70 e ss.).

Após o XX Congresso do PCUS, mesmo quando as “denúncias burguesas” aos crimes do stalinismo foram comprovadas, permaneceu vigindo o dogma de que na União Soviética havia socialismo, e de que tudo que ocorrera não se passara de “deformações” que deveriam ser corrigidas. O efeito dessa ilusão para o movimento socialista, como demonstra Lessa, foi desastroso. Senão vejamos:

Quando os revolucionários assumiram como tarefa defender o país dos soviets enquanto socialistas, as suas elaborações teóricas se resumiram em tentar provar que era socialismo o que gritantemente não passava de uma nova forma de exploração do homem pelo homem. Deixaram de produzir ciência para mistificar a realidade. [...] O marxismo, de teoria revolucionária que, dotando os homens de uma consciência superior do seu em-si, propunha-se a possibilitar que a humanidade conscientemente fizesse a sua história, converteu-se, em poucas décadas, na ideologia (no sentido pejorativo do termo) de um Estado opressor dos trabalhadores. De ciência à falsificação do real: este o triste destino do marxismo no século XX (LESSA, 1995a, p. 38).

Os dirigentes daqueles países que se arvoravam socialistas defendiam ser portadores do conhecimento em escala global, diretores do planejamento estratégico da economia e reguladores dos meios para se fixarem os comportamentos dos indivíduos. Socialismo se converte, nesse ideário, em questão meramente econômica, inspirado em princípios de estatização da produção e planejamento estatal centralizado.

Pelo que argumentamos até aqui, resta claro que nada disso tem a ver com socialismo. Todavia, tanto o que se passava de fato naqueles países que se declaravam socialistas, quanto a luta ideológica dos capitalistas e de seus representantes contra o socialismo, refletiram e influenciaram a conformação de uma concepção extremamente equivocada do que seria uma sociedade emancipada.

Com a adoção desse ideário, aquelas experiências foram consagradas como “socialismo real”. Ora, se os regimes construídos nas sociedades pós-capitalistas merecem receber essa denominação – mesmo que colacionando ao termo aspas e ressalvas – significa

que houvera, nas sociedades pós-revolucionárias, desvirtuamentos de trajetória. Entretanto, significa também que algo de *efetivamente* socialista estava se desenvolvendo naquelas experiências.

A convicção que se adota a partir daí é de que quanto ao plano econômico, o socialismo estava sendo construído; sendo assim, o desvio ocorreu no campo da política. Nessa tese, a crise em que os países do “campo socialista” se engolfaram estava determinada sobretudo pela falha em não adotar os institutos democráticos e as liberdades civis. A esse erro de interpretação nem grandes teóricos responsáveis pela preservação da dimensão ontológica da obra de Marx escaparam. Lukács (1987) é um exemplo desse engano, quando afirma que as tarefas econômicas para a transição socialista já tinham sido completadas no país dos soviets, restando apenas realizar a transição na esfera política. Lukács não compreendeu que nas sociedades pós-capitalistas se efetivava uma outra forma de regência do capital. Conforme expressa Chasin (2000b, p. 187): “a geratriz desse auto-engano e dessa mentira é que não ocorria, nem poderia estar ocorrendo, uma transição para o socialismo, mas um processo inusitado de acumulação de capital, mais especificamente um processo de formação de capital industrial, sob gestão política-estatal-partidária”.

No diapasão desse equívoco, encontra-se também José Paulo Netto – percuciente teórico do marxismo no Brasil e autor de grande influência nas ciências sociais, máxime no debate sobre o tema travado no interior do Serviço Social. Netto interpreta a crise soviética colocando como central o momento político. A forma como ele conduz sua tese é significativa. Referindo-se às diversas crises ocorridas quase que simultaneamente nos países que compunham o Pacto de Varsóvia, Netto (1995, p. 14) aduz que “o caráter da crise global do ‘campo socialista’ reside menos na simultaneidade das suas manifestações do que na *centralidade da política* presente em *todas* as suas expressões [...]”. Advoga ainda ele que, por mais diferenciados que fossem os vetores de cada crise nacional tomados isoladamente, é

fato que “*todas* as crises nacionais possuem um mesmo traço elementar: a contestação prioritária do Estado e da sociedade política articulados como a ordem pós-revolucionária, massivamente deslegitimados quer por comportamentos anômicos, quer por movimentos disnômicos” (Idem, ibidem, p. 14-15).

Para Netto, a alternativa pós-revolucionária fracassou por não ter realizado a dupla socialização exigida no processo de transição socialista: *a socialização do poder político e da economia*. Apesar de significativos avanços proporcionados nas condições materiais dos indivíduos, as experiências pós-revolucionárias teriam sido, portanto, inócuas quanto à socialização do poder político. Além disso, a baixa socialização política acaba por determinar o evoluir atrofico da própria socialização da economia. Sustenta ainda o autor que “os sistemas políticos das sociedades pós-revolucionárias mostravam-se ineptos para propiciar a passagem, no âmbito das forças produtivas, de um padrão de *crescimento extensivo* a outro, *intensivo*” (Idem, ibidem, p. 16).

Evidencia-se, a partir dessas assertivas, que, para Netto, a crise final que sobreveio aos sistemas pós-capitalistas teria como vetor a forma autocrática de exercer o poder. A crise assume uma inequívoca *centralidade política* e, por isso, “*somente uma profunda reestruturação do sistema político poderia abrir a via ao novo padrão de crescimento*” (Idem, ibidem, p. 18), dado que “é da socialização do poder político que depende a inteira socialização da economia” (idem, ibidem, p. 22). Nesse sentido, a crise global do sistema pós-revolucionário é a crise das *instituições econômicos-sociais e políticas* edificadas durante a criação das estruturas urbano-industriais naqueles países; não sendo contingencial, segundo Netto, o fato de que “em todo o ‘campo [socialista]’ o alvo elementar sobre que incidem os vetores erosivos seja o terreno das *liberdades políticas* – o cerceamento delas, com a tutela do conjunto da sociedade pelo Estado-partido, constitui o nó górdio (de

causalidades e implicações) conseqüente à consolidação das estruturas urbano-industriais” (Idem, p. 23).

Ao demarcar o quadro de alternativas que seriam colocadas para a crise dos sistemas pós-capitalistas, Netto sugere que ou se (re)instauraria o capitalismo ou se avançaria no processo de socialização do poder político e da economia, rompendo com as limitações que a cercaram. A adoção de uma alternativa exclui, logicamente, a outra, fazendo Netto eleger a segunda. Percebe-se aqui a idéia de que, mesmo que o domínio do capital apenas fosse superado com a revolução mundial, a socialização da política poderia ser um lenitivo para as mazelas que se instauraram nas sociedades pós-capitalistas.

Assim como Netto, *mutatis mutandis*, Carlos Nelson Coutinho interpreta que a questão política está no centro do colapso do “socialismo real”. A concepção deturpada do que seria democracia levou muitos revolucionários a abandonar os institutos democráticos, ou seja, a abrir mão dos aspectos “formais” e “procedimentais” da democracia, e, por conseqüência, acabou por determinar a perda de seus elementos “substantivos”. Este equívoco, para Coutinho, poderia ser remediado caso se instaurasse o ordenamento democrático. Afirma ele que “era nesse sentido que se orientavam, tanto teórica quanto praticamente, as reformas revolucionárias (sic!) que foram propostas por Mikhail Gorbachov para a União Soviética” (COUTINHO, 1992, p. 33).

No momento em que a ausência de democracia convergiu com a profunda estagnação econômica, o modelo soviético teria perdido qualquer poder de atração ideológica ou política. Isso evidencia que “este modelo de ‘socialismo’ – um modelo autoritário, burocrático e estatista – não tem mais nenhuma possibilidade de ser reproposto em qualquer região do mundo, seja ‘ocidental’ ou ‘oriental’” (COUTINHO, 2002, p. 105).

Deslocando o problema da construção do socialismo na União Soviética para aspectos concernentes à política, defende que o *baixo grau de socialização política* das

sociedades onde se deram as experiências revolucionárias não proporcionava meios para uma ação efetiva sobre o poder, distinta da conquista imediata via “assalto revolucionário”. A posição de Lênin, ao tangenciar a questão democrática, teria sido inicialmente de centrar suas preocupações, sobretudo, no papel do proletariado no quadro da revolução democrático-burguesa, a qual tinha a função de instaurar o capitalismo; enquanto que, no segundo momento, conduziu, equivocadamente, a transição para o socialismo em uma estratégia onde a função do proletariado era transformar a revolução democrático-burguesa em revolução proletária, com manifesto vilipêndio pelos institutos democráticos. Coutinho aduz que Lênin errou também porque submete a questão da transição à forma da revolução na Rússia, não avaliando adequadamente a forma de condução do processo revolucionário em países mais desenvolvidos, os quais conviviam com um processo mais avançado de socialização da política e também possuíam estrutura social mais complexa. Nesses países, as importantes vitórias dos trabalhadores no que se refere aos direitos políticos e sociais, a partir de meados do século XIX e no curso do século XX, acabaram por desautorizar a alternativa leninista.

Portanto, a atrofia do sistema de socialização política da autocracia soviética e os efetivos avanços conquistados pelas forças operárias no marco da democracia demonstram, segundo Coutinho, a necessária inclusão dos aspectos formais e substanciais da democracia nos programas da esquerda.

Ajuíza Coutinho que os primeiros a expressar essa necessidade de se buscar modelos de transição diversos do apregoado por Lênin – e vulgarizados canhestramente pelos manuais stalinistas – foram os partidos comunistas da Europa ocidental (PCI, PCF e PCE), no momento em que rompem com o *bureau central* da Internacional Comunista, representado pelos burocratas do PCUS. O propósito desses partidos, que passam a ser conhecidos como eurocomunistas, é de adequar a concepção de socialismo e as estratégias de transição “às

condições específicas do capitalismo desenvolvido” e de manifestar o abismo, cada vez maior, “entre estes partidos e o ‘comunismo’ de Moscou” (CLAUDÍN, 1978, p. 3).

Esse objetivo a que se propõem os partidos eurocomunistas se concretiza teoricamente quando eles postulam a tese de “via democrática para o socialismo” e tentam aplicar seu programa na situação em que se encontram os países centrais. Claudín realiza um resumo dos programas oficiais destes partidos – PCI, PCF e PCE, cujos principais aspectos são:

- *O socialismo será um estado superior da democracia e da liberdade: a democracia levada às suas últimas conseqüências.*
- *A marcha para o socialismo e a edificação de uma sociedade socialista [...] devem realizar-se no marco de uma democratização contínua da vida econômica, social e política.*
- *(A) transformação socialista da sociedade supõe o controle público sobre os principais meios de produção e de troca, sua socialização progressiva, a aplicação de um plano democrático a nível nacional. [...]*
- *O Estado se caracterizará pela sua laicização, funcionamento e descentralização democráticos, reservando um papel crescente às regiões e coletividades locais, com ampla autonomia das mesmas no exercício de seus poderes.*
- *Pluralidade de partidos políticos, incluído o direito à existência e atividade dos partidos de oposição, com liberdade de formação, e possibilidade de alternância democrática, de maiorias e minorias.*
- *Livre atividade e independência dos sindicatos.*
- *Desenvolvimento da democracia na empresa, de tal maneira que os trabalhadores possam participar, com direitos reais, na gestão e dispor de amplos poderes de decisão.*
- *Garantia e desenvolvimento de todas as liberdades conquistadas em lutas populares do passado.*
- *Esta transformação (socialista) não pode ser obra senão das lutas de grande envergadura de potentes movimentos de massa, que mobilizem em torno da classe operária a maioria do povo. Exige a existência de instituições democráticas plenamente representativas da soberania popular, a garantia e extensão de seus poderes, o livre exercício do sufrágio universal direto e proporcional [...] (CLAUDÍN, op. cit., p. 76-77).*

Estas petições de princípio pretendem estabelecer a distância programática e estratégica em relação à “linha dura” soviética. Todavia, o eurocomunismo não se limita à oposição que faz ao modelo soviético. Ele se propõe como uma “terceira via”, superando

também as práticas dos social-democratas. A falha da social-democracia era creditada ao fato de ela não compreender a contradição existente entre democracia e dominação da classe burguesa, ou seja, não se entender que a classe burguesa é antidemocrática por natureza e por isso está sempre disposta à utilização de todo um leque de medidas autocráticas para impedir que o processo de democratização se conclua. Nesse sentido, Claudín (idem, p. 86) advoga que:

O pecado original da social-democracia, que se converteu em sua segunda natureza, consistiu em adaptar seu democratismo aos limites toleráveis, em cada conjuntura concreta, para a dominação da burguesia. E esta adaptação era encoberta e justificada ideologicamente atribuindo à burguesia uma vocação democrática que a mesma desmente cada vez que os progressos da democracia põem em grave perigo o sistema capitalista.

