

2º SIMPÓSIO NACIONAL SOBRE DEMOCRACIA E DESIGUALDADES

Brasília, 7 a 9 de maio/2014

A Democracia realizada do materialismo histórico sobre a ditadura do proletariado e sua injustificada omissão nos estudos de teoria democrática contemporânea

Francisco Mata Machado Tavares
Professor Adjunto – UFG

Resumo: O artigo discute a natureza radicalmente democrática do conceito marxiano de ditadura do proletariado e questiona a sua omissão nos estudos de teoria democrática contemporânea

Palavras chave: Marx; ditadura do proletariado; teoria democrática contemporânea

Abstract: The paper discusses the radically democratic nature of Marx's concept of dictatorship of the proletariat and questions the exclusion of such idea from the contemporary democratic theory researches

Keywords: Marx; dictatorship of proletariat; contemporary democratic theory

Introdução

A teoria democrática contemporânea, tão pródiga e multifacetada em suas incontáveis vertentes, tende a alijar a ideia marxiana de ditadura do proletariado do repertório de contribuições validamente admitidas como pertencentes a esse campo de estudos. Essa exclusão é identificável sob incontáveis ângulos ou recortes analíticos. Em especial, há três manifestações da tensa relação entre teoria democrática e ditadura do proletariado que chamam a atenção por sua recorrência e por terem adquirido um estatuto de verdades naturalizadas, pretensamente incontroversas.

Primeiramente, sob o prisma estritamente lexical, é comum opor-se a democracia ao vocábulo ditadura e, por conseguinte, associar-se a forma política de caráter transitório pensada por Marx a algo manifestadamente “ditatorial”, ou seja, anti-democrático.

Em segundo lugar, de um ângulo objetivo-temático, a rejeição dos estudos político-

democráticos em relação ao transitório governo da classe produtora pode ser compreendida como sub-produto de um silêncio mais amplo na ciência política contemporânea. Trata-se do afastamento do tema das desigualdades de classe do âmbito de suas mais variadas vertentes, desde as neo-schumpeterianas, até aquelas que se apresentam como críticas ou contra-hegemônicas (cf. MIGUEL, 2012). Fukuyama, por exemplo, ainda em 1989, quando preparava sua mais comentada obra, em artigo de mesmo título, mas terminado por uma prudente interrogação - “The End of History?” - sustentava que “egalitarianism of modern America represents the essential achievement of the classless society envisioned by Marx”¹ (FUKUYAMA, 1989). No campo supostamente à esquerda, Habermas esposou a mesma ideia e afirmou, em sua principal obra, que Marx teria falhado ao não conseguir “explicar a pacificação dos conflitos de classes e o sucesso alcançado, no longo prazo, pelos programas reformistas” (HABERMAS, 2012b, p. 618), o que seria evidenciado pela constatação empírica de uma “elevação ininterrupta do nível de vida” (HABERMAS, 2012b, p. 629) na Europa.

E, enfim, em terceiro lugar, com o enfoque na unidade de análise envolvida na ideia de política democrática, a ditadura do proletariado é recorrentemente infirmada como forma insuficientemente universal, o que a reduziria a um patamar, sob o critério da inclusão de agentes nos processos decisórios, situado aquém do que se exige para se definir um regime como democrático².

Os três aspectos acima mencionados costumam valer-se da tese de que as burocracias stalinistas estampariam a realização última e manifestação histórica concreta da ditadura do proletariado. Dessa controvertida premissa³, avança-se para a edificação de um silogismo indutivo, segundo o qual o ocaso dos regimes burocráticos do Leste autorizaria a formulação de uma generalização histórica, a propor a ditadura do proletariado como insustentável no longo prazo e, sobretudo, antagônica em relação às mais distintas variantes do conceito de democracia.

Este breve texto pretende contribuir parcialmente para a mitigação desse alijamento sofrido pela categoria ditadura do proletariado no contexto dos estudos de teoria democrática.

¹ “O igualitarismo da América moderna representa, em essência, a consecução da sociedade sem classes visada por Marx” (tradução minha).

² Esta objeção se exige de conduzir seus pressupostos às últimas consequências lógicas, de modo que evita comparações entre, por exemplo, o grau de inclusividade político-participativa pressuposto em um método de autorização das elites governantes *vis à vis* o governo dos produtores associados.

³ De um campo que se declara como crítico, Habermas antecipou-se em propor, no contexto da queda das burocracias do Leste, que “as mudanças revolucionárias que se efetuam sob nossos olhos contêm um ensinamento inequívoco: sociedades complexas não podem se reproduzir se não deixam intacta a lógica de auto-orientação de uma economia regulada pelos mercados” (HABERMAS, 1991, p. 56).

Não se pretende um resgate da vastidão do tema, o que seria metodologicamente impossível. Importantes desdobramentos do debate sobre a relação entre ditadura do proletariado e democracia serão, com efeito, negligenciados⁴. A pergunta que o estudo de teoria política aqui relatado pretende esclarecer se delimita nos seguintes termos: é possível predicar o conceito marxiano de ditadura do proletariado como uma concepção radicalmente democrática e universalmente inclusiva da política? A resposta a tal indagação será alcançada por meio de duas específicas tarefas: i) primeiramente, define-se o sentido e a universalidade da categoria proletariado em Marx, assim entendida como manifestação histórica e concreta do ser-genérico (*gattungswesen*) que o autor Feuerbach lega aos escritos de juventude do pensador comunista e; ii) em seguida, aborda-se de modo mais específico o conceito de ditadura do proletariado, com base, sobretudo, nos escritos de Hal Drapper, para quem, desde o aspecto lexical até a dimensão prático-política, a categoria em questão se revela como democrática e inclusiva.

I – O Proletariado como Gênero Humano em Marx

Para se entender o sentido e o alcance da ideia de proletariado em Karl Marx, a primeira medida recomendável é um retorno à concepção - fortemente crítica ao individualismo liberal - de humanidade com que o autor opera em seus primeiros escritos. Essa opção se ancora no entendimento de que é difícil sustentar, a partir da integralidade da obra marxiana, a tese prestigiada entre variantes stalinistas e althusserianas do marxismo de que o filósofo em questão teria renunciado às suas definições juvenis sobre o humano, descartadas como especulações filosóficas e classificadas como não dignas da economia política própria à fase madura do autor⁵. Ao contrário, a definição marxiana para a humanidade o acompanha por toda a imensidão dos seus estudos e informa, com centralidade e nítido impacto, as respectivas descobertas e proposições.

Essa definição se edifica a partir do conceito de ser genérico (*gattungswesen*), um termo herdado de Feuerbach que, todavia, recebe um significado próprio e inconfundível na

⁴ Para mencionar apenas um exemplo de fundamental debate associado ao tema deste trabalho e aqui não perquirido, cita-se a controvertida leitura bobbiana sobre a noção de ditadura em Lênin, seguida de uma tentativa de contraposição com a categoria hegemonia, na igualmente controversa acepção deste termo que Bobbio atribui a Gramsci.

⁵ O descolamento profundo da obra de Marx em relação a suas origens hegelianas e à bagagem filosófica que pesa sobre o seu caminho teórico acaba por conduzir à ideia de que o autor e militante em questão seria uma espécie de marco zero de um novo e absolutamente genuíno pensar. Como constata João Antônio de Paula, “não há como não ver nisso uma forma de messianismo radical e obscurantista” (PAULA, 1994, p. 8). No mesmo sentido escreveu o erudito Padre Vaz: “quanto a recusar de ver em Marx suas origens hegelianas, significa querer fazer de Marx, do ponto de vista intelectual, um rei de Salem bíblico, sem pai, sem mãe, sem genealogia” (VAZ, 1987, p. 168)

construção intelectual marxiana⁶. Adiante, pormenoriza-se esse conceito para, em seguida, indicar-se sua nítida projeção no proletariado, categoria central para o desenlace deste estudo, que investiga a natureza democrática de sua transitória dominação política, em direção à realização supressiva (*aufhebung*) da própria política e da própria dominação.

1.1 – O ser genérico (*gattungwesen*) em Marx

O humano, no jovem Marx, é o ser genérico. Este conceito, inicialmente, é composto por dois elementos: i) primeiramente, remete ao atributo social, coletivo, comunal da espécie e; ii) aponta, ainda, para a ideia de que existe uma essência humana, ou seja, propriedades distintivas do ser humano em relação às demais espécies.

As propriedades distintivas acima não levam Marx a se filiar à tese de que a atividade realmente humana é o pensamento e a contemplação. Assim, não fica aberta a porta filosófica para uma apreensão desigual entre as pessoas, a entender que apenas os que se dedicam ao pensar e ao contemplar exercem realmente práticas condizentes com a espécie (cf. WARTENBERG, 1982), ao passo que os demais – trabalhadores manuais, por exemplo – realizariam em menor medida a respectiva humanidade. O atributo próprio dos humanos tampouco é a capacidade de satisfação das suas necessidades pré-determinadas, como um consumidor das coisas que lhe apeteçam e lhe realizam, conforme sustentam variantes da economia política com as quais Marx dialoga criticamente ao longo de sua obra. O traço distintivo da espécie, do ser genérico, não é, com efeito, o aristocrata conservador do racionalismo, como tampouco é o homem-rato, em busca de queijos que lhes seriam úteis ou prazerosos do liberalismo, especialmente em variantes como o utilitarismo ou a escolha racional. É a capacidade de conceber algo e realizá-lo objetivamente que define o ser (social, como o primeiro significado indicou) humano. Como sintetiza Wartenberg:

Marx's theory of the human species-being⁷ can therefore be seen as serving a double purpose. On the one hand, in contrast to more traditional notions of human well-being, Marx holds that there is no single activity that constitutes the essence of humaness. In this respect, his theory is a thorough departure from the intellectualist tradition of philosophy. But it is equally crucial to recognize that it also poses a

⁶ Confira-se, a propósito: “Although Marx took the notion of a species-being from Feuerbach, he developed it in radically different direction (...) What Feuerbach has posited, according to Marx, is a notion of a human essence where such an essence is conceived of in abstraction from any actual practical expression” (WARTENBERG, 1982, p, 83). “Apesar de Marx ter tomado a noção de ser genérico de Feuerbach, ele a desenvolveu em uma direção radicalmente diferente (...) O que Feuerbach postulou, de acordo com Marx, foi uma noção de essência humana em que tal essência é concebida abstraindo-se de qualquer expressão prática real” (tradução minha).

