

**Marx:**

**Tudo está por ser refeito<sup>1</sup>**

**Marx:**

**All is to be redone**

***Por Étienne Balibar<sup>2</sup>***

É com prazer que respondo ao convite de Alexis Cukier e Isabelle Garo, agradecendo-lhes por ter-me incluído em um conjunto de filósofos “marxistas” que, cada um à sua forma, foram também intelectuais engajados e militantes ao longo da última metade de século, para tentar dar uma ideia daquilo que permanece inabalável em nossa referência a Marx e daquilo que demanda uma refundação mais ou menos completa; se ao menos queremos que esse pensamento continue a alimentar nossa pesquisa com uma alternativa revolucionária em relação ao capitalismo e lhe servir de modelo. O fato de ter de me expressar em primeira pessoa, o que em um outro contexto poderia parecer supérfluo ou indecente, aqui me servirá – o espero, ao menos – para convencer o leitor de que nada daquilo que direi pretende a verdade absoluta, nem exclui aos meus olhos outros pontos de vista, mesmo se for verdade que – o tempo da reflexão tendo feito seu trabalho desde que pela primeira vez tentei estudar Marx com alguns camaradas sob a direção de Althusser – creio poder defender algumas posições de maneira relativamente segura.

Tomarei as três questões que nos foram submetidas<sup>3</sup> não exatamente na ordem proposta, mas na seguinte: 1) Como você encontrou o pensamento de Marx?; 2) O que você guarda de essencial disso?; 3) Qual é hoje sua concepção do comunismo? Cá estão enunciados simplificados, mas que se abrem a três grandes tipos de questão: a dos efeitos desencadeados em cada um de

---

<sup>1</sup> Traduzido por Gustavo Chataignier, professor do Departamento de Comunicação da PUC-Rio.

<sup>2</sup> Contribuição ao volume *Avec Marx : philosophie et politique – entretiens avec Alain Badiou, Étienne Balibar, Jacques Bidet, Michael Löwy, Lucien Sève*, dirigido por Alexis Cukier e Isabelle Garo (Paris : La Dispute, 2019, "Marx : tout est à refaire", p.39-78). Autor e editores gentilmente nos liberaram o texto, ao que agradecemos vivamente.

<sup>3</sup> NT: as mesmas questões foram postas a outros pensadores franceses contemporâneos, também ligados ao marxismo – a saber: Alain Badiou (1937 -), Jacques Bidet (1935 -), Michael Löwy (1938 -) e Lucien Sève (1926-20020), vítima do COVID-19.

nós, em nossa leitura de Marx e em nossa utilização do marxismo; a da “passagem” do século XX ao XXI e da mudança das redes nas quais nos inserimos; a da potência de explicação e de crítica que atribuímos hoje à *teoria* inaugurada por Marx (termo que acho mais preciso do que “pensamento”, mas que comporta sempre, aos meus olhos, de maneira indissociável, uma dimensão científica e uma dimensão filosófica, mesmo que esses discursos tenham sofrido, da parte de Marx, uma modificação muito profunda); enfim (retomo aqui a terminologia acreditada por Badiou), a da “ideia” por meio da qual tentamos articular uma política e uma ética (“transformar o mundo” e “mudar a vida”...) de maneira a enfim nos tornar *outros* do que aquilo que o mundo burguês nos fez<sup>4</sup>. Distribuirei levemente de outra maneira os conteúdos que nos foram sugeridos para inclusão em cada questão, mas tentarei dar conta de todos da maneira mais completa possível.

Ao fim de um pequeno livro que publiquei em 1993 com o título *A filosofia de Marx*<sup>5</sup>, disse que Marx permaneceria por longo tempo o “barqueiro” indispensável entre a filosofia e política, pois nunca renunciou a nenhuma das duas exigências que colocaram seu pensamento em movimento, nem mesmo procurou subordinar uma à outra, ainda que isso o tenha frequentemente custado esforços e retificações: a exigência da *recusa* da ordem social existente construída na exploração e na dominação de alguns homens e mulheres sobre outros, portanto a exigência da revolta e da revolução, e aquela da *inteligência* ou da “ciência” das estruturas que produzem essa ordem, bem como das condições materiais da revolução e das revoltas que a anunciam. Uma dialética fácil leva a crer que essas duas exigências são as duas faces de uma só *práxis*, mas a experiência nos ensina, antes, que é muito difícil reuni-las. Mesmo a fórmula célebre, tomada de empréstimo por Gramsci a Romain Rolland: “pessimismo da inteligência, otimismo da vontade” salta de certa maneira sobre a dificuldade, ao assinalar sua existência. E, no entanto, continuarei ainda hoje a me representar e a apresentar as coisas desta maneira. Mas não basta aprender uma dupla lição em Marx e dele herdar o problema, é preciso ser capaz de o aplicar *nele mesmo*. Se as condições da revolta se modificaram, a própria revolta modifica formas e modalidades, e, contudo, não desaparece. Se o “capitalismo” com o qual lidamos hoje difere do analisado por Marx em *O Capital*

---

<sup>4</sup> Ver minha intervenção no Colóquio “A ideia do comunismo”, 2013: “Comunismo como comprometimento, imaginação e política”, In *The Idea of Communism 2*, The New York Conference, Org. Slavoj Zizek,. Londres: Verso.

<sup>5</sup> *La philosophie de Marx*. Paris : La Découverte/ Repères, 1993.

em traços fundamentais, a “teoria” por ele proposta não deve também mudar de conteúdo e mesmo de método?

Tais formulações, todavia, aos meus olhos, são ainda demasiado superficiais e demasiado “historicistas”: não dizem nem o que é “invariante” e tampouco o que deve se metamorfosear completamente para continuar a existir. Mais do que de antemão formular uma resposta, me contentarei aqui, portanto, com uma imagem da qual me sirvo frequentemente quando dou aulas sobre Marx e quando dele falo de maneira informal: o Marx do qual precisamos hoje é como a “faca de Jeannot”<sup>6</sup>, ainda tendo ela uma vez trocados sucessivamente cabo e lâmina, o que quer dizer que deve sempre servir a cortar ainda que “nada” de sua composição inicial tenha sido conservado. Ao trabalho!

## Encontros com Marx

Aproveito a equivocidade da língua francesa para escutar esta fórmula em dois sentidos: ela visa os momentos e as formas sob as quais (como um número muito grande de meus contemporâneos, mas, inevitavelmente, em condições particulares) eu *encontrei Marx*, por meio de suas obras (ou algumas de suas obras), e a ideia que me fiz de sua personagem histórica; mas ela visa também o fato de que, em um período bastante longo que talvez ainda não tenha acabado, me encontrei “com Marx” (quer dizer, impregnado de questões e respostas antecipadas que vinham dele e da tradição marxista) em lugares, situações, interlocutores, acontecimentos nos quais deveria encontrar seu lugar ou dos quais se deveria, depois, dar conta.

Fui estudante na Sorbonne e na ENS<sup>7</sup> em 1960. A guerra da Argélia, que formou o horizonte de minha juventude como o de todos os franceses da época, ainda não tinha terminado. Filiei-me à UNEF<sup>8</sup> (único sindicato a ter oficialmente reconhecido a FLN<sup>9</sup>) e, em seguida, à UEC<sup>10</sup>. Participei das manifestações contra a guerra colonial e aderi com entusiasmo ao discurso anti-imperialista, lendo textos publicados pelas Edições Maspero, em particular *Os condenados da terra*, de Frantz

<sup>6</sup> NT: expressão francesa « le couteau de Jeannot », referência a uma faca ou ferramenta que teve suas partes modificadas seguidas vezes, tanto a empunhadura quanto a lâmina – e, ainda assim, continua a mesma, recebendo o mesmo nome.

<sup>7</sup> NT: *École Normale Supérieure*, Escola normal superior

<sup>8</sup> NT: *Union nationale des étudiants de France*, União nacional dos estudantes da França

<sup>9</sup> NT: *Front de libération nationale*, Frente de liberação nacional, movimento independentista argelino

<sup>10</sup> NT: *Union des étudiants communistes*, União dos estudantes comunistas

Fanon, prefaciado por Sartre. Nos anos seguintes, o bastão foi passado para a mobilização contra a intervenção americana no Vietnã, o que me permitiu travar amizades que duram até hoje. No outono de 65, tendo terminado os estudos universitários, escolhi a “cooperação” em guisa de serviço militar e solicitei servir na Argélia; tive a sorte de ser recrutado como assistente na Universidade de Argel: e daí outras amizades, entre elas as de Georges Labica e Monique Gadant-Benzine, sem me esquecer dos estudantes que tinham quase a mesma idade que eu, e entre os quais muitos ainda continuam meus amigos, mas, infelizmente, há outros que faleceram nos anos negros de seu país. Eles me ensinaram tanto quanto e mais do que eu a eles... A Argélia que eu imaginava encontrar era, para nossos espíritos febris, a segunda capital de uma revolução mundial da qual Havana havia dado o sinal: “revolução na revolução”, seguindo o título vindo de Bourdieu e popularizado pelo livro de meu camarada Régis Debray alguns anos mais tarde. Mas o golpe de Estado do coronel Boumediene ocorreu entretanto, e – em se reclamando do socialismo – a revolução nacional descambava para o militarismo e a via oligárquica, dos quais, no momento que escrevo, as manifestações da juventude argelina estão (o esperamos) dando cabo. Argel era um lugar de intensos debates políticos e teóricos, com uma forte dimensão internacionalista. Dois anos de iniciação no ensino nessas condições de certa maneira me marcaram para sempre. O “marxismo” pelo qual me interessei nesse primeiro período era indissociavelmente concebido como um anti-imperialismo, e por consequência sobredeterminado pela maneira segundo a qual o leninismo se encontrava adaptado a movimentos que exprimiam o potencial revolucionário do que então se chamava o “terceiro mundo”. Uma consequência direta dessa situação reside também no fato de que, quando a corrente de antropologia marxista encarnada pelos trabalhos de Emmanuel Terray e outros lançou mão de definições do “modo de produção” que eu tinha proposto em *Ler ‘O Capital’*<sup>11</sup>, para analisar as “formações sociais em transição” nas condições decorrentes da independência, acreditei evidentemente ter encontrado a confirmação da justeza da interpretação de Marx à qual tinha colaborado. Igualmente, *mutatis mutandis*, sobre os encontros ao longo dos anos 70 com os marxismos da América Latina, a começar por Cuba, onde fui me atracar contra o “historicismo”, e continuando pelo México, onde então se encontravam todos os proscritos do *Cone Sul*, perseguidos pelas ditaduras militares apoiadas pelos Estados Unidos, e onde a grande questão

---

<sup>11</sup> NT : Lire ‘Le Capital’. Org. Althusser. Balibar et ali. Paris : Maspero, 1965.

era a “teoria marxista do Estado” entre o neo-gramscianismo e o althusserianismo (o pensamento de Nicos Poulantzas de certa maneira se impunha no meio), o trotskismo e o pós-leninismo<sup>12</sup>.