A argumentação acima de Claudín é, portanto, de que o problema da social-democracia não reside em ser democrata; mas em ser *(in)suficientemente democrata* e não efetivar sua proposta para além das balizas burguesas. Na verdade, para o eurocomunismo, “a via democrática para o socialismo seria universal” (CLAUDÍN, *op. cit.*, p. 146). Nesse sentido, em 1977, Enrico Berlinguer, secretário-geral do Partido Comunista Italiano e um dos maiores inspiradores da “via democrática”, asseverou em Moscou, por ocasião das comemorações dos sessenta anos da Revolução Russa, que a “democracia é hoje não apenas o terreno no qual o adversário de classe é obrigado a retroceder, mas é também o valor historicamente universal sobre o qual fundar uma original sociedade socialista” (*apud* COUTINHO, 1980, p. 20). Assim, o “modelo soviético” não seria mais universalizável, dado que o único fator que seria passível de universalização, na estratégia de transição, seria a democracia.

Nesses termos, a esquerda eurocomunista pretende re-fundar a estratégia para a revolução, propugnando que – como reza um aclamado documento do Partido Comunista

Italiano – “a democracia não é *um* caminho para o socialismo, mas sim o caminho para o socialismo”.

A via democrática, para os eurocomunistas, seria hoje a única capaz de efetivar um processo de transformação socialista. Este processo exige que “a maioria colocada em situação objetiva de necessitar e compreender o socialismo se transforme em maioria subjetivamente disposta a *lutar* por sua realização” (CLAUDÍN, *op. cit.*, p. 148). Para isso não deve restringir sua luta ao sufrágio universal, à mera democracia representativa, ainda que esta também seja necessária. Os eurocomunistas, tendo à frente os membros do PCI, inspirados nas suas leituras de Gramsci, advogam que a maioria eleitoral deve ser também um bloco histórico organizado e estruturado por um programa e uma estratégia. Porém, como essa maioria é extremamente heterogênea e contraditória, a conquista de hegemonia²⁵ na sociedade civil seria a partir da transformação de maioria eleitoral em um bloco histórico – ou num novo bloco sócio-político na asserção de Claudín – o que exige “um sistema polimórfico de alianças, relações, convergências: alianças políticas de partidos, as mais amplas, incluindo sindicatos, organizações e movimentos de massas; formas diversas de democracia de base; instituições parlamentares municipais e outras da democracia representativa” (*idem*, p. 151). No interior desse conjunto de forças que compõe um bloco histórico, o partido político seria a peça-chave para desempenhar uma função de síntese e de reflexão global, podendo propor estratégias e critérios táticos para a luta socialista. Ele seria, conforme o concebia Gramsci, o *intelectual coletivo*, desde que fosse responsável pela mediação e representação do conjunto de forças sociais do bloco e, ao mesmo tempo, submetido à pressão e à influência dessas mesmas forças. Ou seja, os partidos dos operários e das outras forças populares, para ser *efetivamente democráticos*, deveriam estar abertos à crítica e ao controle das massas. A partir do momento em que adotasse essa norma programática, possibilitaria conquistar a hegemonia

²⁵ Dois importantes estudos críticos sobre o conceito gramsciano de hegemonia, adotado pelos eurocomunistas, estão em Anderson (2002) e Mandel (1979).

na sociedade civil projetando avanços na socialização da política e colocando os pressupostos para a socialização contínua da economia.

A “via democrática para o socialismo”, como expôs Claudín, se consubstanciaria com a presença desses partidos que, sem esquecer da democracia representativa, aprofundaria a democracia de base, na efetivação de um modelo de socialismo que se adequaria àquilo que chamam de “socialismo democrático” e que corresponde também à primeira petição de princípio dos programas eurocomunistas exposta acima: “*O socialismo será um estado superior da democracia e da liberdade: a democracia levada às suas últimas conseqüências*”. Enquanto, “a *democracia avançada* seria uma espécie de transição para a transição socialista” (NETTO, 1990, p. 105).

Alongamos a exposição da via eurocomunista para o poder pela razão de que o fio condutor da obra política de Carlos Nelson Coutinho está exatamente na canalização da luta revolucionária para os marcos democráticos, consoante a bandeira empunhada pela esquerda democrática européia. Como dissemos, Coutinho, converge com os eurocomunistas, ao adjudicar um *caráter universal à democracia* e ao conferir ao *processo de democratização o sentido de uma transição revolucionária*. Dito de outra maneira, ele propõe repensar a práxis revolucionária à luz das “conquistas” democráticas das classes subalternas dos países do capitalismo avançado e do amadurecimento do processo de socialização da política em alguns países periféricos, o que o conduz à reformulação das estratégias de luta. Reformulação que implica também reexaminar o cabedal teórico de Marx, sobretudo no que tange às categorias políticas fundamentais do marxismo. Assim como as transformações teóricas da social-democracia implicaram uma conversão que influenciou na estratégia e no *modus facendi* da luta operária, a adesão ao “socialismo democrático” implica também um dado sentido para a luta operária.

Nesse sentido, a investigação da particularidade de Carlos Nelson é importante, devido a sua tentativa de aprofundar as teses e estratégias da esquerda eurocomunista, imprimindo-lhes uma dimensão filosófica e política mais consistente, mediante a sustentação do viés ontológico-universal da centralidade da política, com suporte na sua interpretação das categorias gramscianas, que objetivam pavimentar solidamente a “via democrática para o socialismo”, para que não sofram desgovernos “filosoficamente idealistas e politicamente social-democratas” (Cf. MORAES, 2001, p. 22).

3.2. A centralidade da política e o novo conceito de Estado

3.2.1. Centralidade da política

O talhe particular da obra política de Carlos Nelson Coutinho, como dissemos, está na dimensão ontológica que imprime à sua tese da centralidade da política. O seu propósito é não permitir que se torne trêfega “a via democrática para o socialismo” e, deste modo, oferecer elementos para que o socialismo seja erguido sobre bases mais sólidas.

O seu conceito de “socialismo democrático” tem, pois, como ponto de partida – e fio condutor – a política. Mais precisamente sua centralidade. Coloca-se no interior da filosofia política ocidental que, desde Aristóteles, consigna à política uma dimensão universal e, por consequência, defende a universalidade do Estado e do direito. Retoma assim a tese de Gramsci, para quem “tudo é política”, inclusive a arte, a filosofia, a ideologia, a cultura em geral, etc.

Gramsci, assim como Lukács, resgatou a obra de Marx pela sua raiz ontológica. A influência de Lukács e Gramsci em Coutinho já se fez notar desde sua

juventude. Em uma carta dirigida a Lukács²⁶, em 15 de Agosto de 1963, quando tinha apenas vinte anos, escreve: “Sou um jovem marxista brasileiro, estudante de filosofia e estética. Antes de mais nada, no interior do marxismo, considero-me um lukacsiano”. Coutinho, corretamente, via nesses dois autores a possibilidade de renovação do marxismo, quando otimistamente completa: “Felizmente, tudo indica que os caminhos do marxismo contemporâneo não são de modo algum os do stalinismo: é no sentido do seu pensamento e daquele de Gramsci que a investigação marxista se orienta hoje”.

A perspectiva otimista de Coutinho diz respeito ao fato de que ambos captaram em Marx o ponto de vista da totalidade, o qual concebe o todo social “como uma realidade complexa e articulada, formada por mediações, contradições e processos” (COUTINHO, 1994, p. 92). O método para compreender o real – fundado em Marx e recuperado por Gramsci e Lukács – seria, pois, aquele que privilegia a totalidade, mas a entende como uma totalidade concreta, composta por diversas esferas, com suas relativas autonomias. Segundo ele:

O que caracteriza metodologicamente o pensamento marxiano, portanto, é a insistência na necessidade de conceber a vida e as estruturas sociais reconhecendo, por um lado, que elas formam *objetivamente* uma totalidade, mas também, por outro, que o modo mais correto de compreendê-las *subjetivamente* é a adoção consciente do que o jovem Lukács chamou de *ponto de vista da totalidade* (Idem, ibidem, p. 93).

Esta totalidade, contudo, não é disforme e indeterminada, constituída por partes arbitrária e epistemologicamente recortadas e depois amalgamadas discricionariamente, mas sim resultado de um processo sócio-histórico e constituída dialeticamente por diversos níveis, *hierarquizados*, com momentos que assumem predominância ontológica em relação a outros (Idem, ibidem). Coutinho destaca que na concepção marxiana o momento econômico – constituído pelo intercâmbio homem-natureza e pelas relações sociais que os homens travam

²⁶ As correspondências trocadas entre Coutinho e Lukács encontram-se em Pinassi e Lessa (2002)

entre si para reproduzir este intercâmbio, chamadas de relações de produção ou de propriedade – tem predominância na totalidade social.

Entrementes, nosso autor afirma que o processo de desenvolvimento da sociedade capitalista foi tornando *o todo* cada vez mais complexo, de modo que vários dos seus níveis foram ganhando objetivamente *autonomia* e *especificidade* crescentes. Estas se deram com extrema profundidade no terreno da política, onde o Estado capitalista se “ampliou” e as realidades do poder se pulverizaram pelo corpo da sociedade, levando ao surgimento de uma nova esfera do ser social – a sociedade civil. A autonomia da esfera política é uma das características fundamentais da esquerda democrática, à qual se filia Coutinho. Vejamos no próximo tópico como se desenvolve sua tese da autonomia da esfera política, a partir do conceito gramsciano de “Estado ampliado”. Mas é necessário dizer que o caráter determinante e universal da política, na consubstanciação da via democrática para o socialismo, implica não apenas a reconceituação de Estado, mas requer também a revisão dos conceitos de revolução e de socialismo.

3.2.2. Estado “ampliado” e o “reformismo revolucionário”

A “via democrática para o socialismo” parte da noção gramsciana de “Estado ampliado” em oposição à visão, tida como “restrita” – bipolar e simplificada (a luta de classe entre burgueses e proletários), ditatorial e instrumental – que Marx e Lênin possuíam do fenômeno estatal.

O Estado, para Marx, antes que a representação de uma Razão universal-absoluta, era sempre um Estado de classe, partindo sempre do suposto que o interesse universal advogado era sempre abstrato, face ao interesse particular que se encontra na essência do Estado. Segundo Coutinho (1994, p. 19-20), “Marx e Engels não se limitam a

mostrar a natureza de classe do Estado; indicam ainda como essa defesa dos interesses de uma classe particular se processa precisamente através do fato de que o Estado, numa sociedade dividida em classes, assume o monopólio da representação de tudo o que é comum (ou universal)”.