⁷ Tradução mais frequente para o idioma inglês da expressão vertida para o português como ser genérico (*gattungwesen*) – nota minha.

contrast to consumptive models of human fulfillment, claiming that our species-character lies in our ability to create our lives for ourselves in a conscious manner.⁸ (WARTENBERG, 1982, p. 82).

Há quem argumente que, a partir d' A Ideologia Alemã e, certamente, n' O Capital, a ideia de ser genérico teria sido abandonada por Marx e, assim, não pode ser invocada para a definição da concepção de humanidade pressuposta no materialismo histórico em geral e, ainda menos, na ideia de ditadura do proletariado. Esta tese falha por razões filológicas e lógicas. Sob o primeiro aspecto, não se pode negar que, ao diferenciar o ser humano dos demais animais nos Grundrisse, redigidos já ao final da década de 50 do século XIX, Marx não usou outro termo, senão o de ser genérico (*gattungswesen*) para alinhar sua argumentação⁹:

Que a necessidade de um pode ser satisfeita pelo produto do outro, e vice-versa, que um é capaz de produzir o objeto da necessidade do outro e que cada um se enfrenta com o outro como proprietário da necessidade do outro, prova que cada um, como *ser humano*, vai além de sua própria necessidade particular, etc. e se comporta em relação ao outro como ser humano; que sua essência genérica comum¹⁰ é conhecida por todos (MARX, 2011a, p. 186)

O segundo argumento é, de qualquer modo, mais importante, pois irrompe para além da filologia e alcança o próprio sentido da obra de Marx. Ocorre que a definição marxiana de emancipação social, sua crítica ao estranhamento ocorrente nas relações de produção capitalistas, além da proposição de uma humanidade comunista, vinculam-se coerentemente à definição do humano como essencialmente social e autoconsciente em sua atividade produtiva (objetivadora, intersubjetiva e carecedora de um meio externo-objetivo para se realizar), ou seja, à definição do ser genérico (WARTENBERG, 1982).

Depurada dos determinismos stalinistas e da influência de ocidentais como Althusser, a marxologia da segunda década do século XXI tem chegado à constatação de que não há uma ruptura irreconciliável entre o filósofo de 1844 e o autor de O Capital. Instigante artigo

⁸ “A teoria marxiana do ser genérico pode, portanto, ser vista como servindo a um duplo propósito. Por um lado, em contraste com noções mais tradicionais de bem estar humano, Marx sustenta que não há nenhuma atividade singular que constitua a essência da condição humana. Nesse sentido, sua teoria é um desembarque cabal da tradição intelectualista da filosofia. Mas é igualmente crucial reconhecer que ela também ostenta um contraste em relação a modelos consumptivos de satisfação humana, afirmando que o caráter de nossa espécie repousa sobre a nossa habilidade de criarmos nossas vidas para nós mesmos de uma maneira consciente.” (tradução minha)

⁹ São frequentes as referências a um outro trecho dos Grundrisse, em que Marx discute o conceito de ser genérico como manifestação humana historicamente precedente à individualização (MARX, 2011a, p. 407). Tal, todavia, não seria suficiente para infirmar a manutenção da categoria em questão em Marx, uma vez que seria um caminho lógico idêntico – não apenas análogo – ao diagnóstico de que Marx não é comunista ao tempo em que apresenta a reposição histórica do comunismo primitivo por outras formas.

¹⁰ No original, *gattungswesen*, conforme cotejamento com a MEIA (Marx and Engels Internet Archive).

publicado em 2012 no periódico *Rethinking Marxism* sugere esta tendência quanto à interpretação da, cada vez mais redescoberta e definitivamente restabelecida das críticas fáceis vicejantes nos anos 90 do século XX, obra de Marx:

...[t]he mature Marx of *Capital* and *The Communist Manifesto* should not be considered a thinker separate from the philosopher of the *Economic and Philosophic Manuscripts* and *The German Ideology* (...) It is impossible to understand Marx, his conception of socialism, or even his criticism of capitalism (as developed by “mature” Marx) except on the basis of humanity developed in his early days (...) [i]n *Capital*¹¹ Marx spoke – in very philosophical language – of the importance of producing fully developed human beings, the full development of the human race, and humanity’s necessity to develop itself¹² (CZANK, 2012, p. 322).

A crítica marxiana da economia política, como se sabe, não tem um foco distributivista ou redistributivista. O problema maior da sociedade dos produtores de mercadorias é, precisamente, a degeneração do humano em mercadoria, explicada a partir das relações de produção, anteriores e prevaletentes sobre a simples alocação ou distribuição. A crítica desta degeneração não está suspensa no ar, mas atada aos conceitos de estranhamento e de alienação. Estes, tampouco, flutuam no éter conceitual, mas remetem precisamente ao ser genérico. Aqui, poder-se-ia objetar que, então, o ser genérico seria uma expressão da natureza humana, categoria tão veementemente criticada por Marx. Ocorre, entretanto, o contrário.

O ser genérico é, como já exposto, social. Assim, é o conjunto das relações sociais, devidamente situadas histórica e materialmente, que perfaz a humanidade. Desse modo, o egoísta competidor de Hobbes, homem de fundo metafísico e atemporal, encerra apenas o ser humano próprio à formação social do capitalismo, devidamente circunscrita historicamente. Para repelir o argumento da natureza humana presente em filosofias contra as quais se volta, Marx não precisa abdicar do conceito de ser genérico, mas, ao contrário, o mobiliza em sua abertura e delimitação sócio-histórica exatamente como expediente repelidor dos naturalismos metafísicos¹³.

¹¹ De fato, a componente do ser genérico acima definida, atinente àquele que, conscientemente, concebe algo e o objetifica por meio de sua atividade, é indispensável para que o autor chegue a essa tão conhecida e citada passagem de *O Capital*: “Pressupomos o trabalho sob uma forma exclusivamente humana. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colmeia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade” (MARX, 2008, p. 211).

¹² “O Marx maduro do *Capital* e do *Manifesto Comunista* não deve ser considerado um pensador separado do filósofo dos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* e de *A Ideologia Alemã* (...) É impossível entender Marx, sua concepção de socialismo, ou mesmo sua crítica ao capitalismo (tal como desenvolvida no Marx “maduro”) exceto sobre as bases de uma ideia de humanidade desenvolvida nos primeiros dias (...) em *O Capital* Marx falou – em uma linguagem muito filosófica – da importância de se produzir seres humanos completamente desenvolvidos, do desenvolvimento completo da raça humana e da necessidade humana de autodesenvolvimento” (tradução minha)

¹³ Este argumento se filia à tese de Wartenberg: “Marx’s criticisms of theories that posit a fixed human

O ser humano em Marx é, com efeito, livre, social-coletivo e realizador de sua consciência em sua atividade de objetificação das suas concepções mentais.

A essência social do humano e sua realização na efetiva prática produtiva reflete na categoria *universalidade*, que passou a adquirir crescente relevância na caracterização marxiana da espécie. Sobre esse itinerário intelectual em que o conceito de universalidade foi crescentemente se destacando, justifica-se a reprodução do seguinte trecho de um artigo escrito por Andrew Chitty:

In so far as the human essence can only be realised through an association between human beings, we can say that this essence itself includes sociality. In the course of 1843 Marx follows this implication through and begins to reformulate his idea of the essence of humanity around the core idea that humans are essentially 'universal' beings: beings whose essence is to think and live from a universal or collective standpoint (he does not distinguish these two)¹⁴ rather than from the standpoint of their own particular self-interest. Although he continues to see freedom as an essential property of human beings, he now puts the emphasis on universality, while seeing freedom as inseparably bound up with this universality¹⁵. (CHITTY, 2009. p. 127).

Marx vai além e especifica que a universalidade definidora da espécie (*gattung*) humana é uma universalidade concreta, vivida efetivamente nas relações sociais estabelecidas entre os indivíduos e entre estes e o meio natural. Uma vez mais, Andrew Chitty é claro em relação à questão:

If the essential characteristic of human beings for Marx is universality, then is this Hegel's 'abstract universality' or his 'concrete universality', that is, is it a

nature are based upon a view of the human being as having a social character – a species being (...) It is such a social character that allows a human being to adapt him/herself to the various structures within which he/she existed (WARTENBERG, 1982, p. 94). “As críticas marxianas às teorias que postulam uma natureza humana fixa são baseadas em uma visão do ser humano como tendo um caráter social – um ser genérico (...) É esse caráter social que permite ao ser humano se adaptar às várias estruturas dentro das quais ele/ela já existiu” (tradução minha).