Mas eis aqui um primeiro paradoxo. Tinha encontrado Althusser em minha entrada na ENS em 1960, e normalmente, na verdade, não deveria trabalhar com ele antes do ano de preparação para a agregação. Este trabalho ainda deveria se debruçar essencialmente sobre autores e temas “clássicos”. Mas se produzia uma sobreposição entre uma oferta e uma demanda. Althusser tinha publicado em 1961 o artigo “Sobre o jovem Marx” (mais tarde integrado em *A favor de Marx*, 1965<sup>13</sup>), que relançara os debates no Partido Comunista Francês e fora dele sobre as relações do marxismo e do humanismo, e que conheceu um brilho desproporcional em relação ao seu tamanho. De minha parte, com outros alunos da ENS membros ou não da UEC e do partido (Macherey, Regnault, Estabiet, Rancière, Duroux...), queria “estudar Marx”. No mesmo ano, a Semana do Pensamento Marxista tinha reunido na *Mutualité* milhares de estudantes para escutar Sartre, Hyppolite, Garaudy e Jean-Pierre Vigier discutirem sobre a dialética da história e da natureza... Fôramos encontrar Althusser para lhe pedir a criação de um grupo de trabalho. De lá saiu o seminário que, quatro anos mais tarde, produziria *Ler ‘O Capital’*. Evidentemente, como todos sabem, jamais saí desse “banho”... Não darei uma descrição detalhada, menos ainda o processo, mas gostaria de insistir em quatro pontos. O primeiro é que Althusser, mesmo tendo nascido na Argélia e sendo contemporâneo dos acontecimentos acima mencionados, no fundo se interessava muito pouco sobre a dimensão anti-imperialista do marxismo. O que era decisivo aos seus olhos era a luta contra os “desvios” humanistas e economicistas nos quais via o coração do “revisionismo” triunfante na URSS e nos partidos comunistas, contra os quais ele queria efetuar uma “refundação” do marxismo que remontasse a seus princípios ou mesmo (toda a dificuldade residia aí) os *purificasse* a formulação à luz dos conflitos surgidos em sua utilização. O segundo é que o trabalho no qual todos prosseguíamos, e de alguma maneira jamais cessei de buscar a “retificação”, se fundava na ideia de *voltar aos textos eles mesmos* do fundador, causando um curto-circuito nas

---

<sup>12</sup> Passei o verão de 1970 em Cuba para participar de uma escola de verão do “Comitê científico franco-cubano”, em colaboração com o Departamento de Filosofia da Universidade de Havana, que publicava a revista *Pensamiento Crítico* [Pensamento Crítico]. Tive a viva impressão, depois, de ter me deixado instrumentalizar pela direção do partido na Universidade, que fazia troça do “althusserianismo”, mas que tentava desqualificar os jovens filósofos da primeira geração revolucionária, no quadro de uma normalização ideológica em curso. Entre os estudantes que seguiram alguns de meus seminários na UNAM em 1979 figurava – sem que eu o soubesse – Sebastian Guillén (o futuro Subcomandante Marcos), que redigiu no ano seguinte uma monografia sobre a pedagogia se inspirando dos “Aparelhos ideológicos de Estado”. Uma antiga estudante que foi sua namorada me forneceu uma cópia na Califórnia, vinte e cinco anos após...

<sup>13</sup> NT: *Pour Marx*. Paris : Maspero, 1965

interpretações. Outros faziam o mesmo na mesma época, na Alemanha ou na Itália, com objetivos diferentes, para chegar a posições antitéticas.... Havia uma certa inocência e uma certa arrogância, mas também uma capacidade de *liberação* da imaginação intelectual que explica, por um lado, estou convencido, o brilho da aventura althusseriana. O terceiro ponto é que se tratava de uma aventura *coletiva*, na qual Althusser desempenhava um papel de motor e de inspirador, mas não de “*maître à penser*”<sup>14</sup>. O que deve ser ligado ao fato de que nosso objetivo não era, na verdade, simplesmente reformular ou propagar o marxismo, mas *transformar um pelo outro* a teoria de Marx e a filosofia contemporânea. Éramos sobretudo estudantes de filosofia. Donde o caráter muito equívoco da noção de “filosofia marxista” da qual nos servíamos, e que explica o alinhamento ao estruturalismo, em seguida seu abandono nas “autocríticas” de Althusser, que se explicam em patê pela *volta do bastão* da ortodoxia (mas deviam também lhe permitir finalmente abrir outras vias para a filosofia). Enfim o quarto ponto, talvez o mais importante para o que nos ocupa aqui, é o fato de tratar o pensamento de Marx não como um *corpus* (mesmo que seja, evidentemente, preciso conhecer todos os textos, ou a maior parte deles, o que não é possível senão de uma maneira desigual; e que me tenha sido preciso muito tempo para sair do segmento que tínhamos delimitado inicialmente, centrado no livro I de *O Capital*), não como um *sistema* ou um conjunto de princípios e consequências, mas como uma “problemática”. Por definição, uma problemática busca *problematizar* (como diria um pouco mais tarde Foucault) as questões ou experiências históricas e políticas, e busca pôr em evidência as *coerências e incoerências*, ou as *compatibilidades e as incompatibilidades* entre os elementos de uma construção teórica, portanto as possibilidades de variação que ela comporta. Evidentemente, para que essas possibilidades se concretizem, e para que permitam *escolhas* esclarecidas, é preciso circunstâncias, e mesmo urgências. Como diz um aforismo de Bonaparte que Althusser adorava citar: “avancemos (no campo de batalha) e depois (então somente) vejamos”. E foi forçoso constatar que nossa leitura não permitia, nesse quesito, ver grande coisa. Em todo caso, não tudo que gostaríamos de ver. Ela arriscava ter um efeito conservador tanto quanto liberador. Continuo, no entanto, pensando que comportava um princípio de *trabalho com Marx* (ou, como disse mais tarde, “com e contra Marx”) que não era sem utilidade.

---

<sup>14</sup> NT: mentor ou mestre. O autor igualmente dispôs de nota: Insisti nesse ponto recentemente, em meu prefácio à edição húngara de *Ler 'O Capital'*, disponível no seguinte site: <http://revueperiode.net/lire-lire-le-capital/>

Demorei-me nesse primeiro “encontro” e em suas modalidades, não só porque não posso deixar de considerá-lo determinante, mas também porque sei que se espera de mim o esboço de um balanço. Por isso, me resta menos espaço para evocar todos os encontros seguintes. E, não obstante, não os tomo como menos decisivos. O pano de fundo é meio século de engajamento, de esperanças, de erros, de discussões: as vicissitudes da esquerda e da extrema-esquerda francesa antes e depois de 68; a inversão da história europeia depois da queda do “socialismo real” em 1989 e do desabrochar do neoliberalismo (do qual darei mais abaixo uma formulação); o apagamento progressivo do “rastros” das revoluções (em particular a de 1917, mas também a da revolução chinesa)<sup>15</sup>; a crise da “forma partido” e a incerteza de sua sucessão para os movimentos que se definem – quer seja em termos de interesses emancipatórios, quer seja em termos de democratização –; o surgimento, no seio da vida social e política, do recalcado colonial sob a forma, em particular, da questão dos imigrados e de sua acolhida, de sua nacionalidade transnacional e de suas lutas que cristalizam a figura de um novo proletariado. Sobre esse pano de fundo, evocarei três “encontros” que modificaram profundamente minha relação com o “marxismo”, como o que tinha iniciado meu encontro com Althusser.

O primeiro foi o encontro com Immanuel Wallerstein, em 1981, depois de ter lido o primeiro tomo de sua história do *Capitalist World-System*<sup>16</sup>, do qual me havia falado Yves Duroux (ao mesmo tempo que li o conjunto de produções da escola do “desenvolvimento do subdesenvolvimento”: Samir Amin, André Gunder-Frank, Giovanni Arrighi, sobre os quais ele dava cursos em Vincennes). Nos anos de 1980-1990, Immanuel e eu conduzimos dois seminários na *Maison des Sciences de l’Homme*: o primeiro originou nosso livro, *Raça, Nação, Classe*, sobre esses três temas<sup>17</sup>; o segundo sobre as “três ideologias” da modernidade (ou, como prefiro dizer, da “segunda modernidade”, após as revoluções democráticas e industriais do fim do século XVIII, das quais sai o capitalismo histórico). Assim como escrevi alhures, Wallerstein me fez compreender que o capitalismo real (que ele chama de “capitalismo histórico”) não é o analisado por Marx em sua

---

<sup>15</sup> Jamais fui maoísta no sentido organizacional, mas subi fortemente, através de Robert Linhart, à influência de um certo “pensamento de Mao”, o mais estreitamente ligado à análise das “contradições no seio do povo” e à ideia de “revolução ininterrompida”. Sabe-se hoje que Althusser leu muito cedo o texto de Mao *Sobre a contradição* e fez dele uma de suas referências privilegiadas: donde diversos conflitos e mal-entendidos ulteriores. Veja-se minha introdução à edição chinesa de suas obras escolhidas: <http://revueperiode.net/althusser-et-mao/>.

<sup>16</sup> NT: Sistema mundial capitalista. Em inglês no original.

<sup>17</sup> É. Balibar e I. Wallerstein, *Race, Nation, Classe - les identités ambiguës* (1988). Paris : Éditions La découverte, 2018. Ver igualmente Balibar/Wallerstein’s “Race, Nation, Class”. *Rereading a Dialogue for Our Times*, editado por Manuela Bojadžijev e Katrin Klingan. Berlim: Argument Verlag/Haus der Kulturen der Welt, 2018.

crítica da economia política, porque esta autonomiza e mesmo erige em modelo e princípio de desenvolvimento universal (“*de te fabula narratur*”)<sup>18</sup> a fórmula “central”, na qual a exploração se organiza em torno do trabalho assalariado e de suas dependências imediatas, ignorando (ao menos teoricamente) as formas “periféricas” (quer dizer, coloniais) ligadas às primeiras pelo sistema da *troca desigual*, e que exclui a constituição de uma única “taxa de lucro” baseada ela mesma em uma taxa geral de exploração (cuja ideia Marx retirou de Ricardo e dos clássicos)<sup>19</sup>. Em um só tempo, Marx conferiu uma significação teleológica e até escatológica a uma forma *particular* da luta de classes, que tem como condição “invisível” outras formas de dominação e uma outra articulação do econômico e do político (o império, com suas concorrências pela hegemonia e seus “movimentos antissistêmicos”). Na perspectiva de um capitalismo que é um “sistema mundo”, pode-se falar de ciclos históricos que correspondem a rearranjos da dependência entre as “regiões” da economia-mundo, mas não se pode definir *a priori* “leis tendenciais” que prescrevem uma evolução linear, mesmo reunindo “contra-tendências”. As divergências de método que pude ter com Wallerstein (que nunca nos impediram de trabalhar juntos) vêm em parte de minha fidelidade a certos modelos estruturais oriundos do althusserianismo (em particular no que concerne à eficácia histórica das ideologias), mas também em parte porque sou, ao menos aparentemente, mais sensível que ele à importância dos *cultural studies*<sup>20</sup> em sua modalidade “pós-colonial”, depois de ter lido, em particular, Stuart Hall, Benedict Anderson, Edward Saïd e Gayatri Spivak<sup>21</sup>.

O segundo foi o encontro do feminismo teórico enquanto problematização de uma relação de dominação (digamos, o *patriarcado*) que é heterogênea em relação à exploração capitalista, ainda que se sobreponha a ele necessariamente (voltarei a esse ponto), e fundamento de uma luta de emancipação que ora se adiciona à luta de classes, ora a contradiz ou entra em conflito com ela, pois possui a mesma universalidade mas repousa sobre diferenças antropológicas outras. Deixando de lado questões pessoais, quero aqui dizer que se aprendi bastante com Colette Guillaumin no que concerne à “naturalização” das relações de sexo (tínhamos começado com a

<sup>18</sup> NT: Expressão usada por Marx na primeira edição de *O Capital - Mutato nomine de te fabula narratur* (Mudado o nome é de ti que a história fala) — *Sátiras*, Horácio, livro I, sátira 1.

<sup>19</sup> Cf. « Bifurcation à la ‘fin’ du capitalisme » (Réponse à Immanuel Wallerstein), em Immanuel Wallerstein: *La gauche globale. Hier, aujourd'hui, demain*, Introdução de Michel Wieviorka, comentários de Étienne Balibar, Pablo González Casanova, James Kenneth Galbraith, Johan Galtung, Nilüfer Göle, Michel Wieviorka. Paris: Éditions de la MSH, 2017.

<sup>20</sup> NT: estudos culturais, em inglês no original.