A concepção que deriva daí é a tese de que o Estado é um comitê para gerir os negócios comuns da burguesia. Esta tese, segundo o teórico político brasileiro, parte de duas premissas particulares à sociedade capitalista: 1) o Estado como comitê executivo monopoliza toda a esfera pública; 2) as leis de acumulação capitalista conduzem à pauperização absoluta, deixando as classes subalternas descontentes e revoltosas, de modo que a única alternativa para a burguesia seria impor, permanentemente e à força, sua dominação. A conclusão, segundo Coutinho, que se tirava destas premissas era de que, sendo a luta de classe uma guerra civil, aberta ou velada, a transição para o socialismo só viria a partir da insurreição explosiva e da ruptura abrupta e violenta com a sociabilidade burguesa (COUTINHO, 1994, p. 17-25).

Ao considerar essa visão como “restrita”, Coutinho intenta desnudar o caráter unilateral dessa concepção do fenômeno estatal. Mais ainda: procura demarcar que a concepção de Estado de Marx e Lênin é abstrata, pois não apreende as articulações e determinações concretas do complexo em questão. Essa noção restrita, segundo Coutinho, corresponde, “em grande parte, à natureza real dos Estados capitalistas com que se defrontaram tanto Marx e Engels [...] quanto Lênin e os bolcheviques”. Como a participação política dos trabalhadores era ainda incipiente, as vanguardas combativas, mas pouco numerosas, assumiam, sempre na clandestinidade, a condução do processo de luta contra o capital. Sob esse céu histórico era natural que o Estado agisse de maneira coercitiva. Assim conclui que: “o Estado moderno ainda não explicitara plenamente suas múltiplas determinações e, desse modo, a teoria ‘restrita’ do Estado correspondia à existência efetiva de

um Estado ‘restrito’ (e, mais geralmente, de uma esfera pública ‘restrita’)” (COUTINHO, 1994, p. 52).

Ao atual momento histórico, a teoria do Estado de Gramsci se aplicaria com maior grau de acerto, visto que sua concepção é contemporânea ao momento em que o fenômeno de efetivação do Estado moderno já se concretizou. Gramsci teria conduzido mais longe sua teoria por ter se empenhado em dar conta teoricamente do processo de socialização da política, que, entre outras coisas, é resultado do surgimento dos partidos de massa, da criação de sindicatos representantes de um grande número de trabalhadores, do sufrágio eleitoral. A partir desse novo marco histórico,

A luta política já não mais se trava entre, por um lado, burocracias administrativas e policial-militares que monopolizam o aparelho de Estado, e, por outro, exíguas seitas conspirativas que falam em nome das classes subalternas; nem tem como cenário principal os parlamentos representativos apenas de uma escassa minoria de eleitores proprietários (COUTINHO, 1994, p. 52).

Agora, a esfera pública foi ampliada e se caracteriza pelo crescente protagonismo de vastas organizações de massa. É a esse fato que corresponde a noção de *processo de socialização da política*. É, para Coutinho, a percepção desse processo que permite a Gramsci elaborar sua teoria do “Estado ampliado”. Porém, nosso autor adverte que essa noção é dialética, pois o que foi acrescentado por Gramsci não altera o núcleo da concepção marxiana restrita de Estado, isto é, seu caráter de classe. O conceito não é alterado no seu núcleo, mas é “*reposto*” e “*transfigurado*” ao lhe serem acrescentadas novas determinações.

Essas novas determinações são, sobretudo, consubstanciadas por aquilo que Gramsci denomina como “aparelhos privados de hegemonia”. A consideração de tais aparelhos, segundo Coutinho, teria feito com que Gramsci distinguisse duas modificações no interior do Estado, também denominado por Marx de superestrutura (COUTINHO, 1999 e

2000b). A primeira mudança equivale ao fato de que, mesmo sem negar que as relações econômicas são os fundamentos da sociedade, Gramsci, em sua noção de “Estado ampliado”, reformulou o conceito marxiano de sociedade civil. Vale lembrar que, para Marx, sociedade civil²⁷ era o momento do intercâmbio material dos indivíduos, o lugar onde são produzidas e reproduzidas as condições materiais de existência, abrangendo assim as forças produtivas, as relações industriais e as comerciais em um determinado espaço e em uma dada época histórica. Nisso se resumiria o que Marx consigna como infra-estrutura. Em Gramsci, o conceito de sociedade civil desvia-se da infra-estrutura para a superestrutura, e passa a ser a esfera de mediação que vincula a base econômica ao “Estado restrito”, assumindo o sentido de conjuntos de aparelhos não estatais onde a classe dominante conquista sua hegemonia, menos pela via da coerção e mais através dos instrumentos de consenso. Em Gramsci, o termo sociedade civil estabelece que a hegemonia na sociedade dar-se-á pelo conjunto de organizações privadas responsáveis pela representação dos grupos sociais (chamados, por ele, como já dissemos, de “aparelhos privados de hegemonia”, formados pela Igreja, pelos sindicatos, pelas escolas etc). A segunda mudança no conceito de superestrutura consiste em que, além da esfera da sociedade civil, ela é formada pela sociedade política, que é o Estado em sentido restrito, *lócus* onde a classe dominante detém o monopólio legal da força e que se caracteriza pelos aparelhos de coerção sob o controle das burocracias administrativas e militares. Em suma, a concepção gramsciana de Estado é a “síntese de sociedade política e sociedade civil, de Estado-coerção e de aparelhos *privados* de hegemonia” (COUTINHO, 1999, p. 135). O que é sintomático nesse conceito é o fato de que, para que um “Estado seja mais hegemônico-consensual e menos ‘ditatorial’, ou vice-versa, depende da autonomia relativa das esferas superestruturais”, isto é, depende do grau em que o processo de

²⁷ É necessário dizer que Marx utiliza a expressão *bürgerliche Gesellschaft*, que tanto pode significar sociedade civil quanto se referir também à sociedade burguesa. Nesse sentido, sua crítica dirige-se àquela sociedade firmada sobre o antagonismo entre capital e trabalho, sobre a produção de valores de troca, onde, inclusive a

socialização da política se encontra e, mais ainda, da correlação de forças entre as classes sociais que disputam a hegemonia (idem, ibidem, p. 131). Assim, Carlos Nelson passa a defender a possibilidade de que “a ideologia (ou sistema de ideologias) das classes subalternas obtenha a hegemonia no interior de um ou de vários aparelhos hegemônicos privados, mesmo antes que tais classes tenham conquistado o poder de Estado em sentido estrito, ou seja, tenham se convertido em classes dominantes” (idem, ibidem, p. 134).

Em síntese, o Estado passa a ser visto como um território democrático, formado por sociedade civil e sociedade política e atravessado pelo antagonismo entre as classes e pela luta de cada uma delas para impor sua hegemonia. Esta luta dá-se no terreno republicano como uma correlação de forças. Assim, a concepção de transição de Gramsci implicaria, segundo Coutinho, uma longa marcha no interior da sociedade civil. Como se refere Tonet (2001, p. 19), em sua análise da “via democrática” para o socialismo, adota-se a tese de

revolução como um processo – gradual e molecular – de conquista progressiva da hegemonia das classes populares, tanto na sociedade civil quanto nos aparelhos de Estado, e de construção de um bloco histórico das classes progressistas, de modo a alterar a correlação de forças e se apropriar do poder do Estado, colocando-a a serviço de uma mudança social radical realizada de modo democrático.

No sentido dado a revolução, pela “via democrática” ao socialismo, não é equivocado afirmar que o processo revolucionário, nos dias de hoje, já está em curso, visto que, em sua interpretação da tese marxiana de “extinção do Estado”, o que estaria propugnado seria a eliminação do poder coercitivo e violento do Estado. Nessa direção, Coutinho defende sua política de *reformismo-revolucionário* que, como já procuramos demonstrar, seria alcançado mediante uma democracia de massas articulada com a democracia representativa,

força de trabalho é tratada como mercadoria, na qual o *principium movens* do seu evoluir é o lucro, em que a riqueza é extraída economicamente, mediante o mecanismo de *mais-valia*.

“onde o protagonismo político passa cada vez mais para a ‘sociedade civil’ e seus atores”. Para ele, só quando se objetiva essa articulação “é possível fazer com que uma política conseqüente de reformas de estrutura conduza gradualmente à superação do capitalismo” (COUTINHO, 2000, p. 46). Vejamos, então, o que conclui Coutinho sobre o fim do Estado:

O ponto novo, a concretização gramsciana da teoria ‘clássica’ do fim do Estado, reside em sua idéia – realista! – de que aquilo que se extingue são os mecanismos do Estado-coerção, da sociedade política, conservando-se entretanto os organismo da sociedade civil, que se convertem nos portadores materiais do ‘autogoverno dos produtores associados’. O fim do Estado não implica nele a idéia – generosa, mas utópica – de uma sociedade sem governo (COUTINHO, 1999, p. 141).

No trecho acima, ele procura demonstrar o hiato que há entre a concepção de socialismo de Gramsci e de Stálin. Sua crítica se dirige à defesa que Stálin fazia da necessidade do Estado-coerção se enrijecer cada vez mais no processo de transição. Todavia, por mais que entendamos como extremamente justo o anátema dirigido à contrafação que representa o “modelo stalinista”, acreditamos que trocar a não-liberdade daquelas experiências pela liberdade democrática é uma prospecção, como já tivemos a oportunidade de afirmar algumas vezes nesse trabalho, extremamente limitada, pois não inscreve radicalmente a necessidade de transformar o trabalho vivo em regente do seu processo de autoconstrução, isto é, não centra a questão no processo que exige que o trabalhador se responsabilize socialmente pela sua autodeterminação a partir do momento em que tem acesso real aos meios de produção de sua existência, encontrando desde esse instante a base da satisfação das suas necessidades e o suporte para a ampliação e criação de novas necessidades (materiais e espirituais) e para a simultânea construção de sua personalidade.

O que estamos procurando afirmar é que essa linha de procedimento insiste em trocar o monopólio do poder que se encontrava nas mãos da burocracia do Estado-partido para o monopólio do poder em geral, ou, nos termos assumidos por Coutinho, para a

socialização do poder, que é o mesmo que processo de democratização. Em sentido contrário, Chasin nos lembra que o monopólio se tornou totalitário justamente porque não se encontra difuso, como se pretende que ocorra quando se defende a hegemonia na sociedade civil, através da mudança da correlação de forças. Por isso, em referência ao liberalismo, mas indicando também uma postura problemática para a qual a esquerda moderna vem deslizando, afirma ele que

Todo o raciocínio funda-se claramente em posição ideológica, afirmando, contra toda evidência, que no estado liberal todos têm, ou pelo menos tendem a ter, algum poder. Em outros termos, o que o poder é, aí, difuso, disseminado em geral. Difusão, aliás, que é tomada como único antídoto ao mal que o poder é intrinsecamente, seja ele qual for. O poder, assim, é um mal em geral, ao qual só se pode contrapor sua própria fragmentação (difusão). Apesar de um mal, portanto, a crítica liberal não se põe a perspectiva de uma superação do estado e de seu poder, recomendando, por assim dizer, difundir-lo contratualmente. O que revela, à medida que o contrato é efetivamente celebrado entre iguais, que a ideologia liberal apóia-se no universal abstrato para defender um privilégio concreto particular (CHASIN, 2000a, p. 82-83).

Em vez da prospecção do fim do poder político, a partir do fracasso do modelo soviético e a acusação de que ele seria totalitário, se reacende a defesa da autonomia da política e de seu primado. Assim, encerra-se como evidente que a idéia de poder político “como expressão oficial do antagonismo da sociedade civil” ou ainda como “o poder organizado de uma classe para a exploração de outra”, conforme o compreendia Marx, não pode conviver pacificamente com a idéia de centralidade da política, dado que a fórmula de Marx concebia a política, sobretudo, como forma de objetivação alienada. Isto porque, sendo central a política, isto é, estando um complexo alienado no cerne do processo de construção humana, significaria dotar de caráter indelével (a-histórico) uma manifestação alienada, o que deixaria nosso autor nos marcos da tradição liberal-burguesa.