¹⁴ Sobre a essência coletiva do humano, em oposição ao indivíduo autointeressado caro ao liberalismo, Marx foi claro e explícito nos Manuscritos de Paris, assim como o fez, muitos anos mais tarde, na seguinte passagem dos *Grundrisse*: “O caçador e o pescador, singulares e isolados, pelos quais começam Smith e Ricardo, pertencem às ilusões desprovidas de fantasia das robinsonadas do século XVIII, ilusões que de forma alguma expressam, como imaginam os historiadores da cultura, simplesmente uma reação ao excesso de refinamento e um retorno a uma vida natural mal-entendida. Da mesma maneira que o ‘contrato social’ de Rousseau, que pelo contrato põe em relação sujeitos por natureza independentes, não está fundado em tal naturalismo. (...) O ser humano é, no sentido mais literal, um ζῷον πολιτικόν (animal político, ser social, nota minha), não apenas um animal social, mas também um animal que somente pode isolar-se em sociedade” (MARX, 2011a, P.40).

¹⁵ “À medida em que a essência humana só pode ser realizada por meio de uma associação entre seres humanos, nós podemos dizer que essa essência, enquanto tal, inclui sociabilidade. Ao longo de 1843, Marx seguiu essa implicação e passou a reformular sua ideia de essência humana em torno da nuclear ideia de que os humanos são essencialmente seres 'universais': seres cuja essência é pensar e viver a partir de um ponto de vista universal ou coletivo (ele não distingue entre esses dois) antes do ponto dos seus autointeresses particulares. Apesar de continuar a ver a liberdade como propriedade essencial dos seres humanos, ele, agora, põe a ênfase sobre a universalidade, ainda que concebendo a liberdade como inseparavelmente atada a essa universalidade.” (tradução minha)

universality that is opposed to particularity or is it a combination of universality and particularity? In the *Science of Logic* Hegel explicitly associates the idea of concrete universality with the term 'species' (*Gattung*), so Marx's choice of the term 'species-being' already indicates that he has concrete universality in mind. (...) Marx's vision of a society that realises human universality is one in which each individual realises that universality in his individual labour, and in his individual relations¹⁶... (CHITTY, 2009. p. 129).

A partir do excerto acima transcrito, é possível postular que o aspecto político da obra de Marx tem como *leitmotif* uma denúncia sem tréguas das formas abstratas de universalidade humana. Abaixo, fundamenta-se essa opção de leitura.

A primeira das universalidades abstratas (e, assim, estranhadas) com que Marx se ocupa (ainda que não formule um pensamento próprio sobre a questão) diz respeito à religião. Quanto a esta, o autor subscreve, em linhas gerais, as considerações elaboradas anteriormente pelo hegeliano L. Feuerbach (cf. REICHEL, 1990). Para Marx,

a crítica da religião liberta o homem da ilusão, de modo que pense, atue e configure a sua realidade como homem que perdeu as ilusões e reconquistou a razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo e, assim, em volta do seu verdadeiro Sol (MARX, 2005, p,146).

Em síntese, o universal representado em figuras míticas e estranhas à vida terrena deveria ser devolvido ao ser humano, trazido à terra e à concretude da experiência das pessoas.

Não é apenas a religião, como universalidade abstrata e alheia à efetiva materialidade das relações sociais historicamente estabelecidas entre os membros do gênero humano, que será objeto da crítica marxiana. É a crítica às universalidades abstratas presentes no mundo dos homens, antes de vinculadas a um universo mágico e mítico, que realmente interessa ao prócer do materialismo histórico, cuja obra se insere nos grandes dilemas do nosso tempo e, como tal, toma por superada e resolvida a questão da primazia da razão sobre a fantasmagoria teológica. É, com efeito, na esteira da identificação e crítica dos elementos que fragmentam o humano no capitalismo e que expressam formas apenas abstratas de universalidade que as ideias do pensador sobre a política, o Estado e o direito ganharão sentido em seu projeto intelectual.

16

“Se a característica essencial dos seres humanos, para Marx, é a universalidade, então é esta a 'universalidade abstrata' de Hegel ou sua 'universalidade concreta', ou seja, é uma universalidade que é oposta à particularidade ou é uma combinação de universalidade e particularidade. Em A Ciência da Lógica Hegel explicitamente associa a ideia de universalidade concreta ao termo 'espécie' (*Gattung*), de modo que a escolha de Marx do termo “ser genérico” (*species being; gattungswesen*) já indica que ele tem a universalidade concreta em mente (...) A visão de Marx de uma sociedade que realiza a universalidade humana é aquela na qual cada indivíduo realiza a universalidade 'em seu trabalho individual e em suas relações individuais’ (tradução minha).

Um segundo exemplo de forma de universalização abstrata (esta diretamente terrena, em oposição à religião) criticada por Marx desde os seus escritos de juventude se trata do dinheiro. Na sociedade capitalista, em que o valor de troca - correspondente ao tempo de trabalho socialmente necessário à produção¹⁷ – prevalece sobre o valor de uso nas relações sociais de produção, o dinheiro se expressa como um *valor universal*. Ele é a mercadoria que pode ser trocada por todas as demais e que, assim, não estampa um valor de uso direto mas, estritamente, a capacidade de ser trocada por qualquer outra mercadoria. Ainda nos manuscritos de 1844, Marx identifica profundas contradições em tal universalidade abstrata, como o excerto abaixo sintetiza de modo preciso:

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

O autor prosseguiria em sua crítica do dinheiro como universalidade abstrata e, por conseguinte, contraditória e fator de fragmentação do ser genérico, para asseverar que, ao possuir dinheiro, o ser teria tudo, sem ter nada, poderia tudo, sem nada poder, seria belo sendo feio, forte sendo fraco, sábio sendo ignorante, em suma, estaria cindido entre a universalidade representada pelo dinheiro e a efetividade particularizada em que estaria imerso. Assim foi que, no final da década de 50 do século XIX, nos estudos preparatórios de O Capital conhecidos como *Grundrisse*, o autor retomaria sua crítica ao dinheiro como universalidade estranhada da realidade social humana, consoante a passagem abaixo indica:

O dinheiro, em sua determinação última, acabada, manifesta-se pois, sob todos os aspectos, como uma contradição que se resolve a si mesma; que tende à sua própria resolução. Como *forma universal da riqueza*, se lhe confronta o inteiro mundo das riquezas reais. É a pura abstração dessas riquezas – por isso, retido dessa maneira, é pura ilusão. Ali onde a riqueza parece existir enquanto tal em forma absolutamente material, tangível, o dinheiro tem sua existência apenas em minha cabeça, é uma pura quimera (MARX, 2011a, p. 177)

Marx, como se nota, não deposita ilusões sobre manifestações abstratas da

¹⁷ cf. MARX, 2008.

universalidade humana, dado seu caráter estranhado e, assim, contraditório. O autor é enfático, nas diferentes fases de sua obra, quanto à busca de uma humanidade em que os indivíduos não se percam de suas solidárias relações de produção na mítica figura dos interesses materiais pré-determinados; não separem sua aspiração à felicidade e à compreensão da vida efetiva, reservando o entendimento e a totalidade aos céus da religião; em suma, não se corrompam em seres fragmentados e entregues às próprias individualidades egoístas.

É sob esse conceito de humanidade e a partir da crítica à universalidade abstrata presente na religião e no dinheiro que se encontra, ainda, uma veemente crítica à universalidade abstrata encerrada no Estado. As duas transcrições a seguir, extraídas, respectivamente, da Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (1843-1844) e dos *Grundrisse* (1857/1858), tornam esse ponto mais claro. Nos Anais Franco-Alemães, o Estado é associado à abstração religiosa. Já nos *Grundrisse*, são reveladas suas semelhanças em relação universalidade abstrata encerrada no dinheiro. Confira-se:

A tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humana nas suas *formas não sagradas*, agora que ela foi desmascarada na sua *forma sagrada*. A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a *crítica da religião em crítica do direito*, e a *crítica da teologia em crítica da política*” (MARX, 2005, P. 146).

O dinheiro não nasce por convenção, como tampouco sucede com o Estado. Nasce da troca e na troca, espontânea e naturalmente, é um produto dela (MARX, 2011a, p.113)

... [E]videncia-se igualmente a tolice dos socialistas (notadamente dos franceses, que querem provar que o socialismo é a realização das ideias da sociedade *burguesa* expressas pela Revolução Francesa), que demonstram que a troca, o valor de troca, etc. são *originariamente* (no tempo) ou de acordo com o seu conceito (em sua forma adequada) um sistema da liberdade e igualdade de todos, mas que têm sido deturpados pelo dinheiro, pelo capital, etc. (...) Cabe responder-lhes: o valor de troca ou, mais precisamente, o sistema monetário é de fato a *igualdade e liberdade*, e as perturbações a ele imanentes, justamente a efetivação da liberdade e igualdade que se patenteiam como desigualdade e ausência de liberdade. (MARX, 2011a, p.191).

Em suma, a ideia de humanidade sobre a qual, posteriormente, erige-se a proposição de uma forma política transitória chamada ditadura do proletariado, é assim apresentada: i) o ser humano é essencialmente livre, liberdade que se expressa coletiva e socialmente; ii) o ser humano é universal, de modo que é o seu próprio gerador e orienta-se, coletivamente, aos seus próprios desígnios¹⁸ e; iii) a universalidade humana deve ser entendida como concreta,

¹⁸ Sobre o conteúdo aberto desses desígnios, vale transcrever uma consideração de Eagleton: “Does this species-being have an end or goal? Is Marx a teleological thinker? In one sense yes, in another sense no. For the end of our species-being, in a kind of creative tautology, consists just in realizing itself. For Marx, as for other

ou seja, presente em sua vida cotidiana, antes de se manifestar em formas abstratas/estranhadas, como o dinheiro ou a cidadania constitucional. Essa universalidade concreta é própria a um ser que só se realiza com e no mundo objetivo, em detrimento de ser fruto ou atividade de mero pensamento. O ser humano é consciente de que só se realiza na objetividade e, portanto, de que carece das coisas no mundo externo. Daí, Marx avança, nos Manuscritos Econômicos-filosóficos, para arrematar que “o homem enquanto ser objetivo sensível é, por conseguinte, um padecedor, e, porque é um ser que sente o seu tormento, um ser apaixonado” (MARX, 2004, p. 128).