<sup>21</sup> Acho absolutamente incompreensível que o grande livro de Spivak, *Critique of Postcolonial Reason* [Crítica da razão pós-colonial] (Harvard, 1999), no qual figura em particular a versão definitiva do estudo sobre o “silêncio dos subalternos” (quer dizer, as mulheres do mundo colonial), não seja ainda acessível em francês. (NT: tampouco em português)..



discussão sobre a raça), e, se fui confrontado no quadro da equipe de pesquisa de Georges Labica com as posições radicais de Christine Delphy sobre a exploração das mulheres pelo “inimigo principal” (os homens) sob a forma do serviço doméstico não pago, a confrontação mais importante (e a mais desajeitada) para mim se deu com Françoise Duroux. Aprendi com ela que as mulheres não constituem uma “classe” no sentido habitual (muitas vezes posta em paralelo com a classe no sentido marxista, ou mesmo apresentada como seu fundamento invisível, como nos trabalhos de Silvia Federici), ainda que *trabalhem para um mestre*, pois a diferença sexual não *coletiviza* os indivíduo(a)s da mesma maneira que o trabalho assalariado, em razão de sua economia inconsciente. Donde seu uso da ideia de uma “classe paradoxal das mulheres”, da qual também tentei me apropriar em ensaios sobre a questão do universalismo<sup>22</sup>.

O terceiro encontro que gostaria de mencionar – um encontro não de fato perdido, mas diferido, e, em certa medida, intempestivo – é o com o *operarismo* italiano, cuja herança se encontra hoje onipresente no mundo, mas, como se sabe, cindida em duas tendências incompatíveis, representadas em particular pelas obras de Mario Tronti e de Antonio Negri. Tenho excelentes relações pessoais, com múltiplas trocas, e frequentes convergências políticas com Negri (e Michael Hardt), mesmo se não creio, como ele, que o comunismo é, de alguma maneira, “já lá” na nova organização do trabalho intelectual (o *general intellect*<sup>23</sup>), tornado possível pela revolução informática (penso, ao contrário, que ela levou ao espalhamento de novas formas de conhecimento que ainda aumentam o campo da mercantilização e da alienação). Sabe-se que a tese se enraíza na leitura brilhante e unilateral de Negri em *Marx au-delà de Marx* (1979)<sup>24</sup> do “fragmento sobre as máquinas” nos *Grundrisse*. Mas – para as necessidades desta pequena anamnese – dou importância sobretudo em sublinhar o efeito de contraponto crítico que teve em mim a releitura comparada de *Ler ‘O Capital’* e do livro de Tronti, elaborado exatamente no mesmo momento:

---

<sup>22</sup> Os trabalhos de Françoise Duroux (à exceção de sua tese sobre *La famille des ouvriers* [A família dos trabalhadores] e dos livros publicados enquanto viva) foram reunidos e publicados pela Universidade de Paris VIII, sob a responsabilidade de Mireille Azzoug: *Françoise Duroux 1942-2015. Une trajectoire féministe. Textes et positions*. Saint-Denis: Le Fil d'Ariane, Institut d'études européennes/ Université Paris 8 Vincennes–Saint-Denis. A confrontação ou a reunião do marxismo e da psicanálise foi o grande tema do século XX “crítico”. Naturalmente, Althusser fazia parte do debate. Mas é a algumas feministas (e Françoise Duroux me parece aqui desempenhar um papel eminente) que se deve a demonstração de que o verdadeiro terreno da articulação é a relação social de sexo.

<sup>23</sup> NT: intelecto ou inteligência geral. Em inglês no original

<sup>24</sup> Paris: Christian Bourgeois. NT: *Marx além de Marx*.

*Operários e Capital*<sup>25</sup>, sobre o qual se deve dizer que ignoramos tudo<sup>26</sup>. Enquanto o marxismo de Althusser acentua a análise da relação social sobre a *estrutura* e as condições de sua *reprodução* (donde em primeiro lugar as condições ideológicas), o de Tronti, partindo frequentemente dos mesmos textos, acentua o *antagonismo* e, por consequência, a função que a luta do proletariado organizado em classe preenche nas próprias transformações do modo de produção, o que vem a somar à análise da “composição técnica” e da “composição orgânica” do capital uma análise (e um diagnóstico) de sua “composição política”. Uma é centrada sobre as variações conjunturais do “efeito de sociedade”, a outra sobre as potencialidades de ruptura de uma resistência à exploração e ao próprio trabalho, cujo lugar privilegiado é a *usina* (o que não era sem afinidades com certas orientações do “maoísmo” francês). Claro, ambos os pontos de vista não são totalmente dissociáveis. Mas a diferença de tônica leva ao mesmo tempo a uma leitura muito distinta das teses de Marx sobre o assalariado e a forma valor, e uma outra ideia do “partido de classe” e de sua tática revolucionária. Quando a crise desta forma política e social se tornou patente, que ela levou até à interrogação sobre a eventualidade de um “fim da política” no sentido dos séculos XIX e XX, me foi preciso extrair a compreensão de duas fontes, ao mesmo tempo<sup>27</sup>.

### “Teoria”: por uma axiomática do capitalismo absoluto

Como avancei acima, convém se representar a teoria de Marx como uma problemática aberta, suscetível de desenvolvimento e de variações, até de inversões. O paradoxo que gostaria de defender (seguindo a imagem da “faca de Jeannot”) é que essa capacidade de metamorfose preserva uma *identidade*, ainda que por outro lado leve (e talvez deva) à “refutação” de *todas* as proposições particulares de Marx, incluídas as que têm uma função fundamental (em particular porque implicam uma filosofia determinista da história e uma antropologia que faz do trabalho a “essência genérica” do homem). Ao que se soma um segundo, que exprimirei em termos dos quais se serviu Althusser ao fim de seu período de autocrítica: o marxismo é uma “*teoria finita*”, quer dizer que comporta limites, ou melhor, um *exterior* que lhe permanece heterogêneo (mais claramente: não pode “tudo explicar”, se tornar uma “concepção de mundo”), mas esses limites não são *fixados*

<sup>25</sup> NT: Porto: Afrontamento, 1972

<sup>26</sup> *Operai e Capitale* foi publicado em 1966, depois em 1972, em uma versão aumentada. A tradução francesa de Yan Moulier-Boutang date de 1977 (Paris : Christian Bourgeois). Althusser cita uma vez Tronti em um artigo de juventude contra o historicismo.

<sup>27</sup> <http://revueperiode.net/un-point-dheresie-du-marxisme-occidental-althusser-et-tronti-lecteurs-du-capital/>

*de antemão* e são até mesmo indefinidamente extensíveis. No fundo, esses dois paradoxos levam a uma mesma constatação: ao “reunir” a crítica da economia política de seu tempo com a observação das consequências sociais e políticas da revolução industrial, Marx descobriu e explicou que a luta de classes enraizada na exploração do trabalho assalariado (e mais largamente do trabalho dependente) e na acumulação de mais-valor transformado em capital-dinheiro constitui uma determinação *universal* das tendências de evolução das sociedades contemporâneas, incluindo sob o ângulo de suas instituições políticas e suas “culturas”. Não vejo razão alguma para voltar a isso, muito pelo contrário. Mas houve tendência a se crer que essa determinação *universal* era igualmente *única*<sup>28</sup>. Talvez esse desprezo seja uma condição de possibilidade da análise do capitalismo e de sua tendência “totalizante”, que ele antecipou perfeitamente. Ela teve por consequência, de um lado, reduzir a ideia de uma determinação *pela luta de classes* à ideia de uma determinação *pela economia*, em um sentido que não é totalmente diferente dos próprios economistas; por outro lado, lhe projetar um futuro apocalíptico de colapso do capitalismo e de transição ao comunismo, concebido como um *porvir* inelutável da humanidade, cuja necessidade se encontraria inscrita nas próprias tendências da economia (mesmo se sua realização deva passar por toda sorte de “mediações” políticas e ideológicas). E essa perspectiva, por seu turno, não cessou de reagir sob a análise do capitalismo, para aí se inscrever como a *figura invertida do comunismo por vir* (ou da “sociedade sem classes”), em particular na noção antropológica de alienação do “trabalho vivo”, ao mesmo tempo fonte de seu valor capitalizado e motor irredutível da luta de classes. Seria preciso, antes, pensar nela e na multiplicidade de suas formas históricas, mantendo, ao mesmo tempo que *nada lhe escapa* e que *nem tudo lhe é irredutível*, o que a afeta no seio de sua definição.

Deveria aqui consagrar um desenvolvimento à questão da “dialética”, na qual se sabe que se concentrou boa parte dos debates filosóficos sobre a especificidade da teoria de Marx. Mas só o farei de modo muito alusivo. A noção de “método” aplicada ao uso que faz Marx da dialética herdada de Hegel é, para mim, bastante inadequada. O uso marxiano não se reduz a uma tal função instrumental. Não se trata, tampouco, por isso, de uma ontologia. Este uso é intrínseco à crítica da economia política, mas comporta uma grande tensão que leva além, à complexidade de

---

<sup>28</sup> Incluindo sob a forma híbrida da “determinação em última instância”, a qual se sabe que Althusser jamais quis renunciar, malgrado sua insistência sobre o caráter “sobredeterminado” do efeito de sociedade.

suas origens filosóficas. De um lado (eis o aspecto lógico), Marx se serve do esquema da negação da negação para “demonstrar” que os pressupostos da produção capitalista, idealmente concebidos como uma *troca de mercadorias de valor equivalente* (incluindo a troca da força de trabalho pelo salário), levam, “por sua dialética imanente”, a uma *expropriação* dos trabalhadores de seu trabalho, apropriado sem equivalente e acumulado pelo capital (o que prefigura uma expropriação inversa, socialista ou comunista: “expropriação dos expropriadores”). De outro (eis o aspecto histórico), ele se serve da unidade dos contrários para articular no tempo e no espaço as *contradições* econômicas do capitalismo (por exemplo, o efeito contra-produtivo dos diferentes métodos de extração do mais-valor a partir do sobre-trabalho, ou as “crises” de reprodução do capital) e os *conflitos* ou antagonismos sociais e políticos que se desenvolvem em seu bojo (o que quer dizer, antes de mais nada, luta de classes, antes e depois da intervenção do Estado). O problema é, evidentemente, saber como se articulam dois aspectos, o que permite inscrevê-los em uma mesma perspectiva de conjunto na qual figura ao mesmo tempo a ideia do *papel (meta)histórico* do capitalismo na evolução da humanidade (desenvolver a produtividade do trabalho e “simplificar” os antagonismos de classe) e a ideia de que o capitalismo é o *último* “modo de produção” compatível com a exploração do trabalho. Que sua abolição seja uma perspectiva próxima ou longínqua (e se se sabe que Marx não cessou de flutuar sobre esse ponto, ao gosto das consequências que acreditava tirar das crises das quais eram contemporâneas, e da ideia que ele se fazia das capacidades de desenvolvimento ou de mutação das formas do capital, problema para o qual naturalmente a expansão atual do capitalismo financeiro chama mais do que nunca a atenção dos marxistas).

Ora, me parece que – na situação atual – a continuação mais frutuosa para esses debates clássicos não passa tanto pela dialética *in abstracto*, mas pelo renovado trabalho da própria “crítica da economia política”. A questão fundamental é compreender o que Marx chama por “capital”, ou como ele analisa a *relação social* nomeada *capital*, ao tomar de economistas ditos “clássicos” categorias fundamentais (“mercadoria”, “valor”, “lucro” e “taxa de lucro”, “renda diferencial”, “acumulação”, “reprodução”, “crescimento”) e submetê-las a uma transformação que atualiza seus *impensados*: o mecanismo de exploração que formalizam e dissimulam concomitantemente. Penso que precisamos hoje de uma *nova crítica da economia política*, aplicável às transformações do capitalismo em escala mundial e levando em conta as “invenções” do próprio discurso capitalista,

tal como o elaboram os economistas oficiais<sup>29</sup>. Mas uma tal crítica não será *nova* se não for à raiz das forças e fraquezas da crítica marxiana, e aos *impensados* mesmo de sua elucidação dos impensados da economia. O que exige não um simples catálogo de verdades e de erros, ou de proposições cujas consequências foram “felizes” e outras “infelizes”, mas a elucidação *axiomática* que reside no centro da problemática de Marx, de maneira a ver o que permite e impede de se pensar. É totalmente insuficiente repetir que a selvageria cada vez mais manifesta do capitalismo contemporâneo deve engendrar um “retorno a Marx” ou uma reabilitação do marxismo contra seus adversários<sup>30</sup>.