Para não atribuir dimensão universal a uma forma de objetivação alienada, e assim cair nas redes do liberalismo, desloca sua argumentação para a defesa de que seria a esfera da política, no sentido amplo do termo, o *lócus* de uma práxis criadora, onde o sujeito afirmaria sua liberdade face às estruturas sociais. A política se consubstancia, para Coutinho, depois de Gramsci, como uma esfera *catártica*.

Pode-se empregar o termo *catarse* para indicar a passagem do momento meramente econômico, ou egoístico-passional, para o momento ético-político, ou seja, a elaboração superior da estrutura em superestrutura na consciência dos homens. Isso significa também a passagem do ‘objetivo’ ao ‘subjetivo’, da necessidade à liberdade. A estrutura [ou seja, a estrutura econômica, CNC], de força exterior que esmaga o homem, que o assimila a si, que o torna passivo, transforma-se em meio de liberdade, em instrumento para criar uma nova forma ético-política, em origem de novas iniciativas (GRAMSCI *apud* COUTINHO, *idem*, p. 106).

Ora, e o que dizer então da afirmação de Marx de que a política é expressão da luta de classes? Coutinho responde, com base em sua interpretação de Gramsci, que o conceito de política como expressão da luta de classes se vincula à concepção restrita do fenômeno social político. Toda a tradição do pensamento político moderno define política como o palco da relação de poder, onde existem governantes e governados. O próprio Maquiavel, que inaugura a ciência política moderna, diz que a política é a técnica de conquistar e preservar o poder. Para Coutinho, a obra de Gramsci reconhece esta realidade do fenômeno político, mas a submete à crítica de inspiração marxista²⁸, na medida em que relaciona o fenômeno da política com a totalidade e a história. Diz Coutinho (1994, p. 112):

mesmo quando trabalha com a política *stricto sensu*, Gramsci não é um ‘politicólogo’: ele sabe que a esfera da política é submetida à totalidade histórica, sendo impossível entender adequadamente o que nela ocorre sem uma clara referência às demais esferas da sociedade, em particular à esfera das relações sociais de produção. Com isso, ele resgata plenamente o princípio marxiano da totalidade.

²⁸ Como observou Quartim de Moraes (2001), muitas vezes Coutinho força o espírito e a letra da obra de Marx.

Ao submeter a concepção de política ao crivo *totalizante-histórico* torna cristalino que ela apenas se aplica ao momento em que a relação entre os homens foi mediada pela propriedade privada e pela luta de classes; torna claro também que, ao passo que esta clivagem de classes desaparece, tende a desaparecer a divisão entre governantes e governados e se preservar da política apenas seu sentido lato, de práxis interativa com conteúdo catártico.

Para Coutinho, no tratamento das especificidades ontológicas e epistemológicas da intersubjetividade, ou da *práxis interativa*, da qual a política é sua expressão mais avançada, Gramsci teria oferecido uma solução superior à de Lukács. Este teria corretamente demonstrado a especificidade do ser social, naquilo que define o salto ontológico das esferas inorgânicas e orgânicas para a esfera do ser social, especificidade expressa na síntese dialética entre idéia e matéria. Lukács estaria, segundo nosso autor, na trilha certa, quando percebeu no trabalho a protoforma e o *principium movens* da vida social – síntese primária de teleologia e causalidade. Também teria agido corretamente ao demonstrar a diferença entre a práxis que objetiva a transformação direta da natureza e a práxis interativa que tem como *télos* intervir nas ações dos outros homens. Nessa última forma de práxis, a finalidade é induzir outros homens a assumirem determinadas posições teleológicas. Porém, o filósofo húngaro, segundo Coutinho, não teria intuído que essa modalidade da práxis humana implica um tipo de conhecimento distinto daquele que se consubstancia no trabalho. De modo que haveria, em Lukács, concepções excessivamente deterministas que não permitiram que ele concluísse uma ontologia da liberdade, uma ontologia das alternativas. Para construir uma autêntica ontologia da liberdade, Lukács deveria ter realizado uma investigação efetivamente ontológica da práxis política, capturando os seus nexos com o todo social, suas determinações recíprocas e frise-se: sua relativa autonomia (COUTINHO, 1996a, p. 23).

Face à extrema riqueza categorial do legado gramsciano, Lukács teria apenas oferecido pífias indicações a respeito do fenômeno político, sobretudo devido aos limites de,

por um lado, sua investigação ter se dado prioritariamente na análise do sujeito individual, em detrimento do sujeito coletivo; por outro, de padecer ela de um certo “objetivismo”, de modo que, na ontologia de Lukács, “a ação humana consciente é capaz de interferir sobre os fenômenos, mas não tanto sobre a essência, que é determinada pela economia”, o que, segundo Coutinho, teria conduzido Lukács “a uma subestimação da *produtividade* da política, da sua autonomia relativa e de seu papel decisivo na criação da ordem social” (1996a, p. 25).

Coutinho afirma que a política tem um caráter de produtividade e independência ontológica face à esfera da economia, algo que teria sido esposado pelo próprio Marx. Todavia, como demonstramos no primeiro capítulo, a afirmação de Marx é diametralmente oposta, na medida em que defende uma dependência ontológica da política em relação à economia.

Não obstante Coutinho, no discurso, defenda a totalidade hierarquizada, o que se infere é que, ao supor que a centralidade está na política, há a redução da esfera do trabalho a uma posição relativamente secundária, apondo-a como um fator onde não se sabe mais qual a sua força determinativa. Nesse contexto, a centralidade da política abandona os lineamentos ontológicos de Marx em dois marcos fundamentais: “1) reduz o complexo fundante a fator, empobrece e estreita sua manifestação, irradiação e responsabilidade pelo conjunto da formação; 2) desordena a lógica determinativa, não mais se tem a linha consistente de determinação, as relações determinativas passam a ser voláteis, arbitrarias ou fortuitas, tendendo sempre a predominar, em última análise, a determinação da política como determinação decisiva” (CHASIN, 2000a, p. 35).

Portanto, no escopo de afastar os desgovernos politicamente voluntaristas da vulgata stalinista e os desvirtuamentos cientificistas dos social-democratas da II Internacional, Coutinho acaba por assumir uma outra postura unilateral – por mais que em seu desiderato pretenda a totalidade – e, em conseqüência, por identificar a filosofia marxiana como

matrizada na política, hipertrofiando as funções e especificidades desta esfera. Chasin classifica de *politicista* a vertente da esquerda que tende a realizar a hipertrofia da política, colocando-a como a última instância. Diz ele:

Politicismo, entre outras coisas, fenômeno antípoda da politização, desmancha o complexo de especificidades, de que se faz e refaz permanentemente o todo social, e dilui cada uma das ‘partes’ (diversas do político) em pseudopolítica. Considera, teórica e praticamente, o conjunto do complexo social pela natureza própria e peculiar de uma única das *especificidades* (política) que o integram, descaracterizando com isto a própria dimensão do político (CHASIN, 2000b, p. 123).

Em outros termos, Chasin afirma que o erro capital daqueles que inscrevem a política no centro do processo de autoconstrução humana está em converter a realidade estruturada e ordenada hierarquicamente em um bloco de matéria homogênea – como, por exemplo, a fórmula: “tudo é política”. Com o *politicismo* assumindo o leme do processo ocorre a perda das especificidades de outras dimensões, como as sociais, ideológicas e, sobretudo, as relações e fundamentos econômicos. No limite, “O *politicismo* expulsa a economia da política ou, no mínimo, torna o processo econômico meramente paralelo ou derivado do andamento político, sem nunca considerá-los em seus contínuos e indissolúveis entrelaçamentos reais, e jamais admitindo o caráter ontologicamente fundante e matrizador do econômico em relação ao político” (Idem, ibidem, p. 124).

Coutinho, sem dúvida, se inscreve nessa tendência, cuja trajetória Chasin sintetiza da seguinte maneira:

Em meados do século, diante da contrafação reducionista do pensamento de Marx a discurso político de justificação, e movida também por vetores teóricos extramarxistas, que moldaram sua fisionomia, teve início a movimentação epistemologista em torno da obra marxiana, cujo esgotamento é recente, mas em cujo prolongamento atmosférico, em certa medida, ainda se vive. Porém, a dada altura de seu curso, a sofisticação dessa inclinação reflexiva foi insuficiente para impedir a contradita de uma nova reação de caráter

político que, à unilateralidade deformante do *epistemologismo*, pretendeu responder com a unilateralidade igualmente deformante do *politicismo* – identificação da reflexão marxiana como centrada e fundada na política (CHASIN, 2000b, p. 203).

Nada mais contrário ao espírito da ontologia marxiana do que fundá-la em unilateralidades, sejam *subjetivistas*, *objetivistas* ou *politicistas*. Ao atribuir à obra científica de Marx qualquer unilateralidade, se extravia o centro matrizador de sua reflexão: “o complexo de complexos constituído pela problemática da autoconstrução do homem, ou, sumariamente, o devir homem do homem” (CHASIN, 2000b, p. 203).

Vale frisar, portanto, que o devenir concreto do homem é a questão ontológico-prática que deve fundar e configurar toda a elaboração teórica e toda a preocupação com a ação prática. O tratamento ontológico-prático da autoconstrução humana e a inteligência da posição do homem no evolir desse devenir são os fatores que proporcionam a Marx a possibilidade de capturar a natureza da esfera particular da política – mais precisamente a sua determinação negativa – permitindo demonstrar suas especificidades e seus limites e deslindar que “A emancipação política representa, sem dúvida, um grande progresso. Não constitui, porém, a forma final de emancipação humana, mas é a forma final da emancipação humana *dentro* da ordem mundana até agora existente” (MARX, 1993, p. 47).

É por esse motivo que as ações políticas, para Marx, têm sempre um caráter paliativo e até mesmo a práxis política do proletariado, por mais caráter universal e *catártico* que lhe queiram adjudicar, não poderá jogar neste campo outro papel senão realizar as *medidas negativas necessárias* para que a autoconstrução humana se dê sob o fundamento do controle consciente e coletivo dos trabalhadores livres e associados, na etapa do desenvolvimento humano referida por Marx como emancipação humana, totalmente diversa da emancipação política. Afirmamos novamente com Chasin (2000b, p. 207):

A humanidade social ou a *sociedade humana* é a sociedade livre do capital e da política. A emancipação humana é a regência humana do homem, ou seja, o homem desvencilhado da sociedade civil – pletora das mônadas vergadas sobre si mesmas, o espaço da exclusão da comunidade, e desvencilhado também necessariamente da sociedade política – perímetro da comunidade abstrata. A emancipação humana tem por lugar de edificação infinita – a comunidade concreta dos homens concretos, ou seja, dos homens efetiva e universalmente sociais, dos homens que se tornam homens através da única maneira que são capazes – pela interatividade que os instaura e faz com que a individualidade e sociedade sejam pólos de um mesmo ser.

A transição socialista deve sempre ter a questão prático-ontológica da autoconstrução humana como bússola. A questão da democracia, se não se colocar sobre esse norte e no interior dessa parametração, perde qualquer liame com a práxis efetivamente revolucionária. Assim, para avaliar o papel de objetivações políticas (e.g., democracia e cidadania) temos que nos conduzir ao trato de outra questão fundamental: o problema da valoração, ou seja, de valores como a moral e a ética no âmbito do processo de autoconstrução.