As considerações de Marx quanto ao humano, assentadas em Hegel, mas conduzidas para muito além do esquema filosófico do filósofo idealista¹⁹, iriam encontrar uma manifestação histórica e concreta, cujos interesses, destarte, seriam os interesses da humanidade, e cuja emancipação conteria a emancipação de toda a espécie. O ser genérico, significante que já guardava o significado de uma humanidade concreta, coletiva, histórica, objetiva e padecedora, encontra, ao longo da trajetória intelectual e militante de Marx, um preciso referente no proletariado. A seguir, desenvolve-se esse ponto.

I.2 – O proletariado como classe universal

O autor que levou Hegel às últimas consequências²⁰ deparou, ao partir da essência dos conceitos para entender-lhes a realidade, com a realidade como essência para a compreensão dos conceitos, como se conclui da trajetória que segue dos escritos sobre a liberdade de imprensa na Gazeta Renana às anotações críticas anexadas à Filosofia do Direito hegeliana. Pois esse caminho tem na Introdução de 1844 um momento de chegada das reflexões hegelianas e de claro germinar do pensamento materialista. Trata-se de texto central no fluxo criativo marxiano, em que se apresenta a constatação de que a elaboração filosófica desligada da práxis seria, também, uma universalidade abstrata.

Essa linha de entendimento condensou-se na célebre passagem em que Marx declara

Romantic radicals, there is or should be no ultimate point to human existence beyond its self-delighting development (EAGLETON, 1997, p. 18) “Esse ser genérico possui algum fim ou objetivo? Marx é um pensador teleológico? Em um sentido sim, em outro não. Pois a finalidade do ser genérico, em um tipo de tautologia criativa, consiste justamente em sua própria realização. Para Marx, assim como para outros românticos radicais, não há nem deve haver nenhum fundamento último para a existência humana além do seu desenvolvimento auto-satisfatório” (tradução minha).

¹⁹ Sobre a maneira como Marx parte do esquema hegeliano e avança para uma filosofia materialista, dando continuidade e levando às últimas consequências a empreitada atinente ao debelamento das contradições na conformação do sujeito, que acompanha Hegel desde o ser auto-consciente até a categoria direito, com o interlúdio da dialética senhor-escravo, confira-se outro trabalho de minha autoria, em que associa a categoria “luta de classes” à noção hegeliana de “luta de reconhecimento” (TAVARES, 2013).

²⁰ Como sintetizou Bernard Borgeois, “o marxismo se apresentará como a verdade do hegelianismo” (BOURGEOIS, 2000, p. 148).

que “a crítica não é um fim em si, mas apenas um meio; a indignação é o seu modo essencial de sentimento, e a denúncia a sua principal tarefa” (MARX, 2005, p. 147) para, pouco adiante, arrematar com a radicalíssima assertiva de que “a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, (...) o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria converte-se em força material quando penetra nas massas” (MARX, 2005, P. 147). A transição do idealismo em direção ao pensamento que Engels viria a definir e consagrar-se-ia sob o nome de materialismo histórico estava, então, inequívoca. Somente esse contributo epistemológico já seria suficiente para respaldar o caráter pioneiro e relevante do texto. Mas há mais, mormente no que concerne ao tema deste trabalho.

Ancorado na premissa materialista de que a filosofia deve se realizar para então ser suprimida e de que a concreta luta é o caminho para a emancipação, em prejuízo das conclusões formais e abstratas, Marx libera o espaço para, enfim, apresentar uma embrionária, mas inovadora e instigante, teoria política²¹. Da epistemologia que revela no conteúdo a verdade da forma, a crítica, coerentemente, chega à política que revela nas relações de produção e nas estratificações de classe a verdade da dominação na sociedade capitalista, a se ocultar em abstrações como a igualdade de partes pressuposta no contrato de trabalho, ou a cidadania horizontal firmada e orientada para a manutenção do conteúdo da apropriação privada dos resultados da produção coletiva. O texto em apreço ainda não é explícito quanto a todas estas questões, mas já apresenta o método, o léxico e o diagnóstico histórico em que podem vicejar.

Na Introdução de 1844 há fortes indicações de que Marx não abandonara, mas realizara, com todas as implicações lógico-dialéticas, seus auspícios radical-democratas da Gazeta Renana. Em busca de resgatar a democracia do céu constitucional para o mundo terreno, a

21

R. Blackburn, por exemplo, é enfático, em artigo publicado na *New Left Review* em 1976, ao propor que Marx e Engels se definem, antes de tudo, como fundadores de uma inédita compreensão política, cujas bases residem precisamente na Introdução de 1844: “The real originality of Marx and Engels lies in the fields of politics, not in economics or philosophy. They were the first to discover the historical potential of the new class that capitalism had brought into existence – the modern proletariat, a class that could encompass a universal liberation from all prevailing forms of oppression and exploitation (BLACKBURN, 1990, p; 235). Adiante, o autor associa esta constatação com o caráter seminal da Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel: “If the definitive tenet of Marxism is the proletarian revolution, then it is possible to give a precise date to Marx’s first announcement that he had become a Marxist. In the early part of 1844 Marx published his last text as critical philosopher and radical rationalist: ‘The Introduction to the Critique of Hegel’s Philosophy of Right. In this he declares war on the stifling conditions that prevail in Germany in the name of philosophy and the proletariat.’” (BLACKBURN, 1990, p. 237). Atílio Borón, em relevantíssimo texto – ancorado filosoficamente no categoria totalidade- sobre o marxismo e teoria política, tece uma consistente crítica à leitura de Bobbio e de Huntington (autores que negam a existência de uma teoria marxiana da política e, quanto a Bobbio, que o subtraem até mesmo do marxismo em geral), mas entende como um exagero oposto a posição de Blackburn aqui apresentada, porquanto tratar-se-ia de uma menosprezo em relação à economia política de Marx (cf. BORÓN, 2006, p. 167-182).

fase materialista foi conduzida à conclusão de que a verdade do *demos* é o proletariado e a verdade do governo são as relações sociais de produção, no contexto das quais os efetivos vínculos sociais humanos se estabelecem.

Com efeito, o percurso traçado em tão curto e denso trabalho segue da já apresentada proposição epistêmica de uma filosofia da práxis (i), em direção a uma associação entre as relações sociais de produção no capitalismo e a dominação política (ii), chegando à tese de uma revolução conduzida pelo proletariado como expediente emancipatório humano na sociedade capitalista (iii).

A revolução em Marx é parcial, ou apenas política, quando um segmento, uma classe da sociedade civil, situa-se diante de outra classe, dominadora, que se opõe a todas as demais e, ao oprimir generalizadamente, faz daquela que a enfrenta diretamente a *representante geral* de todas as classes oprimidas. Foi o caso, cita Marx, da burguesia em relação à dominação exercida pelo clero e pela nobreza. Ocorre, prossegue o autor, que “cada classe, no preciso momento em que inicia a luta contra a classe superior, fica envolvida numa luta contra a classe inferior” (MARX, 2005, P. 155). É este processo contínuo que o autor, mais tarde, no Manifesto do Partido Comunista, caracterizaria, coerentemente, sob a máxima de que “a história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes” (MARX & ENGELS, 2007, p. 40).

Mas, descobre Marx, surge na sociedade capitalista uma classe que é o “enigma resolvido” de todas as classes, a correspondência entre o princípio formal e o princípio material. Precisamente na sociedade em que os indivíduos são entregues à própria corporeidade e separados radicalmente dos meios para produzirem, de modo que só podem obter a própria emancipação ao emanciparem o gênero humano, porque a sua libertação individual é a libertação de sua condição individual, surge uma classe que carrega em si o gênero humano, mais do que os atributos particulares de mais uma singular espécie.

Essa sociedade, pautada por uma produção coletiva e integrada como nunca, mas igualmente marcada pela apropriação privada e pela radical separação entre trabalhadores e meios de produção, permite o surgimento de uma classe cujos atributos, seja no que se refere à produção e à associação coletiva para tal, seja no que tange ao modo como é dominada, revelam-se universais. É assim que Marx descobre o papel histórico reservado ao proletariado²² na emancipação humana:

²² Anos adiante, em 1848, já inserido na concreta luta política, Marx, em co-autoria com Engels, iria expor o protagonismo proletário de modo direto e didático no Manifesto: “De todas as classes que hoje em dia se opõem à burguesia, só o proletariado é uma classe verdadeiramente revolucionária. As outras classes se

Onde existe então, na Alemanha, a possibilidade positiva de emancipação?

Eis a nossa resposta: Na formação de uma classe que tenha cadeias radicais, de uma classe na sociedade civil que não seja uma classe na sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua caráter universal porque os seus sofrimentos são universais e que não exige uma reparação particular porque o mal que lhe é feito não é um mal particular, mas o mal em geral, que já não possa exigir um título histórico, mas apenas o título humano; de uma esfera que não se oponha a consequências particulares, mas que se oponha totalmente aos pressupostos do sistema político alemão; por fim, de uma esfera que não pode emancipar-se a si mesma nem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade sem emancipá-las a todas – o que é, em suma, a perda total da humanidade, portanto, só pode redimir-se a si mesma por uma redenção total do homem. A dissolução da sociedade, como classe particular, é o proletariado. (MARX, 2005, p. 155-156)²³.