Retomarei aqui, por conta própria, uma excelente categoria da qual David Harvey lança mão em seu comentário sobre *O Capital* de Marx: a do *ponto de estresse* que pode ser localizado em algumas definições ou proposições (por exemplo, a concorrência como mecanismo de igualização de taxas de exploração para todas as “frações autonomizadas do capital”, ou o crédito bancário como fonte de “capital fictício”), frequentemente na vizinhança de descobertas as mais importantes.<sup>31</sup> Um ponto de estresse é um ponto de fragilidade para a coerência da teoria, ou para sua adequação às realidades históricas, mas é também um ponto no qual Marx foi obrigado a *esticar* uma noção de maneira a compensar (e daí a mascarar) uma aporia conceitual. As consequências em geral se desenvolvem subterraneamente, até o momento em que fazem explodir uma contradição, mas podem também engendrar uma refundação. Organizo os pontos de estresse que gostaria de abordar aqui em torno de dois “núcleos” conceituais correlativos um ao outro, e que fornecem perspectivas de algum modo inversas sobre a relação social: a *valorização* e a *reprodução*. Que me seja permitido fornecer esquematicamente quatro exemplos:

---

<sup>29</sup> Por exemplo, por meio de noções como o “capital humano”, que é aliás um tipo de inversão do conceito marxista de exploração. Produziu-se na história uma irônica inversão de situação: salvo algumas (admiráveis) exceções, os marxistas tenderam a crer, após o próprio Marx, que a história da teoria econômica encontrou seu ponto culminante na obra de Ricardo, após o que não subsistiria senão uma escolha simples entre a crítica socialista e a “economia vulgar” ou “apologética”. Mas, por sua vez, os economistas neoclássicos ou alguns deles aprenderam a “inverter” em seu contrário o teorema que faz do capital um puro produto do excedente engendrado pelo trabalho sobre seu próprio valor, fazendo da força de trabalho e de seu valor o produto de um investimento mais ou menos rentável. É preciso agora elaborar a “negação” dessa “negação”.

<sup>30</sup> Não tenho pretensão alguma de definir o *único método* que permita se conjugar a leitura atenta de Marx com a refundação radical de sua teoria. Explora-se uma via que me é própria (ainda que tenha tomado muito emprestado de outros) e se distingue tanto da incorporação da crítica marxiana em um conjunto “metaestrutural” mais vasto (Jacques Bidet) e da seleção de um “momento” do discurso de Marx (como o fetichismo da mercadoria ou os esquemas de reprodução ampliada) para o amplificar e dele fazer a chave de uma análise do capitalismo contemporâneo.

<sup>31</sup> Ver David Harvey, *A Companion to Marx's Capital*, vol. 2 (Londres: Verso, 2013) [NT: *Para entender 'O Capital'*, vol.2. São Paulo: Boitempo, 2014].

1) No centro da concepção de exploração em Marx, há uma “equação” que, pouco a pouco, é ligada a toda a axiomática dos conceitos fundamentais da teoria: é a equação do *valor da força de trabalho* e do *valor dos meios de consumo* necessários à “reprodução” dessa mesma força de trabalho. Ora, ela engendra um impressionante efeito de cegueira. Essa equação permite a Marx afirmar que a força de trabalho é uma “mercadoria” que circula no mercado e entra em relação de troca com outras mercadorias pelo intermediário do dinheiro (no caso, o salário); por outro lado, permite que – se a produtividade do trabalho é suficiente, e suas duração e intensidade superam certos limites – o novo valor acrescentado pelo “trabalho vivo” ao valor dos meios de produção (ou do “capital constante”) constitua um *mais-valor*, do qual o capitalista proprietário dos meios de produção e comprador da força de trabalho (operária) pode se apropriar *sem contrapartida*, pois, ao conceder um salário equivalente ao valor dos meios de consumo do trabalhador, “pagou a força de trabalho por seu valor”<sup>32</sup>.

É esse raciocínio, cuja substância ele tira dos economistas, que permitiu a Marx dissipar a “confusão” interessada à qual sucumbiam, entre “valor de trabalho” e “valor da força de trabalho”, e transformar uma teoria dos fatores de produção (terra, capital, trabalho, cada um devendo ser “remunerado” em função de sua produtividade) em uma teoria da exploração. Naturalmente, Marx sabe muito bem que os meios de consumo em questão constituem, na realidade, um conjunto complexo, que deve ser fornecido tanto aos indivíduos quanto às coletividades (incluindo a família), e renovado em ritmos desiguais (indo da alimentação cotidiana aos meios de educação e de reprodução geracional). Porém, o que mais impressiona é que ele parece pensar que o “consumo” desses meios não requer ele mesmo *despesa de trabalho* suplementar alguma, na forma de “serviços” domésticos cuja parte essencial (mas não única: há servidores, dentro os quais muitos são, todavia, servos, escravos, e hoje empregados contratuais) é assegurada tradicionalmente por mulheres como cozinheiras, costureiras, “chefes” da casa, sem falar de seus serviços sexuais e maternais.

Esse trabalho, também ele *não pago*, é essencialmente *invisível* a Marx como o é para os economistas que não o fazem entrar nem em seus cálculos de custos de produção e tampouco em suas contabilidades nacionais. Sabe-se que foi preciso a crítica das teóricas feministas (apoiada

---

<sup>32</sup> O termo *mais-valor* [*survalueur*], para traduzir o alemão *Mehrwert*, no texto de Marx foi introduzido por Jean-Pierre na tradução do livro I de *O Capital* (quarta edição alemã), da qual eu participei (1983). Engendrou inúmeras polêmicas. Prefiro sempre utilizá-lo para manter a simetria com o *sobre-trabalho* [*surtravail*] (*Mehrarbeit*), mas não faço disso um assunto de Estado...

na reivindicação de reconhecimento e de remuneração do trabalho doméstico pelos movimentos das mulheres) para que o invisível se tornasse visível, e aparecesse então como aquilo que é: uma face escondida da exploração (ou uma exploração na própria exploração)<sup>33</sup>. A restituição desse impensado leva a uma revisão da “lei do valor” aplicada à teoria da exploração capitalista, mas traz consequências mais vastas: pois coloca em questão uma grande distinção, vinda de Adam Smith e retomada por Marx (não sem um certo *estresse*, testemunhado em uma longa discussão nas *Teorias sobre a mais-valia*) entre o “trabalho produtivo” e o “trabalho improdutivo”, que se estende a outros aspectos da vida social. E ela obriga a complicar seriamente a compreensão das relações entre *exploração* e *dominação* nas sociedades capitalistas, até a fazer surgir contradições que não poderiam ser “secundárias”<sup>34</sup>.

2) Ora, essa primeira dificuldade põe em jogo uma grande “anfibiologia” no seio dos usos da categoria de “reprodução” (que não é de Marx, mas seria o objeto de uma outra discussão<sup>35</sup>). Ela assim nos conduz diretamente a um segundo ponto de estresse, que afeta a representação (e esquematização, quiçá a matematização) da estrutura do *capital social* considerado em seu conjunto e das condições de sua *reprodução* contínua<sup>36</sup>. Essa esquematização é exposta no livro II de *O Capital* (publicado por Engels) e serviu historicamente não somente aos praticantes da planificação socialista, mas aos teóricos da “contabilidade nacional” que daí retiraram parte de sua inspiração. Não faz de maneira alguma parte das minhas intenções empreender aqui uma crítica generalizada, e tampouco expor as dificuldades e os vieses metodológicos (em particular os relativos à “abstração” inicial quanto à forma monetária do valor, e portanto aos problemas de “realização” do mais-valor que deve circular entre um setor de produção e outro – lugares comuns

<sup>33</sup> Ver por exemplo o volume recentemente traduzido de Silvia Federici, *Le capitalisme patriarcal* [*O capitalismo patriarcal*]. Paris: La fabrique, 2019. Na teorização de Marx, é o trabalho do operário que é em parte “não pago”, mesmo que remunerado e, portanto, “reconhecido”. Na teorização dessas críticas feministas, o trabalho doméstico (em sentido amplo) não é em sua totalidade nem reconhecido nem pago, o que permite eventualmente de apresentar o operário assalariado como se beneficiando “para a conta” do capitalista e para a sua própria. Esse ponto demanda naturalmente uma discussão suplementar, com um caráter fundamentalmente político.

<sup>34</sup> Ver meu artigo: “Exploitation, Aliénation, Domination” [Exploração, alienação, dominação], in *Que reste-t-il de Marx?* [*O que sobra de Marx*], org. Catherine Colliot-Thélène. Rennes: Presses Universitaires de Rennes 2017.

<sup>35</sup> Digamos somente que há historicamente três grandes sentidos da ideia de “reprodução” que interferem inevitavelmente: o que leva à *geração*, o que leva à *cópia* ou à *imagem* (que pode ser mais ou menos fiel), e o que leva à *reconstituição* de um estoque ou de um valor (que pode ser “simples” ou “aumentado”). Marx ele mesmo lança mão dessa polissemia quando, no coração do livro I de *O Capital*, explica que a reprodução aumentada do capital investida ao termo de um “ciclo de produção” é ao mesmo tempo a reprodução idêntica da *relação social* que assujeita o proletário ao capital.

<sup>36</sup> O que não quer dizer sem contradições ou sem crises: é mesmo um dos grandes pontos fortes de Marx, em oposição a modelos de *equilíbrio geral* dos economistas neoclássicos, fazer das crises uma propriedade intrínseca da dinâmica dos “esquemas de reprodução”.

do debate marxista há um bom século), mas sim fazer notar isto: assim como ainda há pouco a ideia da reprodução do valor de trabalho individual fazia desaparecer (ou tornava invisível) o trabalho doméstico (*de facto* essencialmente feminino) reputado “improdutivo”, a apresentação dos esquemas de reprodução como um *circuito fechado* no qual todo valor gasto em um setor é produzido em outro tem como efeito ocultar o fato de que, em sua relação com a natureza, o processo de produção capitalista deve ser *aberto* não somente de maneira endógena (em direção à acumulação indefinida), mas do lado da extração e da transformação das riquezas naturais, portanto de maneira exógena. Toca-se aqui em uma questão, uma vez mais, que concerne ao mesmo tempo à economia capitalista e à sua crítica marxista: a das *externalidades* “positivas” ou “negativas”. Desta vez é a crítica ecológica que desvela o impensado, ao fazer aparecer que os recursos naturais (matérias-primas, e sobretudo o próprio ambiente planetário: água, atmosfera, biodiversidade, clima) não são nem infinitos (portanto “gratuitos”) e tampouco *reproduzíveis* (ao contrário, há muito tempo entramos sem dúvida na via de seu esgotamento acelerado, que traduz a “dívida ecológica” da humanidade, desigualmente dividida seguindo as regiões do mundo). Esta *parte ausente da reprodução*, tal como a representam os esquemas de Marx, pode ser concretamente descrita, como uma soma muito complexa de condições e recursos materiais, mas também abstratamente, com um *valor negativo* que deveria ser retirado das avaliações de reprodução aumentada ou de crescimento. Se é que devem refletir o “gasto” de forças naturais reproduzíveis e não o “custo” à produção capitalista, mas para a qual não existe “medida” (porque não entra em uma troca, mas tão só em um conjunto de custos sociais presentes e sobretudo por vir). Este ponto é tanto mais interessante que, como há pouco, põe em xeque a “lei do valor” e seu fundamento exclusivo no *trabalho socialmente necessário*, que para Marx é exclusivamente um *trabalho humano* (“vivo” ou “morto”), mesmo que o capítulo de *O Capital* consagrado ao “processo de trabalho” (livro I, capítulo 7: “processo de trabalho e processo de valorização”) tenha começado por outra definição, muito mais ampla (e de uma certa maneira mais materialista), que faz do “trabalho” não uma atividade “subjéctiva”, mas uma interação ou um “metabolismo” (*Stoffwechsel*) entre homem e natureza. Ela poderia *sugerir* que se redefinisse a “fonte do valor” de maneira *algébrica*, quer dizer, incluindo em um só tempo *grandezas positivas* (trabalho acrescentado, reproduzível) e *grandezas negativas* (recursos esgotados, não reproduzíveis)<sup>37</sup>. Porém, uma vez

---

<sup>37</sup> A ideia de uma refundação da noção de valor que intervenha tanto nas “grandezas positivas” quanto nas “grandezas negativas” é desenvolvida de maneira muito interessante por David Harvey, a partir da discussão sobre as questões da “realização”, quer dizer,



mais, isso obrigaria a complexificar a ideia de uma correspondência direta entre trabalho, exploração, acumulação e luta de classes. A dimensão política não é menos importante do que a dimensão analítica. E em Marx a noção de trabalho (como a de “força de trabalho”) se encontra sempre no cruzamento entre ambas.