3.3. A democracia e a cidadania como valores historicamente universais

Antes de tratarmos da democracia como valor universal, outro aspecto problemático da centralidade e da universalidade da política em Carlos Nelson deve ser tangenciado. Trata-se da relação entre política e ética.

Vimos que Carlos Nelson defende a noção ampla de política dada por Gramsci, o que lhe confere dimensão catártica. Esta noção indica o processo mediante o qual um grupo supera seus interesses “egoísticos-passionais” – ou seja, meramente econômicos – a favor dos interesses “ético-políticos” – quer dizer, de caráter universal. Nisto se enquadra seu conceito de hegemonia que expressa uma prioridade da vontade geral sobre a vontade particular, do interesse público sobre o interesse privado, manifestando também a influência de Rousseau e Hegel na teoria gramsciana. Segundo Coutinho (1999, p. 276-277):

na obra de Gramsci, particularmente no seu conceito de hegemonia, pode-se perceber uma assimilação do que há de mais válido e lúcido nas reflexões de Rousseau e de Hegel; mas, ao mesmo tempo, podem-se também registrar fecundas indicações sobre o modo pelo qual superar os limites e aporias desses dois notáveis filósofos. Por um lado, Gramsci recolhe de Hegel [...] a idéia de que as vontades são determinadas já no nível dos interesses materiais e econômicos; e dele recolhe ainda a afirmação de que essas vontades passam objetivamente por um processo de universalização que leva à formação de sujeitos coletivos (as ‘corporações’ hegelianas se tornam em Gramsci os ‘aparelhos *privados* de hegemonia’). Tais sujeitos são movidos por uma vontade cada vez mais universal (ou, na terminologia gramsciana, eles superam a afirmação de interesses meramente ‘econômicos-corporativos’ e se orientam no sentido de uma consciência ‘ético-política’).

Assim, para Coutinho, a práxis política revolucionária (leia-se, “*reformista revolucionária*”) adquire dimensão universal, o que significa sua adesão a uma idéia norteadora, a uma norma ética. Norma ética que visa uma prática que não seja a do exercício do poder do homem sobre o homem, mas a prática da hegemonia, da interação e congregação humanas, ou, como diz Chasin, *o poder do não poder*.

Todavia, se analisarmos a função social que cada um desses complexos sociais desempenha na reprodução social, veremos que o conceito de *catarse política* – motivações ético-políticas – encerra uma *contraditio in adjecto*, dado que política e ética são duas categorias sociais totalmente diversas, cujas funções ontológico-sociais não podem ser confundidas.

A primeira possui a função de reproduzir o poder dos homens sobre os homens e tem sua gênese no incremento da produtividade e no surgimento do trabalho excedente, da propriedade privada, das classes sociais, do casamento monogâmico, do direito e do Estado. Ela apenas tem função social onde há antagonismo de classes. Nas sociedades primitivas, onde não existiam classes, assim como na sociedade emancipada, quando os homens as extinguirem, não há qualquer necessidade de um fenômeno social dessa natureza.

Enquanto a segunda, como nota Lessa (2002b, p. 105), “atende a uma função social radicalmente distinta”. A ética é um processo valorativo, assim como também o é a moral. Vale dizer, a história humana é composta de atos teleológicos singulares. Cada ato humano é sempre, como disse Lukács, escolha entre alternativas – escolha parametrada pelas necessidades históricas da reprodução social e pelas possibilidades dadas aos (e construídas pelos) indivíduos, pois não podemos olvidar que “os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem nas circunstâncias que escolhem” (MARX, 1982). A relação entre as necessidades histórico-concretas e as possibilidades de sua realização requer sempre que as escolhas sejam valoradas, assim como exige que as conseqüências sejam avaliadas previamente. Lessa, em sua análise da obra tardia de Lukács, *Ontologia do Ser Social*, tratando dos complexos valorativos investigados nesta obra, afirma que

os valores compõem um complexo social específico. Como todo complexo, exhibe um ineliminável caráter de totalidade e é movido, ou obstaculizado, por atos sociais teleologicamente postos. É a síntese, historicamente determinada, dos atos singulares em totalidade social – ou seja, a reprodução social – que determina a realização de valores. Nesse processo sociorreprodutivo mais geral de determinação das possibilidades históricas, das alternativas potencialmente objetiváveis a cada momento, a escolha entre alternativas permanece um traço ineliminável dos atos humanos singulares, e é nela que se opta pela objetivação de valores mais (ou menos) genéricos, pela elevação (ou pelo rebaixamento) do patamar já alcançado de generalidade humana (LESSA, 2002a, p. 160).

Os atos teleológicos singulares, em sua indelével natureza de escolha entre alternativas, podem se inserir no processo da reprodução social dirigindo-se para o acessório ou para o essencial, voltando-se para aquilo que impulsiona o processo de elevação a patamares superiores de sociabilidade ou para o que entrava tal processo. No âmbito da escolha entre alternativas, a valoração exerce uma mediação ontologicamente essencial. O que dá aos atos sociais singulares gradientes qualitativamente diversos.

A ética e a moral surgem com essa necessidade de valoração e assumem, quanto à dimensão qualitativa, características totalmente distintas a partir da gênese da propriedade privada e da política. Em outras palavras, o antagonismo de classes e sua plêiade de estranhamentos (*Entfremdungen*) determinam também o desenvolvimento de valores antagônicos.

É a escolha entre valores que dará forma a uma determinada concepção de mundo (*Weltanschauung*), as quais conduzem (ou obstaculizam) uma alternativa à explicitação do gênero humano, mantendo sempre uma relação com a esfera econômica, com o desenvolvimento da capacidade humana de se “afastar das barreiras naturais”.

Como afirma Lessa, na esteira de Lukács, com o advento do modo de produção capitalista, as contradições entre os atos que impulsionam ou obstaculizam o desenvolvimento genérico se ampliam, atingindo um patamar inédito. De um lado, o capitalismo foi o único modo de produção que construiu relações sociais que articulam a vida de cada individualidade à vida da totalidade dos indivíduos (através, é claro, do mercado mundial). De outro, o capitalismo funda todas essas relações sociais pela mediação da troca, ou seja, tende a submeter todas as necessidades humanas à realização do valor de troca. Em outras palavras, a primeira formação histórico-social, onde as relações sociais se tornam objetivamente universais, se efetiva apenas pela subordinação dos homens à regência do capital, transformando as pessoas em meros “guardiões” das mercadorias (LESSA, 2002b, p. 105). Argumenta, então Lessa, que “Esta é a essência do individualismo burguês: a propriedade privada é a mediação pela qual os indivíduos participam de relações sociais verdadeiramente universais, genéricas, que tornam todos os partícipes do mesmo processo histórico universal” (Idem, ibidem).

A contradição fundamental, que trava os complexos valorativos da sociedade burguesa, está na constituição ou de atos singulares que se limitem às possibilidades e

necessidades de reprodução da acumulação privada de riqueza ou de atos que escolham alternativas que elevem o gênero humano para um patamar superior. Esta contradição, como Marx indicou na *Questão Judaica*, está na essência da sociedade burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), dado que a sociedade subordinada à regência do capital produz relações sociais que articulam o gênero humano em um único processo histórico, via mercado mundial, mas é incapaz de transformar essa genericidade *em-si*, ou seja, essas necessidades e possibilidades imediatamente genéricas, em genericidade *para-si*, em satisfação das necessidades e formação de novas possibilidades regidas mediatamente, isto é, livre e conscientemente. Por não superar essa contradição, o destino do gênero humano segue sendo traçado pela regência do capital, pela força do trabalho morto sobre o trabalho vivo, onde as escolhas dos indivíduos são transpassadas sempre pelo individualismo burguês. Conforme asseverou Lessa, é no núcleo dessa contradição que se encontra a distinção entre moral e ética:

Enquanto a moral rebaixa as necessidades e possibilidades genéricas à esfera do individualismo burguês, a ética eleva os valores operantes nos atos singulares à generalidade humana. Ou seja, a ética incorpora aos atos individuais a dimensão universal das necessidades e possibilidades históricas. A moral faz o oposto: reduz as necessidades e possibilidades históricas mais genéricas ao individualismo burguês. A moral burguesa centra-se, por isso, sempre no indivíduo proprietário privado, em seus ‘direitos e deveres’, em sua ‘cidadania’. O imperativo categórico kantiano (‘não faça aos outros o que não deseja que façam a você’), expressa com clareza cristalina aquilo a que nos referimos (LESSA, 2002b, p. 106).

A sociedade burguesa cria, portanto, a possibilidade de efetivação dos valores éticos, mas sua vida cotidiana é um obstáculo indestrutível à realização desses valores. O cotidiano burguês é ontologicamente incompatível com a vigência da ética. Nesse sentido, a política, mesmo que revolucionária, não deixa de ser *política propriamente dita* (para ficarmos aqui na terminologia de Marx), isto é, expressão do antagonismo social, exercício do poder do homem sobre outro homem. Negando categoricamente qualquer possibilidade de se

levantarem bandeiras como “ética na política” – ou se defenderem conceitos como *catarse política* –, por ser a política uma expressão alienada e a ética uma objetivação genérica impossível no horizonte burguês, argumenta Lessa (2002b, 106-107):

O poder do homem sobre o homem é mediação histórica pela qual se afirma, ou se nega, a propriedade privada: qual ética poderia ser possível aqui? Nem o partido revolucionário, nem o militante revolucionário, nem a práxis revolucionária, podem ir para além do exercício *revolucionário* do poder entre os homens.

[...]

O fato de ainda necessitarmos da política na luta contra o capital é apenas um dos indícios mais fortes da *barbárie a que estamos reduzidos pelas relações mercantis*, e não uma evidência do caráter ético da política. O fato de a política ser *ainda imprescindível* na luta pela liberdade evidencia como ainda estamos na *pré-história* – e não significa em absoluto que a política, ainda que sendo a mais puramente revolucionária, seja algo além da *miséria do poder do homem sobre o homem*.

A pergunta que Lessa se faz então é: o que distingue a política burguesa da revolucionária? A essa questão Lessa taxativamente responde que o ponto distintivo não está em uma distinta relação com a ética, mas em uma outra forma de se relacionar com a história. A política revolucionária incorpora, diferente da burguesa, a absoluta historicidade e radical sociabilidade do mundo dos homens, “recusa[ndo] o futuro como mera reprodução do presente e recusa[ndo] o ser humano como a mera vigência de categorias eternas” (Idem, *ibidem*).

Se a argumentação que desenvolvemos até aqui estiver correta, não há, portanto, sentido em tratar a política como uma forma de expressão *catártica*, muito menos ética. Pois política e ética, na essência, se excluem. A única possibilidade de política ética é a política que mira a superação do poder. Assim, a ética está onde se recusa qualquer forma de poder político, mesmo aquelas formas que têm que ser assumidas transitoriamente no caminho revolucionário de extinção do poder político e do capital.

Nesse diapasão, tampouco terá razão a afirmação de que institutos e instrumentos políticos – direito, Estado, democracia e cidadania – possam ser objetivações universais.

Entretanto, já mostramos que Coutinho assume uma posição diametralmente oposta. Nosso autor insiste na afirmação de que cidadania e democracia não são valores essencialmente burgueses, quer dizer particulares, mas são valores universais. O que faz Coutinho, com fulcro nesta tese, é vincular democracia e cidadania aos interesses do proletariado e do gênero humano, por não existir nexos essencial entre interesses burgueses e avanços democráticos, porque, para ele, mesmo que seja verdade que muitas das modernas liberdades democráticas tenham aberto o caminho para a consolidação do modo de produção capitalista, tendo assim no solo social de ascensão da burguesia *as condições históricas de sua gênese*, também é correto que “não existe identidade mecânica entre *gênese* e *validade*” (COUTINHO, 1980, p. 22).