Se Marx constata nos Manuscritos de Paris que o ser humano se define como o que sofre e padece, aqui ele nota que o proletariado carrega o sofrimento humano no modo de produção capitalista. Dessa maneira, para além de uma espécie de classe a mais, o proletariado realiza o gênero humano enquanto tal. Se Marx sempre sustentou que a humanidade se realiza como gênero e a liberdade/emancipação se dá coletivamente, somente a classe social que se associa para produzir e que só o faz mediante profundo grau de coletivização na atividade produtiva, para, contraditoriamente, não se apropriar do resultado de sua obra, é capaz de emancipar-se coletivamente, elevando os amontoados de indivíduos egoístas ao ser genérico. Se a dominação de classe no capitalismo é função da propriedade privada e se a emancipação humana é a respectiva supressão, então a classe que não possui propriedade privada e já vive e se organiza coletivamente carrega em si os atributos da humanidade emancipada, é dizer, da humanidade comunista.

A verdade da política, ou seu gênero realizado, seu enigma revelado, é a democracia: o povo já não governa por meio de um monarca ou figura correlata que o represente, mas o faz por si só, em plena identidade entre governante e governado. A verdade do ser humano, ou seu gênero realizado, seu enigma realizado, é o proletariado: trata-se da classe que trabalha

degeneram e perecem com o desenvolvimento da grande indústria; o proletariado, pelo contrário, é seu produto mais autêntico” (MARX & ENGELS, 2007, p. 49).

²³ Ressalva-se que G. Therborn, ao apresentar o caminho de Marx em direção ao proletariado, atribui ênfase ao texto aqui em análise e aos trabalhos imediatamente posteriores, como os Manuscritos de Paris; mas os considera ainda incipientes em relação ao modo como a maturidade do autor definir-se-ia pelo papel central conferido à classe proletária na luta em direção à emancipação humana. Para Therborn, foi precisamente o contato com o movimento dos trabalhadores em Paris que permitiu a Marx aprofundar sua adesão à respectiva causa, o que se tornaria mais nítido no escrito *A Sagrada Família*. Confira-se: “Whereas in the *Economic and Philosophic Manuscripts* the discussion of communism and the different communist tendencies is completely philosophical, with no reference to the class struggle of the workers, in *The Holy Family* the proletariat already has a much more explicit and concrete role” (THERBORN, 1990, p.79). Para além de questões filológicas que refogem ao escopo deste *paper*, fica patente que a perspectiva assumida por Marx em relação à classe que encerra em si o gênero humano iria se aprofundar, antes de sofrer revisões ou inflexões.

solidária e associadamente, não possui qualquer propriedade dos meios de produção (antecipando como classe o que é o comunismo para a espécie), desenvolve-se sem se opor a qualquer classe inferior e encerra, com efeito, em seus atributos, todos os elementos do ser genérico. O governo do proletariado, por conseguinte, é o mais universal e inclusivo dos arranjos políticos a partir do modo de produção capitalista e no caminho em direção à sua absoluta abolição.

Entendendo-se o caráter universal do proletariado em Marx, abre-se o caminho para se pensar o quão inclusiva pode ser a sua ditadura. Na seção seguinte, avança-se sobre tal premissa e apresentam-se, com amparo nos escritos de Hal Draper, elementos radicalmente democráticos da ditadura do proletariado.

2 - Ditadura do proletariado: uma forma política radicalmente democrática

O nome da democracia no materialismo histórico é ditadura do proletariado. Como se viu na seção anterior, trata-se da classe que encerra em sua condição os atributos do gênero humano e que, portanto, ao emancipar-se e libertar-se, pode fazê-lo não apenas em seu nome, mas no de toda a espécie. Para além da universalidade abstrata e fantasmagórica encerrada no demos, o proletariado possui efetiva e identificável existência histórica, de tal arte que pode agir como classe, representar-se e, assim, governar.

É certo que se pode indagar, a partir de aportes tão consistentes como indiscutivelmente anticapitalistas, que o proletariado descrito por Marx não remanesce na atual fase histórica do modo de produção capitalista. Hoje, outras identidades, transversais ou transcendentais à classe, incorporam-se aos processos sociais e desafiam, cada vez mais, a verossimilhança do argumento de um sujeito revolucionário manifestado na classe descrita em 1844 como portadora do sofrimento universal. O arranjo Keynes-mais-Beveridge após a II Guerra, a universalização do sufrágio e o ingresso dos partidos proletários nas regras de jogos estatais definidos pela premissa inarredável da propriedade privada, além das próprias transformações produtivas na economia capitalista – cada vez menos fabril ou industrial, em direção a uma primazia do conhecimento – desautorizariam a atualidade da tese do proletariado como sujeito da revolução em direção ao socialismo e à realização da espécie humana²⁴. Na esteira de uma contribuição surpreendentemente atual, proferida por P. Sweezy ainda na década de 60 do século XX, pontua-se, quanto ao tema, o seguinte: i) em Marx, o proletariado não foi, sempre, o sujeito revolucionário e a classe universal mas, historicamente,

²⁴ Para um aprofundamento sobre este debate, confira-se BALIBAR, 1994 e SITTON, 1996.

adquiriu tais predicados, ao longo da maquinização dos processos industriais (cf. SWEEZY, 1990) e; ii) é, realmente, possível que as condições revolucionárias do início do período da indústria moderna tenham perecido e, assim, o proletariado dos países centrais tenha se tornado cada vez menos revolucionário. Porém, constata o autor, o sistema capitalista não é um objeto que possa ser compreendido em sentido local, mas apenas em seu funcionamento produtivo mundial. Dessa premissa, pode-se deslocar o foco para o proletariado atual dos países dependentes – como neste século XXI, trabalhadores da indústria de informática na China, ou de grandes obras de infraestrutura na Amazônia brasileira – e descobri-lo como um proletariado que “is revolutionary in the same sense and for the same reasons that Marx considered the proletariat of the early period of modern industries to be revolutionary”²⁵ (SWEEZY, 1990, p. 240). O mesmo se diga da tendência a uma nova proletarização nos países centrais, fruto do colapso dos arranjos social-democráticos na inultrapassável contradição entre capital e trabalho, a semear inevitáveis crises, como a atual.

Some-se a isso a constatação de que a “economia do conhecimento” ou o cenário “pós-industrial” associados às novas tecnologias de informação se revelam facilmente desmentidos por uma simples visita a uma unidade fabril da Foxconn. Para se lastrear o argumento em um estudo cientificamente robusto, remete-se o leitor à identificação dos infoproletários (ANTUNES & BRAGA, 2009), em obra na qual a tese offeana quanto à perda de centralidade da categoria trabalho nas sociedades do capitalismo tardio recebe importantes contestações empíricas e teóricas (cf. OFFE, 1991).

Se o proletariado é mais do que um artefato histórico – como os escravos da Grécia Antiga ou os servos do medievo europeu – ainda faz sentido pensar, portanto, o que é dizer que, em Marx, a democracia se realiza com a imposição da sua ditadura. Como é sabido, este é um amplo e riquíssimo debate, a orbitar ao redor da pergunta sobre qual é o conteúdo de uma ditadura do proletariado e, ainda antes, qual é o método para a respectiva implementação. Não é possível ou necessária uma digressão tão profunda e ampla neste espaço. De qualquer modo, alguns esclarecimentos se revelam necessários.

Esses esclarecimentos seguem, em geral, a sistematização teórica e a leitura histórica formuladas por Hal Draper em seus apontamentos sobre a importância da ideia de ditadura do proletariado no seio do materialismo histórico. Draper é um dos mais prolíficos intérpretes de Marx e do marxismo, o que se nota em sua vasta, erudita e analiticamente precisa obra, concentrada fundamentalmente sobre o tema da revolução em Marx. Apenas esse assunto

²⁵ “É revolucionário no mesmo sentido e pelas mesmas razões que Marx considerou o proletariado o nascente período das indústrias modernas como revolucionário” (tradução minha).

ensejou a redação de um monumental e seminal trabalho, em cinco volumes, em que temas como Estado, burocracia, guerra, organização partidária e, naturalmente, ditadura do proletariado, são enfrentados de modo autêntico e rigoroso. Curiosamente, trata-se de autor pouco discutido no âmbito acadêmico brasileiro, o que, talvez, decorra do fato de se tratar de um pensador que, em vida, não manteve uma trajetória formalmente acadêmica, mas ocupou-se, lado outro, de uma abnegada militância em favor do socialismo²⁶, o que se expressou na tarefa de concomitante combate ao liberalismo burguês e à burocratização stalinista.

Draper propôs que a renúncia à central categoria marxiana da ditadura do proletariado significa uma dupla rendição: i) de um lado, aceita-se que os horrores do Gulag possuem, em alguma medida, identidade com o projeto marxiano e com a ideia de ditadura do proletariado, o que significa uma renúncia a uma categoria fundamental de Marx e do marxismo como resposta a uma associação teórica e historicamente espúria que, antes de admitida, deve ser tematizada e afastada e; ii) de outro lado, encampa-se, mesmo que tacitamente, a tese liberal de que a ditadura do proletariado se define como antônimo da democracia, o que abre o caminho analítico para se entender que o socialismo marxiano não seria democrático.