3) A contrapartida da questão das “fontes da riqueza” (ou, na linguagem de Marx, da “substância do valor”) é a questão da *forma do valor*, quer dizer, indo diretamente ao que ele chama de “forma desenvolvida”, o *dinheiro*, dito de outra maneira, o “face a face” das mercadorias e de seu “equivalente geral”, que é a condição de possibilidade da produção e da acumulação capitalista. As coisas são muito claras sobre esse ponto em *O Capital* (como o são aliás em grande parte dos economistas, em particular keynesianos, mas não em todos, pois existe nos neoclássicos uma definição “universal” – e intemporal – do capital que o leva idealmente a um estoque de meios de produção físicos empregados para produzir “utilidades”): o capital só pode funcionar se o *ponto de partida* e o *ponto de chegada* do circuito econômico são dados em uma forma monetária (na prática, moeda de crédito, mas “emitida” ou “validada” pelo Estado). A “fórmula” do capital é:  $D \rightarrow D + \Delta D$ , ou mais exatamente:  $D \rightarrow M \rightarrow P \rightarrow M' \rightarrow D + \Delta D$  (pois todo o raciocínio de Marx repousa sobre a ideia de que o dinheiro não se “multiplica” sozinho, por operações simplesmente financeiras). M (para mercadoria) se subdivide em meios de produção e força de trabalho (“comprada” por salários por vir, portanto, como não se cansa de apontar Marx, “adiantada” pelo trabalhador, o que é o equivalente de um crédito). P para “processo de produção” coincidindo *de facto* com o processo de trabalho. Essa descrição, no entanto, dá lugar um equívoco, e este por sua vez engendra uma escolha: a circulação tem duas faces, é uma circulação de mercadorias pelo intermediário da moeda, ou é uma circulação de moeda pelo intermediário das mercadorias, e, portanto, há duas maneiras de ler essa *polaridade* que permite a *metamorfose* do valor de uma forma na outra<sup>38</sup>. Ou se pensa que, em última análise, a realização do valor das mercadorias comanda a utilização da

---

sobre a lacuna entre o tempo de trabalho concretamente mensurável e o que é “validado” posteriormente pelo mercado. Tentei levá-lo a uma problemática suplementar.

Cf. David Harvey, *Marx, Capital, and the Madness of Economic Reason* (Nova York: Oxford University Press, 2017).

<sup>38</sup> Suzanne de Brunhoff é, me parece, a primeira a ter desenvolvido rigorosamente o conceito dessa *polaridade* ao colocá-la no centro de sua exposição do processo de reprodução do equivalente geral segundo Marx (*La monnaie chez Marx* [A moeda em Marx], 1967; *Les rapports d'argent* [As relações de dinheiro], 1979) e aplicá-la em seguida à análise das “políticas monetárias” do período keynesiano e sua crise (desde *État et capital* [Estado e capital], 1976; *L'heure dum arché* [A hora do mercado], 1986). É interessante ver que os economistas pós-marxistas se dividem hoje, grosso modo, seguindo a mesma linha divisória que os neoclássicos, entre partidários do primado da forma dinheiro no “circuito” do capital e partidários do primado da economia “real” cuja finança e seus produtos especulativos constituiriam um crescimento (o que Marx chamava de “capital fictício”). Não que os primeiros tenham razão.

moeda com uma expressão “fenomenal” (M – D – M), ou se pensa que é o “encontro” com o equivalente geral que faz com que uma mercadoria se torne trocável e adquira um valor de troca na forma do preço (D – M – D). Quando descreve o *processo* capitalista de *valorização* (em alemão, *Verwertung*) como extração, realização e acumulação de um novo valor, Marx privilegia o segundo ponto de vista. Mas quando quer fundar esta análise na axiomática dos economistas clássicos, que faz do trabalho a “medida imanente” dos valores, radicalizando-a de maneira a voltá-la contra eles, privilegia o primeiro (valorização como *Wertbildung*, “criação de valor”). O que é também ligado a uma grande fenomenologia, fazendo da “universalidade monetária” a expressão alienada do trabalho social, e deste a substância crítica de todas as grandezas econômicas. É ao mesmo tempo uma proposição política, a condição de poder identificar o “trabalhador coletivo” como um sujeito histórico bem definido. Neste dilema, existe, talvez, no entanto, uma via estreita de ultrapassagem: a que consistiria em considerar (contra as evidências metafísicas, mas conforme a lógica de *realização antecipada* que comanda as operações do capital) que a *Wertbildung* é o resultado da *Verwertung*, e não o inverso. Dito de outra maneira, que o encontro com o capital-dinheiro é o que determina praticamente (e historicamente) a “mercantilização” do trabalho e da força de trabalho, e que a valorização intervém na base dos preços de mercado, e não como sua essência escondida (demandando uma “transformação do valor em preço”). Mas se vê também que essa inversão abre, por sua vez, um dilema: ou (como na descrição de Marx) se pensa que a produção industrial (em sentido amplo), identificada ao “quadro social” do processo de trabalho, é a única atividade produtiva de valor e mais-valor; ou se pensa que há não somente processos produtivos de mais-valor que fazem intervir outras atividades (trabalho “imaterial”, “serviços” ou trabalhos não reconhecidos enquanto tais), mas mesmo *outras metamorfoses* que colocam em jogo a polaridade mercadoria-moeda e que são (cada vez mais) locais de investimento do capital e de valorização autônoma (dito claramente: “consumos” reputados não-produtivos, em particular todos que contribuem para a “reprodução” da força de trabalho e mais geralmente para a vida humana, em primeiro lugar as atividades de saúde e de educação).<sup>39</sup> Uma tal perspectiva, que tentei esboçar em outro lugar, abre caminho para a ideia de um *mais-valor generalizado*, do qual o trabalho não é mais o único vetor, mas cuja dimensão “materialista” traz à tona uma *bioeconomia do capital*. Ela

---

<sup>39</sup> Inspiro-me dos trabalhos de Joe Dumit sobre a “mais saúde” (Cf. *Drugs for Life: How Pharmaceutical Companies Define Our Health* [Drogas para toda a vida: como as empresas farmacêuticas definem nossa saúde], 2012 e de Kaushik Sunder-Rajan sobre a “farmacracia” e o “biocapital” (*Pharmocracy: Value, Politics and Knowledge in Global Biomedicine* [Farmacracia: Valor, Política e Conhecimento na Biomedicina Global], 2017). Ver igualmente a obra de Melinda Cooper.

conduz a que se interprete o capitalismo contemporâneo, no qual parece que a financeirização tenha ligação permanente com uma *mercantilização ininterrupta* de novos bens e serviços, como um capitalismo que visa não somente (em se seguindo os termos de Marx) uma “subsunção”, em princípio “formal” e em seguida “real”, do trabalho na relação capitalista, mas aquilo que chamarei uma “subsunção total” dos momentos da vida humana (da qual ainda faz parte, claro está, o próprio trabalho, nas formas antigas e novas)<sup>40</sup>.

4) Para terminar (provisoriamente), mencionarei um quarto ponto de estresse que já foi abordado de maneira oblíqua: o que reside na distinção operada por Marx entre uma acumulação “normalizada” (que vai de par com a instituição do assalariado e a formação das “leis tendenciais” do capitalismo) e uma “acumulação primitiva” (Marx diz “supostamente primitiva”, ou “prévia”, seguindo as tradições da *sogenannte ursprüngliche Akkumulation*, para marcar a ironia de sua inversão do mito de origem do capital na “poupança” de certos proprietários), que se caracteriza ao contrário pela utilização “excepcional” de diversas formas de violência estatal e social (a exploração de pequenos camponeses e a destruição do “comum” da sociedade tradicional, a repressão violenta da vagabundagem e dos ilegalismos populares, mas também a colonização do mundo não europeu)<sup>41</sup>; ao que talvez se possa hoje acrescentar – seguindo Silvia Federici – a repressão a atividades econômicas autônomas das mulheres e seu confinamento no “doméstico”). Uma tendência cada vez mais forte e variada se afirma hoje para pôr em questão a cronologia linear de Marx, e para mostrar que a acumulação “primitiva” não é uma origem ou um processo de “transição” (ou então se trata de uma transição perpétua...), mas um componente “orgânico” e uma condição de possibilidade contemporânea de todo desenvolvimento do capital<sup>42</sup>. Evoquei acima a revolução intelectual que representou para mim a leitura das teorias do capitalismo histórico como “sistema

<sup>40</sup> Nesse ponto é preciso, sem dúvida, tirar uma inspiração, não somente de Marx, mas de Polanyi e de seu conceito de “mercadorias fictícias” (*A grande transformação*, 1944), cujo interesse é o de colocar uma pergunta decisiva para o estudo das contradições do capitalismo: a dos *limites* da possibilidade de se transformar certas “coisas” naturais ou sociais em mercadoria. Ver meu estudo “Towards a New Critique of Political Economy: from generalized surplus-value to total subsumption” [Rumo a uma nova crítica da economia política: do mais-valor generalizado à subsunção total], in P. Osborne, E. Alliez e E.-J. Russell, eds., *Capitalism: Concept & Idea. The Philosophy and politics of Marx's Capital today* [Capitalismo: conceito e idéia. A filosofia e a política do ‘Capital’ de Marx hoje]. Londres: CRMEP, Kingston University, 2018.

<sup>41</sup> A colonização começa, aliás, na própria Europa: Marx sempre dedicou uma atenção particular à destruição da sociedade irlandesa pelo Estado e pelo capitalismo inglês, que ele comparou ao caso da Índia.