Deste modo, muito das objetivações e formas de relacionamento social que configuram o “arcabouço institucional da democracia política” transcenderá o desaparecimento da sociedade burguesa que lhe serviu de gênese, posto que nem objetivamente, nem subjetivamente, estas objetivações perdem seu valor universal (idem, ibidem, p. 23). Citando Agnes Heller (antes de se tornar uma pensadora liberal), e tentando demarcar seu afastamento em relação a qualquer recaída voluntarista ou kantiana na sua noção de valor –, Coutinho intercede a favor da democracia como valor universal, aludindo que *valor* é uma *categoria ontológica* e como tal tem valor objetivo-social, não possuindo base em pressupostos objetivo-naturais nem em parâmetros normativos transcendentais independentes da história (idem, ibidem, p. 23).

À sua definição de valor não há nada a objetar, pois até aqui está em harmonia com a conceituação que defendemos. Os processos valorativos são, *ipso facto*, concreto-

sociais e dizem respeito às escolhas entre alternativas que aprofundam e explicitam a universalidade do gênero, quer dizer, quando éticas, e as que mantêm a reprodução social na barreira das mediações particulares, quando morais. A questão fundamental é se a essência e a função social da democracia permitem que ela aja no sentido da *generidade* para si.

Vejamos como nosso autor desenvolve sua argumentação sobre a questão da democracia, para depois traçarmos alguns lineamentos sobre a problemática do sentido e das consequências da “via democrática para o socialismo”. Segundo assinala Coutinho (1980, p. 24):

As objetivações da democracia [...] tornam-se *valor* na medida em que contribuíram, e ainda continuam a contribuir, para explicar os componentes essenciais contidos no ser genérico do homem social. E tornam-se valor *universal* na medida em são capazes de promover essa explicitação em formações econômico-sociais diferentes, ou seja, tanto no capitalismo quanto no socialismo.

O objetivo manifesto é desatar o nó górdio que entrelaça a democracia ao liberalismo. Em sua argumentação, a assertiva acima se tornaria clara em dois sentidos. O primeiro diz respeito ao fato de que os partidos socialistas, até meados da década de 40, por acreditar que democracia e socialismo são institutos burgueses, acabaram por suprimi-los nos países em que chegaram ao poder, submetendo essas sociedades às mais arbitrárias formas de poder político, tornando os homens menos livres e não mais livres, como se esperava que ocorresse em um regime socialista. O segundo se refere ao fenômeno da complexificação das sociedades capitalistas, incluindo em sua reprodução formas de objetivações democráticas e zelosas pelos direitos de cidadania, a ponto de que seria um absurdo pretender extingui-los pela “ditadura do proletariado”.

A situação descrita faz com que a esquerda deva se conduzir pelos marcos da democracia e lutar pela sua defesa face à necessidade da classe trabalhadora ampliar seu gradiente de liberdade, que apenas é soerguido pela consolidação dos mecanismos de

democracia direta e indireta, além da imposição de melhorar suas condições de vida, o que é alcançado pela ampliação dos direitos (civis, políticos e sociais). Estes, "conquistados" dentro do ordenamento capitalista, nos marcos do *Welfare State*, mas que constituem avanços, haja vista que, apesar de serem produtos da luta de classes *no plano político institucional*, são também objetivações emolduradas pelas muitas necessidades e reivindicações do mundo do trabalho.

É neste sentido que Coutinho advoga que na atual ordem social já estão em curso ganhos democráticos efetivos para o processo de transição e assim seria um equívoco afirmar que um "novo patamar no processo de democratização só possa se manifestar, em todos os seus aspectos, *após* a plena conquista do poder pelos trabalhadores" (COUTINHO, 1992, p. 22). O campo democrático não seria apenas o *locus* privilegiado, para o qual as lutas da classe trabalhadora para a superação do capital deveriam ser dirigidas. Seria também o espaço onde o mundo social se aperfeiçoaria indefinidamente.

As objetivações democrático-cidadãs – fenômenos próprios do processo de socialização da política – transporiam os limites da ordem burguesa, já que “não há identidade mecânica entre *gênese* e *validade*, e teriam plena vigência no socialismo, pois “tanto na fase de transição quanto no socialismo realizado continuam a ocorrer situações que só a democracia será capaz de resolver no sentido de mais favorável ao enriquecimento do gênero humano” (COUTINHO, 1992, p. 27). Isso quer dizer que as diferentes opiniões sobre questões concretas apenas seriam solucionadas através das formas adequadas de representação política. A democracia representativa, ou se daria por meio de novos institutos, ou seria fruto do aperfeiçoamento dos institutos democráticos já existentes, como os parlamentos. Dessa forma, socialismo não seria apenas a negação da apropriação privada do excedente produzido coletivamente, mas se constituiria também na negação da apropriação particular das “alavancas de poder”. Assim, se conclui que os aparelhos estatais, antes que extintos,

deveriam ser reabsorvidos pela sociedade que os produziu e da qual eles se alienaram. Temos então uma concepção de socialismo que implica não só a socialização dos meios de produção, mas também a socialização da política, alcançada por uma densa e contínua articulação entre os institutos de democracia representativa e os mecanismos de democracia em massa (COUTINHO, *op. cit.*, p. 27-28). Desta forma, a relação da democracia participativa, ou de massas, com a democracia liberal não seria de negação, mas de uma *Aufhebung* dialética: conservação e elevação a níveis superiores (COUTINHO, 1980). O que a democracia de massas pretende é articular e integrar os organismos populares e os movimentos sociais de base com os mecanismos tradicionais de representação indireta, que passam a se constituir como o braço político-institucional do movimento de massas. Em consequência, a prática das lutas sociais extra-parlamentares deve estar subordinada aos canais parlamentares, vez que os parlamentos, na medida em que se mantiverem abertos à pressão e às reivindicações populares, assumiriam uma nova função: “podem ser o local de uma síntese política das demandas dos vários sujeitos coletivos, tornando-se a instância institucional decisiva da expressão da hegemonia negociada” (COUTINHO, 1992, p. 31).

Correndo o risco de sermos repetitivos, é válido sublinhar: a economia, matriz fundante da sociabilidade, princípio para sua inteligibilidade e fundamento para a ação, vai sendo substituída, em alto grau e medida, pela política. Deste modo, as teses democráticas de Coutinho em vez de se plantarem nas questões ligadas às lutas que têm como propósito pôr termo à regência do trabalho morto sobre o trabalho vivo, às lutas que têm por escopo inverter esta última equação e instaurar a autodeterminação do trabalho, se enraízam continuamente em problemas relacionados ao terreno da política, tais como o aperfeiçoamento do Estado e a socialização do poder mediante sua fragmentação. Desse modo, para a esquerda moderna, pluripartidarismo, rotatividade no poder, direitos civis, franquias políticas, eleições etc. se consubstanciam em objetivações indispensáveis que, para realizar suas potencialidades,

deveriam ser libertadas das amarras do capital. Ora, essa suposição desconsidera que as objetivações políticas “não pode[m] eliminar a contradição entre a função e a boa vontade da administração, de um lado, e os meios e suas possibilidades, de outro, sem eliminar a si mesmo[as], uma vez que [elas] repousa[m] sobre essa contradição”, como apontou Marx nas Glosas Críticas. Visto que o Estado “repousa sobre a contradição entre vida privada e vida pública, sobre a contradição entre interesses gerais e interesses particulares”, não podemos esquecer que as formas institucionais de liberdade são permanentemente limitada pela

forma política [da democracia], de uma ou de outra maneira pertencente ao anel perpetuador da totalização recíproca entre sociedade civil e estado. [Democracia] É, decerto, parte de um circuito menos perverso que outros – não por isso deixa de ser um modo pelo qual a sociedade civil, ou melhor, seu setor ou setores dominantes reproduzem a formação política segundo sua própria imagem (CHASIN, 2000a, p. 97).

Assim, por mais que Coutinho busque a eliminação dos nexos entre liberalismo e democracia – deixando democracia reservada para aqueles que defendem o adensamento do âmbito da vida pública, e liberalismo para os que postulam pôr fim aos limites da vida privada – é impossível superar a fusão ontológica que os une. Tal fusão se manifesta na presença de uma concepção de liberdade que não supera a fratura entre *citoyen* e *bourgeois* própria da sociabilidade burguesa, na medida em que a sua concepção de mundo retém a positividade das liberdades públicas na mesma medida em que deseja elidir sumariamente as liberdades privadas, ou as formas em que a liberdade de um indivíduo invade a esfera da liberdade do outro, como ocorre por exemplo em governos totalitários. Assim, Coutinho, em *Dualidade de Poderes*, advoga que a adesão aos aparelhos de hegemonia deve ser contratuada. Como sabemos, o contratualismo “não se põe a perspectiva de uma superação do estado e de seu poder, recomendando, por assim dizer, difundi-lo contratualmente. O que revela, à medida que o contrato é efetivamente celebrado entre iguais,

que a ideologia liberal apóia-se no universal abstrato para defender um privilégio concreto particular” (CHASIN, 2000a, p. 82-83).

É nesse sentido que, tanto democracia como liberalismo, se configuram como objetivações particulares de liberdade. A esse respeito, Chasin (2002b, p. 205) advoga, sempre fundado em Marx, que liberalismo e democracia são

Formas organicamente articuladas e complementares de liberdades diversas, ou seja, o liberal-democrático é uma unidade do diverso, e só enquanto tal se afirma como existência efetiva, não importando que na gênese histórica que a concretiza os vetores que a integram tenham seguido a tendência do desenvolvimento desigual e combinado.

Devemos insistir que uma análise de fundo equivocada lastreia a tese do não-vínculo entre democracia e liberalismo, e é essa mesma análise que abre o caminho para a mudança do eixo das lutas sociais. Estamos nos referindo à idéia, na concepção da esquerda democrática, de que o socialismo, de certo modo, se realizava nas experiências socialistas – sobretudo no campo da economia, mediante a consolidação das bases econômicas para a igualdade –, assim o desvio de rota dava-se no que tange aos mecanismos garantidores da explicitação das liberdades. Em outras palavras, para defender a conjunção do socialismo com a democracia, a esquerda moderna toma como metro a contrafação realmente existente do socialismo. Outrossim, a incompreensão da função e da essência da democracia acaba por levar ao deslizamento constante para o campo do liberalismo. Em vez de tomar como parâmetro um simulacro, a esquerda deveria buscar, arraigadas na compreensão dos fundamentos ontológicos do devir humano, utilizar como medida o que o socialismo será. Pois, como diz Tonet (1997, 151),

não foi por falta de democracia que se perderam os elementos ‘substantivos’ da democracia [posição defendida por Coutinho]. É preciso repetir *ad nauseam*: nos países chamados socialistas não só

não existiam os tais elementos ‘substantivos’ (socialistas), mas nem sequer existiam os elementos substantivos capitalistas suficientemente desenvolvidos para permitir a instauração da democracia.