Para Draper, a defesa da ideia de ditadura do proletariado diz respeito à própria defesa do materialismo histórico como campo radicalmente distinto do liberalismo e do stalinismo. Assim, um conceito de ímpar relevância na apreensão marxiana da política não poderia ser afastado como concessão às leituras enviesadas que essas duas tradições lhe imputaram, mas, opostamente, deve ser mantido e ter o seu significado defendido como meio de confronto – político e teórico – com tais linhas²⁷. Esse é o esforço a seguir conduzido, comprometido com a explicitação do conteúdo radicalmente democrático da categoria ditadura do proletariado, em detrimento dos significados que lhe foram atribuídos por campos

²⁶ Dentre as incontáveis tarefas cumpridas pelo ativista Draper, lembra-se de sua influência intelectual fundamental sobre os protestos de Berkeley nos anos 60 do Século XX, como expressamente reconheceu o seu principal orador, Mario Savio. Quanto à relevância do respectivo trabalho intelectual, em especial no que tange aos volumes sobre a teoria marxiana da revolução, o testemunho de Heilbroner é emblemático, ao caracterizá-lo com as seguintes palavras: “[an] extraordinarily stimulating work written in a fresh, open style which comes as a welcome relief after the turgidities of so much Marxist writing” (FLINT, 1990).

²⁷ Ao apresentar um estudo sobre o tema, Draper é claro quanto a esse ponto: “This study deals with the origin and history of the phrase “dictatorship of the proletariat” in Marx and Engels. It asks: What aid this term mean *to them*? The larger subject behind it is “The State and Democracy” in Marx’s writings. But study of this subject is shadowed by the belief that Marx advocated a “dictatorship.” This is reinforced by the two types of exegetes who today carry on the cold war over the corpus of Marxism: the bourgeois ideologues who think they must prove Marx an authoritarian in order to defeat Moscow; and the Soviet schoolmen whose assignment it is to wrap Stalinism in quotations from Marx. Both these camps are anxious to prove the same thing. In fact, Marxian exegeses, once the property of a few socialist scholars, bids fair to become a minor world industry. The larger issue, then, is the image of Marx for the modern world. For me, Marxism is the gateway to *a revolutionary socialism which is thoroughly democratic and a democratic socialism which is thoroughly revolutionary*. Hence the need for the investigation which follows” (DRAPER, 1962).

teóricos rivais.

Antes de tudo, é importante constatar que, ao tempo em que Marx vivera, redigira sua obra e atuara como um ativista da causa socialista, não se colocava a contemporânea relação de contrariedade entre democracia e ditadura. O conceito de ditadura experimentava considerável polissemia na Europa do século XIX, mas é seguro dizer que, em grande medida, ainda se relacionava com uma figura própria à República Romana, de nome latino *dictatura*. Esta se definia por atributos em nada compatíveis com o significado atribuído ao longo do Século XX para a palavra ditadura, o que se pode extrair de suas características constitutivas: a) era prevista normativamente; b) era provisória e não costumava exceder o ínterim de seis meses; c) o ditador jamais impunha novas leis civis no exercício dos seus poderes e não tinha acesso, sem autorização, ao tesouro público; d) concluído o excepcional período do seu domínio, o ditador deveria prestar contas das ações que implementara e; e) a ditadura não originava tiranias, mas o contrário pode ser afirmado, uma vez que o Império Romano sucedeu as instituições republicanas e, assim, também a figura aqui em questão (cf. BENDER, 1990; DRAPER, 1990). Assim, dirimindo-se a objeção lexical apresenta acima, na introdução deste texto, tem-se que o conceito de ditadura utilizado no tempo em que Marx viveu não é o antônimo da democracia mas, frequentemente, o seu elemento garantidor²⁸.

Uma segunda premissa quanto à ideia marxiana de ditadura do proletariado precisa ser exposta: esta categoria não possui a exacerbada carga semântica de descrição minuciosa da maneira como os socialistas haveriam de governar, assim como não aponta, detalhada e exaustivamente, para os pormenores da gestão, da definição de atribuições e da arquitetura institucional da transição entre a dominação burguesa e o governo dos trabalhadores. Não se filia, aqui, ao caminho interpretativo segundo o qual a ditadura do proletariado seria um receituário de governo marxiano e, ainda menos, que esse suposto algoritmo do poder proletário estaria, em diferentes fases da obra de Marx e Engels, acometido por ambiguidades ou contradições. A leitura de Bender (1990), por exemplo, para quem a recorrente tensão entre burocratização e descentralização, a definir os debates no seio do marxismo ao longo de decênios, já estaria presente – de modo não resolvido – na obra do fundador da filosofia da práxis, não encontra base textual ou histórica. Afirmar, por exemplo, que o Manifesto de 1848 sustenta um governo exercido pela Liga dos Comunistas, como um *bureau* de operários mais

²⁸ Hal Draper, em um minucioso levantamento, apresenta exemplos que vão dos socialistas, passando pelos liberais e chegando aos monarquistas, de discursos políticos e textos teóricos de ampla aceitação e difusão na Europa oitocentista, cujo conteúdo se referia, seja crítica, seja apologeticamente, à soberania popular ou à democracia como a ditadura do povo, a ditadura de baixo para cima, ou a ditadura dos que não têm sabedoria e nobreza (cf. DRAPER, 1990).

conscientes e que se sobressaíam (cf. BENDER, 1990) é avançar sobre um texto que não contém nada nesse sentido e, ademais, é claro ao declarar que “a elevação do proletariado a classe dominante” é a “conquista da democracia” (MARX & ENGELS, 2007, p. 58). Da mesma maneira, não há exatamente uma tensão, mas apenas uma coerente complementação, entre o Marx que advoga formas descentralizadas de proferição de decisões políticas e econômicas, juntamente com um planejamento central, em ampla escala, da atividade produtiva. Quanto ao tema, anui-se com a leitura do marxista inglês M. Johnstone:

Marx had always been and remained a centralist. However for him, as for subsequent marxists, the issue was not one of centralization versus decentralization, but of finding the right balance between the two. The equilibrium was inevitably a shifting one, varying from one country to another and as between different historical periods²⁹ (JOHNSTONE, 1990, p. 576).

Não se recomenda procurar no conceito de ditadura do proletariado um fundamento para o controle burocrático de toda a vida dos seres humanos – tal como ocorreu no modelo stalinista. Igualmente, ali não se deve buscar um modelo comunal, quase tribal, de localidades soberanas onde tudo é decidido face a face, sem uma organização central e de ampla escala da produção. Marx esteve equidistante destas leituras e, sem jamais apresentar qualquer modelo acabado e estático de forma política (o que não faria sentido para a sua visão histórica e dialética), apontou para uma democratização radical, em coordenação e dependência com decisões e medidas centralizadas de amplos alcances territoriais.

Estabelecidas as duas premissas acima, é possível prosseguir-se para a definição do conceito, radicalmente democrático, de ditadura do proletariado. Este conceito é, segundo o próprio Marx, uma contribuição de sua lavra, com um sentido específico cunhado pelo autor³⁰, conforme se afirma na Carta a Wedeymeyer de 1852:

²⁹ “Marx sempre foi e se manteve como um centralista. Todavia, para ele, assim como para os marxistas subsequentes, a questão não era sobre a centralização versus a descentralização, mas sobre descobrir o adequado equilíbrio entre ambas. O equilíbrio era inevitavelmente cambiante, variando de um país a outro, assim como entre diferentes períodos históricos” (tradução minha).

³⁰ A minuciosa pesquisa elaborada por Draper reforça esta ideia de que, se é verdade que a palavra ditadura era comum e disseminada no debate político do Século XIX, também é certo que Marx, nesse contexto, propôs um conceito autêntico de ditadura do proletariado que não se explica como um legado de Blanqui sobre o materialismo histórico, como considerável porção do pensamento marxista sustentou ao longo dos anos. O conceito foi, isto sim, fruto de uma contraposição marxiana à ideia blanquista de ditadura, com vistas a uma composição política (entre Marx, cartistas e blanquistas) na tentativa de unificação de movimentos consubstanciada na *Société Universelle des Communist Revolutionaires*. A noção de ditadura do proletariado é uma reposição marxiana da ditadura de uma minoria proposta por Blanqui. Como resume Draper após uma longa e completa apreciação de fontes: “the term makes its appearance *in connection with* the Blanquists but not *by* the blanquists. (...) Class dictatorship is then counterposed to Blanquist dictatorship to make the contrast (DRAPER, 1990, p. 301).

Now as for myself, I do not claim to have discovered either the existence of classes in modern society or the struggle between them. Long before me, bourgeois historians had described the historical development of this struggle between the classes, as had bourgeois economists their economic anatomy. My own contribution was 1. to show that the *existence of classes* is merely bound up with *certain historical phases in the development of production*; 2. that the class struggle necessarily leads to the *dictatorship of the proletariat*; 3. that this dictatorship itself constitutes no more than a transition to the *abolition of all classes* and to a *classless society*³¹ (MARX (MEIA), 1852). (Itálicos no original)

A ditadura do proletariado, que aparece pela primeira vez, juntamente e em relação de clara complementariedade e mútua dependência com a ideia de revolução permanente, no ano de 1850, é uma resposta à lição histórica de 1848, a ensinar que já não seria possível esperar um caráter progressivo da burguesia, a abrir a vaga histórica para que o proletariado pudesse encontrar o seu tempo de tomar o poder e, enfim, de protagonizar a revolucionária edificação de uma sociedade sem classes. Para Marx, a conquista do poder político é uma condição necessária, mas não suficiente, no caminho em direção ao socialismo. Tal conquista se expressa na ideia de um processo revolucionário que não cessa enquanto não se alcança internacionalmente a sociedade sem classes (revolução permanente) e que demanda, no contexto transitório, o uso da força e de um *sui generis* poder estatal de parte dos proletários, seja com vistas ao exercício do que posteriormente se definiria como hegemonia em relação às demais classes exploradas – como camponeses – seja para se extirpar em definitivo o maquinário coercitivo a serviço da ditadura da burguesia, *i.e.* o Estado capitalista.