<sup>42</sup> No livro I do *Capital*, Marx estabelece uma simetria explícita entre a “transição ao capitalismo” que representaria a acumulação primitiva e a “transição para fora do capitalismo”, que abre o caminho ao comunismo, enquanto implicam uma e outra em um transbordamento de formas jurídicas e uma utilização da violência política para finalidades de expropriação (“a violência é a parteira de toda velha sociedade que carrega uma em seus flancos”). Servi-me desse argumento em minha contribuição de *Ler ‘O Capital’* para propor uma “teoria geral da transição” entre os modos de produção que, ainda hoje, me rende muitas aprovações e críticas.

mundo” imperial, no qual “normalidade” e “exceção”, relação assalariada e trabalho forçado constituem as duas componentes de uma mesma relação global. Tudo isso, evidentemente, vem de mais longe e, particularmente, da intervenção de Rosa Luxemburgo no debate sobre as condições de realização do mais-valor: desde 1913 (*A acumulação do capital*) ela propunha que a colonização constituía o modo de compensação necessário ao desequilíbrio estrutural entre os setores da produção capitalista “teórica” definida por Marx<sup>43</sup>. Mas, “como a Terra é redonda”, essa solução entraria ela mesma em um limite que precipitaria a crise geral do capitalismo. Há diferentes maneiras de rearranjar hoje tal ideia, que se fundam quer seja na noção de que as demarcações entre o “centro” e a “periferia” se deslocam e se disseminam, mas não desaparecem (e assim a China emerge como o novo ateliê do mundo na era eletrônica, e África e América Latina são o quadro de uma verdadeira “guerra econômica” destinada a expropriar camponeses, silvicultores, pescadores, povos autóctones, em benefício de multinacionais predadoras); quer seja na noção de que a “acumulação por expropriação” (Harvey) ou o “capitalismo extrativo” (Sandro Mezzadra e Brett Neilson, Veronica Gago) constituem de agora em diante um paradigma geral que se aplica à maneira pela qual o capitalismo financeirizado “expropria” suas múltiplas externalidades, naturais ou sociais, sejam situadas geograficamente em uma região central ou periférica. O que leva, de um lado, a diagnosticar uma nova interpretação da economia e da política, instrumentalizando o direito e “normalizando o estado de exceção”, portanto generalizando a extrema violência de uma extremidade à outra da escala social; de outro lado, indagando-se sobre a nova *lei de população* do capitalismo, que não se limita a alimentar o exército de reserva de mão de obra por meio da produção de uma “superpopulação relativa” no interior e no exterior do assalariado, mas provoca a extensão e também, localmente, o conflito entre duas formas de precariedade ou, se se quiser se alinhar à terminologia de Marx, dois modos de proletarização: a *expulsão* (Saskia Sassen) ou o desenraizamento migratório, a *desfiliação* (Robert Castel) e o endividamento vitalício em meio à acumulação de mercadorias<sup>44</sup>. Vemos que, em cada um desses pontos, a identificação do

<sup>43</sup> O que lhe valeu a refutação de Lênin, fundada no teorema do *avanço estrutural* da produção sobre o consumo, mais tarde convertido em princípio de planificação por Stalin como “acumulação socialista primitiva”.

<sup>44</sup> Em *Violência e civilidade* [*Violence et civilité*] (Paris: Galilée, 2010), chamei de “hipótese colonial” o fato de ligar a uma extensão ou acumulação primitiva de Marx à “inversão” da violência expropriadora do capital contra as “aquisições sociais” da própria luta de classes. Sobre duas formas de precariedade (desenraizamento e desfiliação) constituindo a nova lei de população do capitalismo, ver E. Balibar : « Sur la situation des migrants dans le capitalisme absolu » [Sobre a situação dos migrantes no capitalismo absoluto], in *Les Possibles* [Os possíveis], Association ATTAC França, N° 19, inverno de 2019, pp. 11-17, <https://france.attac.org/nos-publications/les-possibles/numero-19-hiver-2019/>

“estresse” dos conceitos definidos por Marx e seu emprego em demonstrações teóricas leva à proposição da refundação de sua axiomática, e esta visa não somente resolver suas aporias, mas também fornecer os meios de inteligibilidade para articular as “contradições” e “conflitos” nas condições históricas atuais. Retomando por minha conta uma categoria já desenvolvida por outros, resumo dizendo que entramos, há um certo tempo (1968-73 e 1989-92 marcando a esse respeito “viradas” decisivas), em uma *forma de “capitalismo absoluto”*, cujo neoliberalismo não constitui senão o discurso dominante (e flexível de um lugar ao outro). Isso se sucede ao “capitalismo histórico”, que desde então aparece como uma grande transição multissecular ao termo da qual todas as sociedades humanas são dominadas por uma forma ou outra do modo de produção e consumo capitalista. O que chamei de “subsunção total” é, portanto, uma de suas características fundamentais, seguindo modalidades que permanecem ainda assim desiguais e diferenciadas. O capitalismo absoluto é um capitalismo *pós-socialista*, pois advém após um século de tentativas socialistas de superação do “mercado de livre concorrência” (claro, desigual ou monopolista), indo dos regimes planejados de tipo soviético (nos quais não há propriamente equivalente geral) às políticas de desenvolvimento nacional, passando pelos “Estados sociais” eles também nacionais, de cujo oposto se alimenta ao explorar algumas de suas instituições. É um capitalismo *pós-colonial*, o que não quer dizer que liquidou as desigualdades oriundas da colonização, mas que as integrou em suas estratégias de deslocamento e de globalização. É também tendencialmente um capitalismo “pós-feminista”, neste sentido muito particular (e muito limitado) que é contemporâneo da proclamação da igualdade homens-mulheres, inclusive no mercado de trabalho, à qual se opõem não somente resistências tradicionalistas, mas também explosões de contra-violência preventiva (dentre as quais, quanto a mim, coloco uma boa parte da militarização e, portanto, da “viralização” reativa das sociedades contemporâneas, ao Sul e ao Norte). Enfim, é um capitalismo contemporâneo da destruição ambiental planetária, que parece agora irreversível, mas não unívoca ou predeterminada em suas consequências sociais. Esse capitalismo não é por isso mais *estável* ou melhor “regulado” do que o capitalismo histórico ao qual sucede, e é justamente por ter ligação com sua instabilidade e sua violência, em lhe opondo estratégias “revolucionárias” de mesmo nível, que creio ser indispensável pôr em prática uma problemática que continua o marxismo, sem o repetir.

## Ser comunista, se tornar outro

Por que somos, mais do que nunca, “marxistas” (enquanto Marx ele mesmo, evidentemente, não o era)? E por que nos tornamos, da mesma maneira, uma refundação integral do pensamento de Marx? Disse, para começar, que me atinha ao exemplo dado por Marx, de um esforço de pensamento e de engajamento que não cede nem sobre o conhecimento e tampouco sobre a revolta. Mas é preciso um terceiro termo que reúne os dois lados, ou que nomeia sua síntese disjuntiva, a *divisão* que subsiste na reunião: para mim este termo só pode ser “comunismo”. É enquanto *sujeito* comunista que Marx buscou, pela teoria, as contradições e conflitos do capitalismo, e, em sua dialética “necessária”, o “movimento real que abole o estado de coisas existente” (*Ideologia alemã*); e que buscou, pela estratégia e tática do movimento operário revolucionário que era para ele o de uma “classe universal”, os meios de efetuar tal abolição. E é enquanto *sujeitos* comunistas que tentamos nos inscrever em seu rastro (que – voltarei a isto – não é somente seu), de modo tão crítico quanto se quiser. Porém, aqui, as dificuldades começam.

A primeira, ao mesmo tempo histórica e política, vem do fato de que Marx não “inventou” ou “descobriu” o comunismo, mas incontestavelmente o *interpretou*, e esta interpretação – que alguns bons espíritos assimilam a uma traição – produziu tamanhos efeitos históricos que o sentido mesmo da noção se viu irreversivelmente alterado. Houve um comunismo (ou, antes, comunismos) muito antes de Marx (ao menos, no que concerne o Ocidente europeu, desde o *usus pauper* dos franciscanos radicais, ao menos desde Platão), e um comunismo após Marx, com suas múltiplas dissidências e antíteses irreduzíveis, dentre as quais algumas hoje retomam vigor. Desde então, parece-me que a referência ao comunismo de Marx não possa elidir uma *escolha* a favor ou contra o uso que ele mesmo faz dessa ideia, ou aquilo que se fez de sua interpretação dessa ideia. Jacques Rancière, a quem devemos uma belíssima definição da prática comunista como a construção de uma “comunidade de vida que é também uma comunidade de luta”<sup>45</sup> situa essa traição no próprio gesto que, ao se voltar aos operários autodidatas do romântico século XIX e deles tomar conteúdo e energia do seu “comunismo utópico”, logo pretende retificá-lo em nome da ciência e da estratégia. Abensour, Mascolo, outros mais, fazem-na começar com o “resgate” e a sistematização do pensamento de Marx pelos marxistas, que, essencialmente, são dirigentes ou teóricos “orgânicos” do *partido*, no quadro do Estado moderno, quer seja liberal ou autocrático, e,

<sup>45</sup> Jacques Rancière. *En quel temps vivons-nous ? Conversation avec Eric Hazan*. Paris : La Fabrique, 2017.

por consequência (mesmo quando a nomeia, como Lênin), desequilibram a contradição “Estado/não-Estado”, característica de toda política revolucionária, em benefício da instituição e do modo de pensamento estatal. Minha posição é que, impedidos de retornar senão pela imaginação às experiências igualitárias e autogestionárias que precedem o desenvolvimento do marxismo e sua “fusão” com (uma parte do) movimento operário organizado, sem desconhecer por isso o fato de que continuam a coexistir com ele, ou ressurgem além de sua “crise” por ocasião de cada “momento insurrecional” que se produz de ponta a ponta no mundo capitalista, devemos proceder dialeticamente, em termos de “negação da negação”: quer dizer que devemos *incorporar* à nossa concepção do comunismo uma reflexão sobre o que foi o *dever* do ideal comunista e sobre os *efeitos* mobilizados pelas tentativas de o pôr em obra. Nosso comunismo só pode ser *reflexivo*, ali quando visa encontrar ou reencontrar uma certa imediaticidade, um certo “acordo consigo mesmo” na luta e na vida. Portanto ele é sempre, ainda por uma parte, um comunismo *por vir*.

Penso que esse ponto de vista não é incompatível com a formulação popularizada por Alain Badiou: *o comunismo é uma “ideia”*, mas à condição de explicitar algumas dificuldades nela contidas, o que pode conduzir a uma séria inflexão de sentido<sup>46</sup>. A primeira dificuldade é o fato de que é penoso, sem lançar mão de artifícios retóricos, reunir a noção de uma “ideia” que se transmite de geração em geração, de revolução em revolução, ou ainda de revolta em revolta, com a ideia segundo a qual a subjetividade comunista “não cai do céu”, mas surge e se alimenta das condições de existência em um mundo dado (de hoje, o que nomeei por “capitalismo absoluto”), e da maneira que veste o conflito entre um modo de vida que destrói a individualidade humana com seu ambiente social e natural, e uma capacidade coletiva de encontrar formas de resistência, de luta e de invenção de formas de vida. A segunda dificuldade, que em um certo sentido é o inverso da primeira, é que a subjetividade individual e coletiva que “abole o estado de coisas existente”, caso não se deva usar a expressão característica da necessidade do processo histórico, o que suporia que este tem um caráter constrangedor e portanto contradiz a noção de uma libertação e de uma invenção *a contra-corrente* das tendências dominantes na história, pode parecer não mais ter outra consistência senão a do *desejo* mesmo que a sustenta: um desejo cuja modalidade se quer política,

---

<sup>46</sup> Alain Badiou começou a falar, em um período anterior, sobre as *invariantes comunistas* (A. Badiou e F. Balmès. *De l'idéologie*. Paris: Maspero 1976), depois desenvolveu a *hipótese comunista*, como alternativa política à degenerescência da “política” organizada, conservadora ou reformista, no “capitalismo-parlamentar” (*L'hypothèse communiste. Circonstances 5*. Paris : Editions Lignes 2009 [A *hipótese comunista*. São Paulo : Boitempo, 2012]). Creio que a noção de *ideia* reúne duas formulações, indicando ao mesmo tempo tanto a vertente teórica quanto a vertente prática.

mas cuja significação verdadeira é ética, e talvez até religiosa (e toda história do comunismo enquanto precisamente ideia ou ideal nos ordena a não elidir essa possibilidade, mas também não a aceitar sem a verificação das orientações opostas que pode recobrir). A essas duas dificuldades, sobre o plano dos princípios, não vejo outra possibilidade de resposta senão admitir, de um lado, que o componente ético do comunismo é irreduzível (eis por que se encarna nas *subjetividades*); em seguida, que há uma *variação essencial* das modalidades de imaginação da ideia do comunismo, cujo “ar de família” que apresentam resulta de uma tradição, ou de uma transmissão de um tempo e de um lugar a outro, quer dizer, de uma “comunidade de luta e de vida” a outra; e enfim que todas as *experimentações do comunismo*, imanentes a situações históricas determinadas, se exprimem na linguagem, no estilo, na estética, no “horizonte de expectativas” dessas situações”; aí inscrevem no entanto uma mesma capacidade de ruptura com as relações de dominação e de exploração que as estruturam. O comunismo dos *fraticelli*, o dos Levellers e dos *Diggers*, o dos Babouvistas e dos Blanquistas, dos Ícaros e dos falanstérios, como o dos militantes operários, camponeses, intelectuais organizados pelos “partidos” ou “conselhos” do século XX, ou aquele, mais abstrato em aparência, mas não menos apaixonado, de Marx e seus emulados, devem poder se inscrever em uma tal perspectiva sem se dissolver em um historicismo acadêmico. Um pouco de história afasta da questão da verdade política; muito de história, ou uma história engajada, pode reconduzir a ela.