Já dissemos no primeiro capítulo, mas vale novamente demarcar, que a categoria determinativa do socialismo é a liberdade. Não aquela liberdade abstrata, a liberdade de pensar diferente, tampouco a liberdade que se manifesta nos instrumentos políticos, como a democracia e a cidadania. O que se busca com a resposta radicalmente libertária do socialismo revolucionário é a centralização da questão da liberdade na liberdade *tout court*, na liberdade como autodeterminação, como processo consciente e planejado de autoconstrução social. No socialismo as forças estranhadas são subjugadas e quem conduz o evoluir do processo de edificação do homem é o próprio homem livre. Mas para que isso ocorra, impende que exista: um alto gradiente de desenvolvimento tecnológico; a redução abrupta do tempo de trabalho socialmente necessário para produção, com condições de estabelecer o tempo livre como socialmente predominante; a extinção do trabalho assalariado e a instauração do trabalho emancipado; bem como a substituição definitiva do valor de troca pelo valor de uso. Não é outro o sentido dado por Chasin (2000b, p. 207-208, quando escreve que

A democracia, não por constituir a forma de liberdade originária da sociabilidade do capital, mas por ser a *forma acabada da liberdade limitada*, tem de ficar para trás, quando se trata de ampliar ou expandir, de dar prosseguimento à edificação da própria liberdade. Tem de ser ultrapassada como desobstrução da rota que conduz a níveis mais elevados de liberdade ou emancipação. Caminho que não é, nem pode ser, a dilatação da liberdade política, uma vez que esta – a democracia – é a sua forma final; ou seja, não há, *politicamente*, um para além da democracia, ao mesmo tempo que ela é uma figura que estaciona no aquém da *forma ‘final’* da liberdade. Ou seja, é uma forma particular de liberdade, homóloga à particularidade do modo de produção do capital, e, enquanto tais, formas transitórias de produção e liberdade. A questão, por conseguinte, não se delucida pelo aumento impossível da quantidade de liberdade política, mas somente se resolve no terreno de uma nova qualidade de liberdade, em um salto de padrão em matéria de liberdade.

Com a edificação da sociedade sobre os pilares da liberdade concreta, no socialismo, torna-se sem sentido defender formas particulares e limitadas de liberdade. Os mecanismos particulares de liberdade como a cidadania, a democracia, além de conceitos como mercado e capital, perderão sua *raison d'être*, tornando-se expressões arcaicas e obsoletas, isto é, ficando para o museu de entulhos da história, como estão hoje o machado de bronze e as sociedades escravistas.

Mas a elevação do patamar de liberdade exige a extinção da própria sociedade civil, mediante o estabelecimento da verdadeira comunidade humana, o momento real da efetiva interatividade entre os homens ativos. Como afirmou Marx, na *Questão Judaica*, a emancipação humana requer, para que seja plena, que o homem real e individual tenha em si o cidadão abstrato, que o homem individual, na sua vida empírica, prática, seja imediatamente um ser genérico, e que tenha “reconhecido e organizado as suas próprias forças (*forces propres*) como forças *sociais*, de maneira a nunca mais separar de si esta força social como força política” (MARX, 1993, p. 63).

Em suma, a resolução, no terreno da política, do problema da liberdade acentua a relação do indivíduo com o poder, propugnando a fragmentação e difusão do político no corpo da sociedade, permanecendo assim no âmbito da comunidade abstrata, isto é, na congregação de cidadãos, os quais reafirmam suas liberdades individuais e abstratas sem reconstituírem a si mesmos, nem à comunidade real, e por isso mesmo permanecendo na liberdade unilateral, limitada e parcial do mundo do capital.

Quando a ênfase é posta no processo de autoconstrução social a partir da edificação de um patamar superior da liberdade, ou seja, quando o problema é reposto sobre as bases da interatividade dos próprios homens revela-se

o *locus* real da constituição da liberdade e de todas as suas vicissitudes. Universo intensiva e extensivamente infinito, cuja

produção por excelência é o próprio homem. Vale dizer, é da ação dos homens entre si que nasce o *humano* e a *humanidade* (por mais contraditoriamente que isto se faça), e a liberdade é a possibilidade e o ato dessa efetuação, ou seja, a atualização do ser autoconstituente, a perpétua auto-elaboração do homem humanamente em expansão.

Portanto, processo infinito na infinitude das interações, onde cada ação só é, pela ação dos outros, de modo que para cada indivíduo os *outros homens* não são o limite, mas a *realização* de sua própria liberdade. Em outros termos, a realização da liberdade não se dá fora ou contra a comunidade real dos homens concretos, não se efetiva na mônada auto-enclausurada, mas, isto sim, tem por fundamento a relação do indivíduo com o seu gênero (CHASIN, 2000b, p. 210).

Dito de outra forma, a superação da liberdade para além da liberdade pública, faz com a liberdade seja re-fundada na cotidianidade, onde os indivíduos passam a compreender e a reger conscientemente a forma societária que os constitui e que é por eles constituída. A liberdade plena está, portanto, para além da questão da cidadania e das equações democráticas, pois tem em mira sua consolidação no grau em que põe a possibilidade da autoconstrução dos homens. Concluimos com Chasin (2002a, p. 126-127) que essa re-fundação significa centrar as energias para estabelecer que

pela potência onímota da lógica do trabalho, difundida por toda enervação da convivência, o indivíduo recuper[e] em si mesmo o cidadão abstrato, não mais separ[e] de si força social sob a forma de força política, reconhe[ça] e organiz[e] suas próprias forças como forças sociais, de modo que convert[a], por tudo isso, na vida cotidiana, no trabalho individual e nas relações individuais, em ser *genérico*, em individuação atual pela potência de seu gênero. Ou seja, viver cotidianamente em liberdade é viver em autoconstrução, em revolucionamento, porque é efetivar a existência na e através da comunidade interativa dos homens. Numa palavra, ser livre é ser socialmente humano ou, o que é o mesmo, humanamente social, como indica a X Tese *Ad Feuerbach*.

Mas, para não correremos o risco de jogarmos fora a criança junto com a água do banho, é necessária a pergunta: no atual momento da barbárie da dominação do capital sobre o trabalho e toda pletora de miséria que é corolário dessa dominação, o que se pode fazer com a idéia e a prática da democracia? A resposta não poderia ser outra: devemos tomá-

la como mediação política, como instrumento de combate, de modo que sua verdade só pode ser a verdade da exclusão de uma das alternativas: “ou [d]a conhecida *verdade liberal dos proprietários* ou então [d]a *verdade possível dos trabalhadores* que neguem a placenta do capital” (CHASIN, 2000a, p. 98). Deve ser retomada não a impondo como limite e como norte, mas como verdade que almeja a emancipação real e global, ou seja, que tem a justa consciência de que “a propositura de uma democracia do trabalho, para hoje, só ultrapassa a esfera da pura idealidade quando tem por fundação e virtualidade a *soberania dos trabalhadores*, reconhecida para a linha do horizonte do amanhã” (Idem, ibidem, p. 100).

CONCLUSÃO

Em nossa dissertação, iniciamos nossa pesquisa pela constatação de que a esquerda moderna tem direcionado suas propostas teórico-práticas para a articulação entre socialismo e democracia.

A esquerda democrática adota, assim, como pressuposto a idéia de que o liame entre socialismo e democracia traria como conseqüência a construção de uma sociedade mais livre e mais justa. O “socialismo democrático” seria, pois, um espaço de aperfeiçoamento indefinível, na medida em que ele trás como fundamento essencial, além da socialização da economia, a dilatação contínua e crescente da socialização da política. Admite-se, a partir daí, que as conquistas democráticas, em curso em nossos dias, já estariam nos conduzindo para a ordem societária emancipada, livre das contradições e desigualdades próprias da sociabilidade do capital.

Deste modo, O “socialismo democrático” conformaria, portanto, uma ordem social onde estariam elididos todos os entraves colocados pela lógica mercantil ao pleno desenvolvimento do gênero humano. É a partir dessa ordem livre das amarras mercantis que as objetivações democráticas assumiriam plena vigência e proporcionariam um espaço social mais humano.

Essas afirmações nos levaram a questionar a pertinência da tese de “socialismo democrático” e desfazer criticamente o nexos entre socialismo e democracia. Vimos que esta alternativa coloca o problema da relação entre socialismo e liberdade no terreno da política, conferindo a esta categoria um lugar central na constituição da realidade social. Ao colocarmos a ênfase na centralidade do trabalho, intentamos mostrar que uma postura crítica em relação a esta teoria deve fundar a questão da liberdade plena, portanto, para além do horizonte da democracia e da cidadania, pois deve ter em mira a consolidação da liberdade a partir da interatividade social no processo de autoconstrução humana consciente, apenas permitido como base no trabalho associado.

Assim, a liberdade política, advogada por Coutinho, apesar de ser uma forma superior de objetivação da liberdade, comparada com as formações sócio-políticas que a precederam, é ainda estreita e limitada, sendo ainda típica do mundo do capital. Conforme acrescenta Chasin (2000a, p. 125), “Liberdade típica do mundo do capital, a liberdade política é a liberdade parcial e unilateral do homem, e por isso mesmo a plena liberdade do capital – da propriedade privada, categoria inerente à mônada que se verga sobre si mesma, e que se obriga a morrer sobre si própria em idêntico isolamento”.

Para finalizar, vale dizer que permanecer, neste início de século, defendendo uma luta social que não transcende os marcos democráticos é um equívoco de monta, visto que estamos submersos em uma crise estrutural que atinge os dois pólos antagônicos da sociedade moderna: o mundo do capital e o mundo do trabalho. Esta crise torna patente o movimento intenso do capitalismo na utilização dos progressos tecnológicos – que constituem, do ponto de vista do trabalho, objetivamente, uma das condições para a emancipação humana – para se buscar novos ganhos de produtividade e lucro. Nesse processo ocorre um paradoxo, conforme assevera Secco (1995, p. 55) “é o fato de que no máximo do avanço técnico se conviva com o aumento de jornadas de trabalho e a ressurreição de formas antediluvianas de exploração da força de trabalho”. O que convalida a análise de Mészáros (1996, p. 83):

Para o trabalho, a obtenção de concessões se dá ao preço de ser tângido para o quadro da constante redução do montante de *trabalho necessário* requerido para assegurar a continuidade do processo de reprodução capitalista, sem, todavia, conquistar de modo algum o poder de tornar aceitável a legitimidade (e a necessidade) de organizar a produção de acordo com o princípio do *tempo disponível*: única salvaguarda viável a longo prazo contra a sujeição à extrema penúria e indignidade do *desemprego em massa*. E o capital, por outro lado, obtém êxito em transformar os ganhos do trabalho em seu próprio lucro e auto-expansão dinâmica, ao implacavelmente elevar a *produtividade* do trabalho, sem entretanto encontrar solução adequada para as crescentes complicações e perigosas implicações da

superprodução crônica, que prenunciam seu colapso final como modo socialmente viável de reprodução produtiva.

Dois problemas se tornam evidentes a partir desta citação. De um lado, que o capital “mesmo na sua forma mais avançada negligencia miseravelmente a espécie humana” (MÉSZÁROS, 1999, p. 59). A riqueza de indivíduos singulares converte-se na miséria, na ruína da maioria. De outro lado, que a classe trabalhadora, ao adotar medidas combativas ou defensivas dentro da ordem de reprodução societária capitalista, submete-se ao jugo implacável do capital e de sua busca constante da diminuição do tempo de trabalho necessário, como imperativo da sua *auto-expansão dinâmica*, sem que essa diminuição do tempo de trabalho necessário, é claro, se transforme em tempo livre, no reino da liberdade, como na assertiva de Marx (1974) para a sociedade comunista.

Centrar a luta para a libertação da classe trabalhadora na direção das conquistas de direitos políticos e sociais, como defende a “via democracia para o socialismo”, sem articulá-las com a negação radical da ordem do capital e a luta revolucionária para instauração da lógica do trabalho, é exigir das massas uma conduta meramente defensiva, posto que tais conquistas apenas são absorvidas quando permitem serem integralizadas ao *sistema de controle metabólico do capital*, como foi o caso do “compromisso fordista” e como corre o risco de se tornar a prospecção do “socialismo democrático”.

É nesse quadro que se encontra a necessidade de se construir a *sociedade humana ou a humanidade social (menschliche Gesellschaft oder gesellschaftlichen Menschlichkeit)*, nos termos da X Tese Ad Feuerbach, com o fim do trabalho assalariado, fetichizado e estranhado (*Entfremdung*), ou seja, da subsunção do trabalho vivo à lógica do trabalho morto. Este imperativo é colocado *vis-à-vis* do movimento operário.