A democracia realizada não cabe em uma sociedade pautada pela clivagem entre aqueles que vendem o seu tempo de vida por valor infinitamente inferior à riqueza que geram e aqueles que acumulam estoques de trabalho humano alheio, como senhores de poder e de controle sobre a ação humana do passado e do presente. As lutas entre produtores e apropriadores não seriam redutíveis à mediação do Estado que reconhece a propriedade privada e que se vale do seu aparato com o afã de assegurá-la *manu militari*. As frustrações de 1848 e as lições – positivas e negativas – da Comuna em 1871 conduziram Marx à certeza sempre crescente de que o Estado não poderia ser apenas disputado e governado pelos trabalhadores, mas teria de ser destruído e de dar origem a uma nova forma, transitória, de poder. Em 1875, na Crítica ao Programa de Gotha, o autor assim se expressou:

³¹ “Agora, de minha parte, eu não me reclamo como quem descobriu seja a existência de classes na sociedade moderna, seja a luta entre elas. Bem antes de mim, historiadores burgueses desprezaram o desenvolvimento desta luta de classes, assim como economistas burgueses o fizeram em relação à sua anatomia. A minha própria contribuição foi 1. mostrar que a existência de classes é atada meramente a certas fases históricas no desenvolvimento da produção; 2. que a luta de classes necessariamente conduz à ditadura do proletariado; 3. que esta ditadura, enquanto tal, constitui não mais do que uma transição para a abolição de todas as classes e para uma sociedade sem classes” (tradução minha).

...[O]s diferentes Estados dos países civilizados, apesar de suas variadas configurações, têm em comum o fato de estarem assentados sobre o solo da moderna sociedade burguesa, mais ou menos desenvolvida em termos capitalistas.

(...)

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

(...)

Suas reivindicações políticas (do programa de Gotha) não contêm mais do que a velha cantilena democrática, conhecida de todos: sufrágio universal, legislação direta, direito do povo, milícia popular, etc. (MARX, 2012, p. 42-43).

É fato que pouco mais se pode detalhar, a partir do próprio Marx, quanto aos pormenores procedimentais, normativos e funcionais da ditadura do proletariado. Daniel Bensaïd é certo quando constata que isto sequer faria sentido nos domínios do materialismo histórico e do método dialético adotado por Marx, o que “é um fato de acordo com sua recusa sistemática de qualquer escapada utópica e sua recusa de ferver as marmitas do futuro” (BENSAÏD, 2010, p. 83). É igualmente digno de nota que até mesmo o tão recorrente exemplo da Comuna de Paris não pode ser compreendido de modo unânime ou sem nuances junto aos variados intérpretes como um referente histórico contemporâneo de Karl Marx para a ditadura do proletariado. Se o mesmo Bensaïd, parafraseando A Guerra Civil em França, entende que ali estaria a “forma finalmente encontrada da ditadura – democrática – do proletariado³²” (BENSAÏD, 2010, p. 83), Miliband pondera que esta caracterização se ajusta melhor ao pensamento de Engels (de resto, mais detalhado quanto ao conceito em questão), uma vez que “for Marx, the dictatorship of the proletariat would be the outcome of socialist revolution on a national scale³³” (MILIBAND, 1990, p. 77). Seja como for, a partir do próprio Marx, é possível antever dois fundamentais elementos do que significa a ditadura do proletariado:

i) O aparato estatal não se coloca em favor de nenhuma forma de propriedade privada, o exército permanente tende a se dissolver e todos os responsáveis por tarefas públicas são diretamente escolhidos dentre os respectivos pares. Estes atributos se extraem das considerações elaboradas por Marx acerca da Comuna de Paris (MARX, 2011b). Há, portanto, uma radicalização democrática entendida como ampla participação de todos nos

³² Confira-se os termos do próprio Marx: “O que é a comuna, essa esfinge que atormenta o espírito burguês? Em sua concepção mais simples, [ela é] a forma sob a qual a classe trabalhadora assume o poder político em seus baluartes sociais (...)” (MARX, 2011b, p. 169). Ou, ainda: “Tal é a *Comuna a forma política da emancipação social*, da libertação do trabalho da usurpação dos monopolistas dos meios de trabalho, sejam estes meios criados pelos próprios trabalhadores ou dados pela natureza” (MARX, 2011b, p. 131).

³³ “para Marx, a ditadura do proletariado seria o resultado da revolução socialista em uma escala nacional” (tradução minha)

processos decisórios, assim como uma crescente desmobilização do aparato repressivo orientado à dominação de classe:

A Comuna foi formada por conselheiros municipais, eleitos por sufrágio universal nos vários bairros da cidade, responsáveis e revogáveis em qualquer momento. A maioria dos seus membros eram naturalmente operários ou representantes reconhecidos da classe operária. A Comuna havia de ser não um corpo parlamentar mas operante, executivo e legislativo ao mesmo tempo. Em vez de continuar a ser o instrumento do governo central, a polícia foi logo despojada dos seus atributos políticos e transformada no instrumento da Comuna, responsável e revogável em qualquer momento. O mesmo aconteceu com os funcionários de todos os outros ramos da administração. Desde os membros da Comuna para baixo, o serviço público tinha de ser feito em troca de salários de operários. Os direitos adquiridos e os subsídios de representação dos altos dignitários do Estado desapareceram com os próprios dignitários do Estado. As funções públicas deixaram de ser a propriedade privada dos testas-de-ferro do governo central. Não só a administração municipal mas toda a iniciativa até então exercida pelo Estado foram entregues nas mãos da Comuna (MARX, 1871).

Assim, a ditadura do proletariado não se define como uma forma ordinária de governo tirânico ou opressor, o que confirma a premissa já adotada de que o vocábulo ditadura recebe, aqui, um conteúdo semântico rigorosamente distinto daquele atualmente empregado a partir do século XX. Portanto, criticar-se a ditadura do proletariado como “não democrática” ou anacrônica diante da era da democracia implica atacar qualquer outro alvo (como Stálin, possivelmente), mas jamais Karl Marx, que foi suficientemente claro ao expor que não propunha uma maneira de dominação a mais, ao declarar que

[a] primeira condição para a manutenção do poder político é transformar [a] maquinaria estatal e destruí-la”, pois “[a] classe operária não pode simplesmente se apossar da maquinaria estatal tal como ela se apresenta e dela servir-se para seus próprios objetivos. O instrumento político de sua escravização não pode servir como o instrumento político de sua emancipação (MARX, 2011b, p. 169).

ii) A radicalidade democrática acima enunciada não implica ausência de coerção ou de violência em relação às forças que tentam restaurar a ordem política anterior, segundo a medida assim identificada por Johnstone em seus comentários sobre A Guerra Civil na França:

If, for Marx, a proletarian dictatorship had to be prepared to have recourse to measures of coercion and repression, it should be solely against the minority of its active class enemies on behalf of the majority of the people, from whom it derived its mandate, and only under conditions of civil war (JOHNSTONE, 1990, p. 573)³⁴

34

“Se, para Marx, uma ditadura do proletariado tinha de estar pronta para ter acesso a medidas de coerção e de repressão, ela deveria implementá-lo apenas contra a minoria de inimigos de classe ainda atuantes e em nome da maioria do povo, de quem seu mandato seria derivado, e apenas em condições de guerra civil” (tradução minha).

iii) A ditadura do proletariado não se isola em um específico Estado nacional, assim como não se aquieta com avanços políticos ou meramente distributivos nos marcos do regime da propriedade privada. Se a forma da ditadura do proletariado é a desmobilização do aparato repressivo interno e a radicalização democrática entre os produtores, sua dinâmica é a luta incessante e inserida em um contexto mundial, com vistas ao fim da sociedade de classes e, portanto, à consecução da igualdade que, apenas formalmente, é assegurada nas democracias constitucionais, sejam liberais puras, sejam do Estado Social. O seguinte excerto, redigido por Marx e Engels em 1850, ainda sob o impacto dos episódios de 1848, explicita esta conexão interna entre a política na transição à sociedade sem classes e a revolução permanente:

Ao passo que os pequeno-burgueses democratas querem pôr fim à revolução o mais depressa possível, realizando, quando muito, as exigências atrás referidas, o nosso interesse e a nossa tarefa são tornar permanente a revolução até que todas as classes mais ou menos possidentes estejam afastadas da dominação, até que o poder de Estado tenha sido conquistado pelo proletariado, que a associação dos proletários, não só num país, mas em todos os países dominantes do mundo inteiro, tenha avançado a tal ponto que tenha cessado a concorrência dos proletários nesses países e que, pelo menos, estejam concentradas nas mãos dos proletários as forças produtivas decisivas. Para nós não pode tratar-se da transformação da propriedade privada, mas apenas do seu aniquilamento, não pode tratar-se de encobrir oposições de classes, mas de suprimir as classes, nem de aperfeiçoar a sociedade existente, mas de fundar uma nova (MARX & ENGELS, 1850).