Mas uma tal problematização comporta também, no que tange a Marx e ao marxismo, uma outra consequência de desautorização. Se há uma representação que a experiência decepcionada das construções do “socialismo real” no século XX e de seu resultado (uma certa combinação do nacionalismo e do capitalismo) fez explodir, por uma terrível “astúcia da história”, é a ideia do processo teleológico que, prolongando as “tendências históricas” do próprio capitalismo, conduz a uma *sociedade* (ou a um “modo de produção”) comunista *por meio do socialismo*, entendido como uma mediação de mais ou menos longa duração que produziria as “condições de possibilidade” materiais e morais (ou ideológicas) para isso. Eis por que comunistas apaixonados como Althusser ou Negri, cada qual em seu modo e em seu próprio contexto, puderam sustentar que *enquanto marxistas* era preciso *abolir a referência ao socialismo*, que aliás não é de Marx (a de “transição”, claro, o é), para retirar a ideia de uma realização do *comunismo no presente*: seja na forma de uma possibilidade iminente, seja na forma de um “germe” de sociabilidade não mercantil (uma



“heterotopia, teria dito Foucault), já dada nos interstícios da sociedade capitalista, a qual se trata de desenvolver (pois se o comunismo não começa agora, se não é o caminho para sua própria realização, não chegará jamais, ou se transformará em seu contrário)<sup>47</sup>. Quanto a mim, não direi que a ideia de socialismo deva ser invalidada de um ponto de vista comunista, porquanto designe políticas e instituições econômicas (como a planificação industrial e ambiental, ou a mudança do salário mínimo – quando existe – por uma alocação universal de recursos, ou o desenvolvimento de serviços públicos enquanto meio de luta contra as desigualdades etc.) que poderiam contribuir para *derrubar* as tendências destruidoras do capitalismo “absoluto” ao o tomar pelo contrapé de suas políticas neoliberais. Mas diria que *mesmo* uma política socialista efetiva, que pode se inspirar em justiça e racionalidade, tem sem dúvida por condição a existência e a reunião de subjetividades comunistas que comunicam sua força de ruptura e de imaginação alternativa. O socialismo tem muito poucas chances de se impor de encontro ao capitalismo se não há comunistas, com este nome ou outro. O que não é o mesmo que somente *inverter* um esquema de evolução teleológica, mas abalar a própria representação da temporalidade na qual se articulam as condições historicamente dadas e sua transformação pela prática coletiva. Uma certa tradição “messiânica” do marxismo (Benjamin) o tentou, assim como marxistas “pragmáticos” no seio de episódios revolucionários (o Lênin da “Nova política econômica”, o Gramsci dos *Cadernos de prisão*, em suas notas sobre a “guerra de posição” e a hegemonia, ou ainda o Mao da “revolução ininterrupta” a despeito da realização aberrante que aí buscou com a “revolução cultural proletária”).

No entanto, não é aberrante reler a “definição” mais completa que o próprio Marx (em companhia de Engels) havia dado de comunismo no *Manifesto* de mesmo nome. O que é digno de nota nesta definição, além do fato de explicitamente fazer do comunismo o nome de uma subjetividade coletiva e agente em outras subjetividades<sup>48</sup>, é a *multiplicidade* das determinações reunidas em torno de uma só “ideia”. Existem essencialmente *três* determinações, ainda que não se situem exatamente no mesmo plano: a *abolição da propriedade privada* dos meios de produção,

---

<sup>47</sup> Louis Althusser, « Thèses de Juin » [Teses de junho], manuscrito de 1986, arquivos Althusser do IMEC (cf. a resenha em inglês de Frieder-Otto Wolf : <http://www.after1968.org/app/webroot/uploads/wolf-junetheses.pdf>); Antonio Negri *Goodbye, Mister Socialism* ! [Adeus, senhor socialismo!]. Paris: Éditions du Seuil, 2007. Tive uma viva lembrança de uma conversa em Nanterre com três filósofos da Academia de Ciências de Pequim, em companhia de Jacques Bidet e Toni Andreani, onde nos haviam explicado que Marx definiu bem o socialismo como a fase de transição ao comunismo “na *Crítica do Programa de Gotha*”... Como prova, o fato de que um deles havia consagrado um livro à questão (e não fora o único) ...

<sup>48</sup> Passando da antítese “burgueses e proletários” à associação “proletários e comunistas”, conduzindo à ideia de que os comunistas “não formam um partido distinto, oposto aos outros partidos operários. Não têm ponto algum de interesse que separam do conjunto do proletariado”.

o *internacionalismo* (que não é ainda denominado aqui como “proletário”, mas apresentado como a consequência do caráter universal dos interesses e da solidariedade dos proletários independentemente das diferenças nacionais, que não contariam para o próprio capital), e a *democracia*, que se diria hoje “radical”, enquanto se funda não na representação parlamentar mas na associação dos trabalhadores mesmos. As duas primeiras componentes estão estreitamente associadas na página de conclusão terminada pela célebre palavra de ordem “Proletários do mundo, uni-vos!”: essas palavras constituem, portanto, aos olhos de Marx, dois aspectos de um só movimento, cuja necessidade foi demonstrada pela análise das tendências do capitalismo e de sua função na história, ao fim da evolução das sociedades de classe. A terceira, ao contrário, é apresentada como um *meio* para a obtenção de um objetivo final (é “a conquista da democracia” que permite ao proletariado “organizado em classe dominante” centralizar os meios de produção e pô-los ao serviço da emancipação dos trabalhadores)<sup>49</sup>. Esta não correspondência, se sabe, teve consequências dramáticas quando da revolução russa e das seguintes (que Rosa Luxemburgo havia assinalado de antemão, antes de sua morte trágica): o que devia constituir um “meio político” se viu designado ao mesmo tempo como uma função *transitória*, ela mesma *relativizada* em função das circunstâncias e das relações de força (em particular a situação da “guerra civil internacional” que sobredeterminou toda a prática da “ditadura do proletariado”<sup>50</sup>). Eis por que (com muitos outros) creio que neste ponto é preciso, em sua perspectiva, “corrigir” Marx, e *reintegrar o componente democrático* no seio de toda “definição” do comunismo, à condição de que seja ele mesmo concebido de maneira suficientemente radical, como uma modalidade da associação (ou, como se diria hoje, de “assembleia”: Judith Butler, Hardt e Negri)<sup>51</sup>. O que quer dizer fazer do comunismo não simplesmente a imaginação de uma “sociedade sem Estado” em uma escala local, nacional ou mundial, mas o princípio de uma resistência e de uma alternativa ao Estado (seja no socialismo, seja ainda no capitalismo), e por consequência o nome de uma prática da política intrinsecamente

<sup>49</sup> Aparentemente, em um quadro nacional, o que não se dá sem criar uma forte tensão com o internacionalismo de princípio, ou em ameaçá-lo a reduzi-lo a um complemento ideológico.

<sup>50</sup> Ver meu estudo: “October 1917 After One Century” [Outubro de 1917 um século depois], in *Crisis and Critique* [Crise e crítica], 7 NOV 2017, *Bolshevik Revolution: One Hundred Years After* [Revolução bolchevique: cem anos depois], Volume 4, n. 2.

<sup>51</sup> Dou, portanto, totalmente razão, deste ponto de vista, a Miguel Abensour em seu livro *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien* [A democracia contra o Estado – Marx e o momento maquiavélico] (Paris: Le Félin, 2004), que aproxima a *Crítica da filosofia hegeliana do Estado* de 1843 da análise sobre a Comuna de Paris em *Guerra civil na França* (1872), para descobrir a continuidade de uma concepção “insurgente” da democracia que, na verdade, não se distingue do comunismo *se fazendo*.

anti-estatal. Nesta base, em guisa de conclusão, proporei três hipóteses complementares, em vista das três “componentes” do comunismo marxiano e sem prejuízo a outros complementos possíveis.

Partindo da ideia de uma *abolição da propriedade privada* (sempre cuidadosamente reservada por Marx à propriedade dos meios de produção, sobre a qual *O Capital* avançará até afirmar que sua abolição – “a expropriação dos expropriadores” – é a condição de um “restabelecimento da propriedade individual”), sabe-se que hoje a dificuldade é tripla. De um lado, a forma jurídica da propriedade se transformou completamente por conta da disseminação dos direitos de controle (*bundle of rights*) que ela comporta, e essa transformação foi acentuada pelas técnicas das bolsas de valores e pelos seguros de títulos de propriedade: é muito difícil expropriar capitalistas não encontráveis, mesmo se é completamente possível identificar beneficiários da acumulação de riquezas para além de toda proporção socialmente justificável. Em seguida, a “coisa” que importa antes de mais nada: não expropriar, mas retirar da apropriação e da utilização sem limites – a terra, ou mais exatamente *o planeta*, entendido como um meio de vida e de movimento, o que exige desde já uma refundação da distinção tanto metafísica quanto jurídica entre “pessoas” e “coisas”. Enfim, a “propriedade individual” não pode ficar confinada nos bens de consumo materiais *separáveis*, ou suscetíveis de *distribuição* individualista: ela carrega uma parte “transindividual” que trata ao mesmo tempo de instituir usos comuns (como em termos de urbanismo) e de preservar, se não direitos, em todo caso “privilégios” (*privacies*) (como em matéria de atividades intelectuais e afetividade ou de cuidados médicos). Porque essas dificuldades se tornaram manifestas, os teóricos de um comunismo novo, ou “crítico”, hoje passaram da terminologia de Marx (marcada por referências implícitas ao coletivismo) à ideia dos *comum(s)*, que evoca as instituições de associação e da propriedade coletiva, destruídas pela acumulação primitiva capitalista, mas as repensa de maneira contemporânea ou prospectiva ao definir *novos comuns*: quer seja em via de constituição nas formas cooperativas da inovação ou da habitação, quer seja devendo ser instituídos por uma “democratização” do direito de uso dos produtos do trabalho social (Hardt e Negri, Dardot e Laval). Essa iniciativa teórica, com as discussões que se seguiram, renovou completamente a crítica da propriedade privada, extraindo-a do campo balizado pelo direito e pela economia clássicos. Ela coloca que há (ou haverá), não de maneira residual ou marginal, mas de maneira geral e determinante para a vida social, elementos relativos ao *indivisível* e ao *inapropriável*. O que lhe é preciso ainda, a meu ver, para produzir todos seus efeitos, não é

somente uma distinção clara do “comum” e do “público”, mas uma elaboração antropológica da categoria do *uso*, colocada por ela em primeiro plano por oposição à *apropriação* (seguindo uma tradição que leva na verdade ao comunismo dos franciscanos radicais: *nihil habentes, omnia possidentes*), de modo a inscrever nessa categoria a superação da antítese entre o privado e o público (ou, na ocasião, a alternância dos momentos de autonomia e de dependência em relação ao coletivo), *o uso de si e o uso dos outros*. Com esta fórmula, introduzi a questão da *unidade dos contrários*, que me parece formar o coração dialético da questão do comunismo segundo Marx, sobre a qual falarei a respeito da democracia.