Esta tarefa, sabemos, possui dimensões ingentes, já que o que está em jogo é o próprio destino da humanidade. Outrossim, exige da perspectiva do trabalho uma luta global e

universalizante, dado que além da luta contra o próprio movimento do capital, tem que dirigir suas forças para a anulação do viés social-democrata e reformista dentro do próprio movimento operário. Com efeito, o filósofo húngaro Georg Lukács (1960, p. 106), em sua obra *História e Consciência de Classe*, já colocava como questão decisiva “a transformação interna do proletariado, de seu movimento para se elevar ao nível objetivo da sua própria missão histórica, crise ideológica cuja solução fará, enfim, possível a solução prática da crise econômica mundial”.

Para cumprir essa missão histórica a classe trabalhadora deve repensar a prática histórica do seu “braço sindical” e do seu “braço político”, assim como deve conhecer sua função mediadora e a possibilidade objetiva para se elevar de sua genericidade em-si, muda, para a sua genericidade para-si, mas para isso, precisa compreender a necessidade de superar as determinações econômico-corporativas imputadas pelo capital.

Nesse sentido, a perspectiva do proletariado não pode compartimentar a sociedade, não pode separar a luta econômica da luta política. Ao contrário, deve considerar a sociedade como um todo coerente, e, a partir daí, agir de forma central, modificando a realidade de forma totalizante. Para Lukács (1960, 115), “como a História coloca o proletariado perante a tarefa de uma *transformação consciente da sociedade* na sua consciência de classe teria que surgir a contradição dialética entre o interesse imediato e o objectivo final, entre o momento isolado e a totalidade”. Isso implica integrar-se na visão de conjunto do processo, priorizando o objetivo final, única forma de caminhar concreta e conscientemente para além do capital.

Permanece a pergunta, e também a certeza de que a crise econômica mundial – hoje muito mais agravada – só terá solução quando o proletariado, *suprimindo-se*, instaurar a *sociedade sem classes*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Perry. *Afinidades seletivas*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- AUED, Idaeto Malvezzi. “Transição ao socialismo: o caso da URSS”. In: Revista Práxis, nº 10. Belo Horizonte: Projeto, 1997.
- BERNSTEIN, Eduard. “O revisionismo em social-democracia”. In: Revista Novos Rumos nº 32. São Paulo: Revista do Instituto Astrojildo Pereira, 2000.
- BIHR, Alain. *Da grande noite à alternativa*. São Paulo: Boitempo, 1998.
- BOBBIO, Norberto *et alli*. *Dicionário de Política*. (Verbetes: social-democracia). Brasília: Editora UNB, 1995.
- BRAVERMAN, Harry. *Trabalho e capital monopolista: a degradação do trabalho no século XX*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- CARVALHO, Cícero Péricles de Oliveira. *Análise regulacionista da economia*. Maceió: Edufal, 1998.
- CHASIN, José. *A determinação ontonegativa da politicidade*. In: Ensaio Ad Hominem 1, Tomo III – Política. São Paulo: Ad Hominem, 2000a.
- _____. *A Miséria Brasileira: 1964 –1994: do golpe militar à crise social*. Santo André (SP): Ad Hominem, 2000b.
- _____. “Da razão do mundo ao mundo sem razão”. In: *Marx hoje*. São Paulo: Ensaio, 1988.
- _____. *O Integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade do capitalismo hiper-tardio*. São Paulo: Ciências Humanas, 1978.
- _____. *A superação do liberalismo*. Maceió: Mimeo, s/d.
- CLAUDIN, Fernando. *Eurocomunismo y socialismo*. Madri: Siglo XXI, 1978.
- COUTINHO, Carlos Nelson. *Contra a corrente: ensaios sobre democracia e socialismo*. São Paulo: Cortez, 2000.

- _____. *Cultura e sociedade no Brasil: ensaios sobre idéias e formas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000b.
- _____. *Gramsci. Um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- _____. “Lukács, a ontologia e a política”. In: Antunes e Rego (org.). *Lukács: um Galileu no século XX*. São Paulo: Boitempo, 1996a.
- _____. *Marxismo e política: a dualidade de poderes*. São Paulo: Cortez, 1994.
- _____. *Democracia e socialismo*. São Paulo: Cortez, 1992.
- _____. *Democracia como valor universal*. São Paulo: Ciências Humanas, 1980.
- _____. *O estruturalismo e a miséria da razão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- DEL ROIO, Marcos. “Rosa Luxemburg e as origens da refundação comunista”. In: Revista Novos Rumos nº 32. São Paulo: Revista do Instituto Astrojildo Pereira, 2000.
- _____. *A crise do movimento operário*. Marília: Mimeo, s/d.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1987.
- FOLADORI, Guillermo. *Limites do Desenvolvimento Sustentável*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.
- FREDERICO, Celso. *O Jovem Marx: As origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Cortez, 1995.
- HASSNER, Pierre. “Immanuel Kant”. In: VV. AA. *Historia de la Filosofia Politica*. México: Fondo de Cultura Economica, 1996.
- HEGEL, G. W. F., *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HOBBSAWN, Eric. *A era dos impérios*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- KANT, Immanuel. *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

- KOFLER, Leo. *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1971.
- KOYRÉ, Alexander. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1979.
- LECLERQ, Yves. *Teorias do Estado*. Lisboa: Edições 70, 1981.
- LEONTIEV, Alexis. *O Desenvolvimento do Psiquismo*. São Paulo: Moraes, s/d.
- LENINE, Vladimir Iliánov. *Estado e Revolução*. In: Obras Escolhidas. Tomo II. Alfa-Omega, 1980.
- LESSA, Sérgio. *Mundo dos Homens*. São Paulo: Boitempo, 2002a.
- _____. “Marxismo e ética”. In: Revista Crítica Marxista, nº 14. São Paulo: Boitempo, 2002b.
- _____. “Praticismo, alienação e individuação”. Revista Práxis, nº 8. Belo Horizonte: Projeto, 1997.
- _____. “Crítica ao praticismo ‘revolucionário’”. Revista Práxis, nº 4. Belo Horizonte: Projeto, 1995a.
- _____. *Sociabilidade e individuação*. Maceió, Edufal: 1995b.
- LOUREIRO, Isabel Maria. *Rosa Luxemburg: os dilemas da ação revolucionária*. São Paulo: Editora UNESP, 1995.
- LUKÁCS, Georg. *L'uomo e la democrazia*. Roma: Lucarín, 1987.
- _____. “As Bases ontológicas do pensamento e da atividade humana”. In: Revista Temas de Ciências Humanas, nº 4. São Paulo: Ciências Humanas, 1978.
- _____. *A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.
- _____. *Princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979b.

- _____. *Histoire et Conscience de Classe: essais de dialectique marxiste*. Paris: Minuit, 1960.
- _____. *El asalto a la razón*. México: Grijalbo, 1959.
- _____. “A Reprodução”. In: *Para a ontologia do ser social*. Tradução do capítulo por Sérgio Lessa. Belo Horizonte: Mimeo, s/d.
- MACPHERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MANDEL, Ernest. *Critique de l’Eurocomunisme*. Paris: Maspéro, 1978.
- MARRAMAO, Giacomo. “Entre bolchevismo e social-democracia: Otto Bauer e a cultura política do austro-marxismo”. In: HOBBSBAWN, Eric (Org.). *A História do Marxismo 5: O marxismo na época da Terceira Internacional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- MARX, K. & ENGELS, F. *O manifesto do partido comunista*. São Paulo: Cortez, 1998.
- _____. *A ideologia alemã*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- MARX, K. *O Capital*. Tomo I. Volume 1. São Paulo: Nova Cultural, 1995.
- _____. “Glosas Críticas Marginais ao Artigo ‘O Rei da Prússia e a Reforma Social’”. In: Revista Práxis nº 5. Belo Horizonte: Projeto, 1995.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa/Portugal: Edições 70, 1993.
- _____. *Miséria de la filosofía: respuesta a la filosofía da miséria de P.-J. Proudhon*. Bueno Aires: Siglo veintiuno editores, 1987.
- _____. *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*. Lisboa-Moscovo: Edições Avante!, 1982.
- _____. *O Capital*. Livro 3. Volume 6. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.
- _____. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Grundrisse (1857-1858)*. Vol. 1. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973. Cotejado com a edição alemã:

„Die Methode der Politischen Ökonomie“. In: *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Karl Marx - Frederick Engel WERKE band 13, Dietz Verlag Berlin, 1969.

MEHRAV, Perez. “Social-democracia e austro-marxismo”. In: HOBBSBAWN, Eric (Org.). *A História do Marxismo 5: O marxismo na época da Terceira Internacional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

MESZÁROS, István. *Século XXI: socialismo ou barbárie*. São Paulo, Boitempo, 2003.

_____. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. São Paulo: Boitempo, 2002.

_____. “Atualidade histórica da ofensiva socialista”. In: Revista Práxis nº 11. Belo Horizonte: Projeto, 1995.

_____. *Produção Destrutiva e Estado Capitalista*. São Paulo: Ensaio, 1996.

_____. *Filosofia, Ideologia e Ciência Social*. São Paulo: Ensaio, 1993.

_____. *Marx: teoria da alienação*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981

MORAES, José Quartim. *Contra a canonização da democracia*. Revista Crítica Marxista, nº 12. São Paulo: Boitempo, 2001

NETTO, José Paulo. *Crise do Socialismo e Ofensiva Neoliberal*. São Paulo: Cortez, 1995.

_____. *Democracia e transição socialista*. Belo Horizonte: Oficina de livros, 1990.

OLDRINI, Guido. *O conceito marxista de pessoa*. In: Revista Práxis nº 3. Belo Horizonte: Projeto, 1995.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1996.

PINASSI, M^a Orlanda & LESSA, Sérgio (Orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2002.

PRZEWORSKI, Adam. *Capitalismo e Social-democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

- PRZEWORSKY, Adam & WALLERSTEIN, Michael. “O capitalismo democrático na encruzilhada”. In: Revista Novos Estudos CEBRAP. Nº 22. São Paulo, 1998.
- SALVADORI, Massimo. “Premissas e temas da luta de Karl Kautsky contra o bolchevismo: desenvolvimento capitalista, democracia e socialismo”. In: VV. AA. *Karl Kautsky e o marxismo*. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1988. (Coleção Estudos Marxistas).
- _____. “Kautsky entre ortodoxia e revisionismo”. In: HOBBSBAWN, Eric. (Org.). *História do Marxismo II: o marxismo na época da segunda Internacional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- SECCO, Lincoln. “A crise da sociedade do trabalho”. In: Revista Práxis nº 3. Belo Horizonte: Projeto, 1995.
- TEIXEIRA, Francisco. *Pensando com Marx – uma leitura crítico-comentada de O Capital*. São Paulo: Ensaio, 1995.
- TERTULIAN, Nicolai. “Teleologia y causalidad”. In: VV. AA. *Ontologia del ser social*. México: Ediciones de Sociologia Rural, 1991.
- TONET, Ivo. *Socialismo democrático: origens, natureza, sentido, conseqüências e problemas de uma categoria*. Maceió, mimeo (Projeto de pesquisa), 2003.
- _____. *Sobre o socialismo*. Curitiba: HD Livros, 2002a.
- _____. *Educação, cidadania e emancipação humana*. Marília: Mimeo (Tese de Doutorado), 2001.
- _____. *Democracia ou liberdade?* Maceió: Edufal, 1997.
- VRANICKI, Predrag. *Historia del Marxismo*. Volumen I. (De Marx a Lenin). Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.