Todavia, antes disso, uma palavra sobre o internacionalismo. Para ver de maneira mais clara, penso ser importante situar a ideia de Marx não somente na dependência da formulação negativa (e contestável, o vimos): “os proletários não têm pátria”<sup>52</sup>, mas na história das concepções modernas do *cosmopolitismo*. Da mesma maneira que o internacionalismo de Marx é uma “continuação” do cosmopolitismo das Luzes, fundado sobre a ideia tipicamente burguesa de um “comércio universal” (tanto ideias quanto mercadorias), tal como o formulou Kant, impõe-se a questão de saber qual é a “continuação” do internacionalismo proletário na época da globalização capitalista e de sua “lei de população”, engendrando ao mesmo tempo a intensificação das migrações e dos fluxos de refugiados fugindo da guerra econômica ou da violência das intervenções imperialistas e das guerras civis. Se poderia estar tentado a dizer que se trata quer seja de uma versão atualizada e revigorada do próprio internacionalismo, combinado com a luta contra o racismo no seio mesmo dos grupos de trabalhadores, que tenta promover a ideia de seu “interesse comum” diante do capital; quer seja de um novo “cosmopolitismo”, cujo apoio não é mais a liberdade de comércio burguesa, mas a definição de grandes políticas supra-estatais ou de “regulações” das quais a humanidade necessita para se “governar” sem se destruir (que se pense no clima, mas também nos armamentos, no direito trabalhista, na liberdade de circulação e de informação que busca sua autonomia entre o controle dos Estados e os monopólios da comunicação). Mas aqui nos encontramos na política e no direito e não suficientemente na ética. Eis por que, sem desejar cair em discussões bizantinas, puramente terminológicas, defenderia dois outros termos desenvolvidos no último período: o de *planetaridade* (Gayatri Spivak, Paul Gilroy) e

---

<sup>52</sup> Da qual não se deve ignorar por isso as maravilhas de heroísmos por ela engendradas na história da *Internacional comunista*, sendo uma intérprete com a forma: o “patriotismo” dos comunistas é a luta contra as políticas racistas ou nacionalistas de seus próprios Estados – infelizmente invertidas pela propaganda e repressão da “pátria do socialismo”.

o de *hospitalidade* (Derrida). O primeiro, porque reúne a diversidade e a unidade da humanidade que se interpenetra ela mesma em uma só figura “concreta” (a de um misto de múltiplas culturas e paisagens reunidas pela contiguidade no espaço da terra habitada, chamada pelos gregos de *oikoumenè*). O segundo, pois se endereça diretamente ao fato de que toda uma parcela da humanidade (trabalhadora ou não trabalhadora, ou passada de um estado ao outro) se tornou *nômade, errante*, de um canto ao outro do mundo, com o preço de milhares de mortes e de brutalidades cotidianas, o que *traz à tona* explicitamente a restrição imposta por Kant a seu “princípio cosmopolítico” (a hospitalidade deve “se limitar ao direito de visita”), mantendo a regra ético-política fundamental (“o estrangeiro não deve ser tratado como inimigo”). Note-se que esses dois termos apresentam em comum não a abolição da noção de *território* sobre a qual se instalou historicamente (de maneira recente ou antiga, pacífica ou não) uma “comunidade” determinada, mas buscam lhe conferir (por antítese em relação ao nacionalismo e ao racismo) uma capacidade de vizinhança e de abertura, reformando a instituição da fronteira. Portanto, diria: o internacionalismo de Marx conservou e reinterpreto em termos de luta de classes o cosmopolitismo burguês, e deve por sua vez ser conservado e reinterpretado por meio da ideia *comunista* de uma hospitalidade planetária.

Para terminar, voltemos ao elemento mais instável do comunismo marxiano, quer dizer, a democracia. Sem repetir nem tampouco desenvolver como seria preciso a ideia antes exposta de uma “correção” de Marx, começarei por lembrar que existem naturalmente uma ou duas concepções *não comunistas* da democracia, que podem também se apresentar de maneira radical (quer dizer em oposição às funções de *encobrimento ideológico* da linguagem democrática nas sociedades oligárquicas ou discriminatórias). É, no fundo, o que outrora tentei analisar a título de “proposição de igual-liberdade” inscrita nas insurreições populares e em seu vestígio institucional<sup>53</sup>. Por muitos aspectos de seu pensamento e de sua ação militante (basta reler os textos fundadores da *Associação internacional dos trabalhadores*), Marx (o “cidadão” Marx, como ele se fazia chamar na França), inscreveu-se nessa tradição. Como tentei demonstrar, a proposição da igual-liberdade não é um *princípio* do qual se deduzem consequências, é um *problema* que se tenta resolver ao afrontar as tensões que detém por meio de práticas e de instituições. As aporias daí resultantes

---

<sup>53</sup> Étienne Balibar. *La proposition de l'égaliberté* [Proposição da igual-liberdade (ou igualidade, haja vista o neologismo)]. Paris: PUF 2010.

levam a duas modalidades de destruição (ou de “des-democratização”) com as quais os cientistas políticos<sup>54</sup> têm familiaridades, e que não são incompatíveis entre si: as que engendram o *individualismo possessivo* (em seguida o regime de concorrência universal sistematizado pelo neoliberalismo), as que engendram o *comunitarismo identitário* (que se possa dizer também, com Derrida e Esposito, “auto-imunitário”). As soluções formais (cuja necessidade é absurdo contestar, em particular quando formam o primeiro recurso contra a tirania) constituem o *corpus* da *cidadania burguesa* (e prestaremos atenção para não confundir o que é “burguês” e o que é “capitalista”, mas discutiremos as modalidades e limites de sua coexistência): desdobram-se em combinações instáveis, historicamente determinadas, de representação, de participação, de conflitualidade social. Podem fazer sentir a necessidade de uma “ideia” comunista da democracia ou lhe proporcionar um espaço, mas não a definem.

Atalhando discussões mais longas, diria que, para mim, uma tal ideia não pode residir em configuração institucional alguma *por si só* (por mais “revolucionária” que seja em suas condições determinadas: eis por que, em particular, Marx, na época da Comuna, identificou a democracia comunista com a *participação igualitária dos governados no governo* – no entanto por ele restrito aos “trabalhadores”). É preciso superar o constitucionalismo e o próprio institucionalismo “proletário” e enfrentar a tensão da liberdade individual e coletiva, bem como da igualdade dos indivíduos ou das comunidades em um nível propriamente *antropológico*, no qual os efeitos de minoria e de discriminação parecem inseparáveis da própria *singularidade* humana. Por isso que disse acima que seria preciso raciocinar dialeticamente em termos de *unidade dos contrários*, e me oriento agora à hipótese de que essa figura dialética é *sempre* o segredo de uma posição “comunista”, em suas diferentes componentes. Marx o intui quando, na *Ideologia alemã*, descreve o comunismo como a reunião das capacidades dissociadas pela divisão do trabalho, e também em *O Capital*, quando define o comunismo não pela abolição da individualidade autônoma, mas por sua reconstituição ou libertação *por meio* de uma “socialização”. Todavia, esta caracterização elíptica tem uma tonalidade muito economicista: pode se prestar a identificar a questão essencial da “divisão do trabalho manual e intelectual” e de sua abolição (diria, antes, sua transformação), sobre a qual Marx sempre pensou, na esteira de Fourier e dos owenianos ingleses, mas que deixa inteiramente de lado todas as outras grandes “diferenças antropológicas” sem as quais não há

---

<sup>54</sup> NT: Ou “politólogos”, em tradução literal para *politologues*.

“gênero humano”, e que são ao mesmo tempo desafios e experimentos para uma política de igualdade e do comum: a diferença dos sexos e das sexualidades, a diferença das culturas e das origens étnicas (“racializadas” por nossas sociedades pós-coloniais), a diferença dos modos de vida “normais” e “patológicos”, portanto de relações com a delinquência, o desvio, a doença e a morte... Para assim aprofundar dialeticamente a contradição e os conflitos que residem no centro de uma democratização *mais do que burguesa*, é preciso sem dúvida pensar em formulações ainda mais paradoxais da unidade dos contrários, que façam intervir *ao mesmo tempo* o ideal de um “individualismo” ou “governo de si” liberto da concorrência e da apropriação, e o ideal de uma “comunidade sem comunidade” (Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière), quer dizer, uma comunidade que se constrói em uma luta constante contra os “comunitarismos” exclusivos, ou identitários (seriam de classe?)<sup>55</sup>.

Isso é tanto mais necessário na medida em que a *conjuntura* história e política jamais impõe exatamente as mesmas prioridades em matéria de crítica das ideologias dominantes e da “inversão de valores”. Criticar ou reivindicar o individualismo em nome do comunismo não teria a mesma significação e não produziria os mesmos efeitos na época na qual, tendencialmente, todos estão “conectados” à internet (salvo os que não o estão...) em comparação à época na qual comunidades camponesas e operárias formavam a base de uma resistência organizada ao poder patronal. Ao parar por aqui, *in medias res*, estas notas sobre o comunismo, formuladas em contraponto à leitura de Marx, diria ainda, no entanto, que o fio condutor da subjetividade, que tentei seguir depois de outros, tem uma bifurcação. O que a noção de uma “ideia do comunismo” não ressalta o bastante, ou mesmo arrisca ocultar, é ao mesmo tempo a passagem histórica de uma ideia na ação que se transforma a si (e não se reduz, conseqüentemente, a uma “realização” ou a uma “fidelidade”), e o fato de que o trabalho da ideia é uma *transformação de seus sujeitos* concomitantemente a uma afirmação de seu engajamento. Sempre pensei, quanto a mim, em uma vizinhança intencional e perigosa com a noção cristã, mas também soviética, do “homem novo”, que a ideia do comunismo era a de um *dever outro daquilo que somos hoje* individualmente e coletivamente, não por uma injunção voluntarista ou uma conversão de tipo religioso, mas pela mediação política da

---

<sup>55</sup> Pensamos aqui na fórmula provocativa empregada por Foucault: “sou um comunista nietzscheano”. Cf. A análise de Roberto Nigro. “Communista nietzschéen. A experiência Marx de Foucault” [Comunismo nietzscheano. A experiência Marx de Foucault]. In Laval, Paltrinieri e Taylan (orgs.). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations* [Marx & Foucault. Leituras, usos, confrontos]. Paris: Éditions La Découverte, 2015.

transformação das relações sociais nas quais vivemos e que nos “fazem”. O que está em causa não são simples *convicções*, mas *disposições* transindividuais, que, evidentemente, não têm por vocação permanecerem “teóricas”. Mas dificilmente podem se concretizar de outra maneira senão pela contradição, que se trate de *inventar usos* de si, dos outros e do planeta, que sejam liberadas da “lei de apropriação”, de converter territórios onde a história nos arremessou em *lugares de hospitalidade*, ou de liberar os poderes da igualdade no próprio “jogo” das *diferenças antropológicas*. Há aí toda uma matéria para a reflexão política e filosófica. A interpelação de Alexis e Isabelle me permitiu ao menos de melhor medir sua complexidade.

**Étienne Balibar**  
*Professor emérito da Universidade de Paris X (Nanterre)*  
*Professor afiliado às universidades de Irvine, Columbia e Kingston*

Recebido em: 13 de maio de 2020.

Aprovado em: 27 de maio de 2020.