É pertinente avançar-se ligeiramente além de Marx, em direção à variante Bolchevique do marxismo, de maneira a se indicar uma aplicação ou pormenorização possível – dentre outras - do conceito aqui em estudo, apontando-lhe o caráter a um só tempo democrático, mas igualmente transitório, compatível com o emprego de violência e coerção, e estranho à inclusão da classe social que, sob o capitalismo, tiraniza os trabalhadores. Para Lênin, a luta de classes continua enquanto houver Estado.³⁵ Desse modo, a ditadura do proletariado se define como um governo democrático entre os proletários, destinado ao convencimento e ao exercício de hegemonia perante as outras classes exploradas (como os camponeses) e, sim, pronto à violência, à coerção e à guerra civil contra os elementos burgueses remanescentes na sociedade. Os seguintes elementos apresentados pelo Bolchevique expressam uma síntese sobre os objetivos do tempo de transição atinente à ditadura do proletariado: “Esmagar a resistência burguesa. Neutralizar os camponeses (...). Organizar a grande produção mecanizada nas fábricas expropriadas à burguesia e os meios de produção em geral. Construir o socialismo sobre as ruínas do capitalismo” (LÊNIN, 1985, P.

³⁵ Confira-se: “(...) ao conquistar o poder estatal, o proletariado não suspende, por isso, a sua luta de classe, mas prossegue-a de outra forma e por outros meios” (LENIN, 1985, p. 166).

160). Tudo isto, sob inspiração crítica nas lições da Comuna, exercer-se-ia a partir do poder decisório centrado em formas radicalmente democráticas, denominadas Sovietes, nas quais “só se admitiam trabalhadores e explorados, ficando excluídos os exploradores” (LÊNIN, 1985, p. 161)³⁶. É certo que a variante leninista da categoria em estudo não esgota todas as suas possibilidades, mas é igualmente relevante notar que, seja por sua força histórica, seja por sua qualidade teórica, revela-se como um indicador possível do que, mais concretamente, pode significar a ditadura do proletariado.

Enfim, diante da constatação de que a ditadura do proletariado é, em Marx, transitória, radicalmente democrática, direcionada a uma sociedade sem classes e sem Estado, além de compatível com domínio e violência sobre os elementos burgueses remanescentes, pode-se aceitar a elaboração ampla e sintética de que Draper se vale para definir esta categoria:

For Marx and Engels, from beginning to end of their careers and without exception, dictatorship of the proletariat meant nothing more and nothing less than 'rule of the proletariat' – the 'conquest of political power' by working class, the establishment of a workers state in the immediate postrevolutionary period³⁷. (DRAPER, 1990b, p. 302).

Conclusão

Este trabalho permite a conclusão de que, em meio às diferentes variantes da teoria democrática contemporânea, a caminharem do procedimentalismo elitista de autores como

³⁶ O trotskista argentino Nahuel Moreno sintetizou com precisão os quatro atributos – nitidamente democráticos e inclusivos – do “regime leninista”. Confira-se: “*a) Nadie puede coartar la más absoluta libertad para todos los obreros que forman parte del soviet.* Todos los trabajadores tienen derecho a formar parte de sus organizaciones (sindicatos, comités de fábrica y soviets). Ningún obrero puede ser expulsado ni se le puede negar el uso de la palabra o de cualquiera de las libertades individuales, aunque políticamente sea conservador. *b) Pluripartidista.*

Dentro de los soviets no son legales solamente los partidos revolucionarios que están en el gobierno (bolcheviques y socialistas revolucionarios de izquierda) sino todos los partidos reformistas (los mencheviques y socialistas revolucionarios de derecha) y aún los partidos burgueses (siempre que haya obreros o campesinos que los apoyen y constituyan fracciones). *c) Mucho mayores libertades que bajo el régimen democrático-burgués.* Se abre la etapa de mayores libertades políticas, culturales, artísticas, científicas, de reunión, prensa e información que jamás haya conocido la humanidad. Todos los partidos tienen papel y facilidades para publicar sus opiniones. Los artistas y científicos gozan de la más absoluta libertad de expresión e investigación. El gobierno pone a disposición de todo el pueblo salones gratis para cuando quieran reunirse o hacer asambleas. No hay ningún tipo de censura. El régimen no tiene arte, ni ciencia oficiales ya que no se mete para nada con ellas, sólo las protege para que se expresen todas las corrientes. *d) Independencia de los sindicatos respecto del estado.* Después que se ganó la guerra civil, la URSS de Lenin legisló que los sindicatos fueran absolutamente independientes del estado, para que pudieran expresar la voluntad de los trabajadores: si éstos querían hacer huelgas tenían todo el derecho de hacerlas, al igual que de reunirse en asambleas para votarlas” (MORENO, 2001) (negritos no original).

³⁷ “Para Marx e Engels, do começo ao fim de suas carreiras e sem exceção, a ditadura do proletariado significa nem mais nem menos do que o 'domínio do proletariado' – a 'conquista do poder político' pela classe trabalhadora, a imposição do Estado dos trabalhadores no período imediatamente pós-revolucionário” (tradução minha).

Schumpeter, seguindo pelo racionalismo egoísta de Downs, passando pelo pluralismo de Dahl, alcançando as diferentes versões do deliberacionismo com gênese em Habermas e Cohen, encontrando os neo-republicanismos participativistas de Pateman ou Boaventura Santos, aportando-se no agonismo de Mouffe ou mesmo de Young, não é compreensível a clamorosa lacuna, fruto de um nada inocente ruído comunicacional, atinente à ditadura do proletariado. Como se viu, não há razões para se negar à forma política transitória preconizada por Marx o estatuto de uma teoria não apenas democrática, mas radicalmente democrática, como as contribuições de Hal Draper (devidamente corroboradas por Daniel Bensaïd e Nahuel Moreno), aqui citadas, atestam. Igualmente, não se pode desqualificar a ditadura do proletariado como não universal ou excludente sem, antes, lidar-se com as dificuldades que uma noção apenas abstrata de povo (ou, como querem formulações neo-espinozanas mais recentes, de multidão) acaba por implicar.

Assim, à pergunta que motivou a elaboração deste trabalho encontra-se como resposta uma clara teoria democrática na ditadura do proletariado e, ademais, a única teoria democrática alheia à tão documentada e jamais resolvida contradição entre desigualdade econômica (capitalismo) com igualdade política (democracia). Para além do ruído comunicacional estampado na tríplice rejeição lexical, temática e quanto a uma ideia de universalidade apenas formal (as três historicamente ancoradas em objeções às burocracias stalinistas, que não podem ser identificadas como única ou mesmo válida expressão do marxismo) é o momento de se levar a noção de ditadura do proletariado a sério, não como um corpo estranho à teoria democrática contemporânea, mas como elemento que lhe faz falta e que pode resolver inúmeros dos seus centenários dilemas.

Referências

ANTUNES, Ricardo & BRAGA, Ruy. *Infoproletários: degradação real do trabalho virtual*. São Paulo: Boitempo, 2009.

AVINERI, Shlomo. *The Social and Political Thought of Karl Marx*: Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

BALIBAR, Etienne. *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*. Tradução de James Swenson. Londres: Routledge, 1994.

BENDER, F. L. The Ambiguities of Marx's Concept of "Proletarian Dictatorship" and "Transition to Communism". In: JESSOP, Bob (ed.) *Karl Marx's Social and Political Theory*. v.3. Londres: Routledge, 1990, p. 355-383.

BENSAÏD, Daniel. Pós-facio e Apresentação. In: MARX, Karl. *A Questão Judaica*. São Paulo:

Boitempo, 2010, p. 9-32; 75-120.

BLACKBURN, R. Marxism: Theory of Proletarian Revolution. In: JESSOP, Bob (ed.) *Karl Marx's Social and Political Theory*. v.3. Londres: Routledge, 1990, p. 235-272.

BORON, Atilio, A. Teoria Política Marxista ou Teoria Marxista da Política. In: BORON, Atilio A; AMADEO, Javier; GONZÁLES, Sabrina. *Teoria Marxista Hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: Clacso, 2006, p. 167-182

BOURGEOIS, Bernard. *O Pensamento Político de Hegel*. Tradução de Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Unisinos, 2000.

CHITTY, Andrew. Recognition and Social Relations of Production. *Historical Materialism* no. 2, Verão, 1998, pp. 57-97

CHITTY, Andrew. Species-being and Capital. In: CHITTY, Andrew & IVOR, Martin (eds.). *Marxism and Contemporary Philosophy*. Londres: Palgrave, 2009. p. 123-142.

CZANK, James M. On the origin of species-being: Marx redefined. *Rethinking Marxism: a journal of economics, culture and society*, v. 24. n. 2, mar., 2012, p. 316-323.

DRAPER, Hal. Marx and the Dictatorship of the Proletariat. *New Politics*, vol.1, n.4, verão, 1962. Disponível em: <http://www.marxists.org/archive/draper/1962/xx/dictprolet.html>. Acesso em: 18 de março de 2013.

DRAPER, Hal. Marx and the Dictatorship of the Proletariat. In: JESSOP, Bob (ed.) *Karl Marx's Social and Political Theory*. v.3. Londres: Routledge, 1990, p. 289-315.

EAGLETON, Terry. *Marx and Freedom*. Londres: Phoenix, 1997.

FUKUYAMA, Francis. The End of History? *The National Interest*, verão, 1989. Disponível em: <http://www.wesjones.com/eoh.htm>. Acesso em 26 de maio de 2012.

HABERMAS, Jürgen. Que Significa Socialismo Hoje? Revolução Recuperadora e Necessidade de Revisão da Esquerda. Tradução de Márcio Suzuki. *Novos Estudos*, n.30, jul. 1991. p.43-60.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo*. v.2. Sobre a Crítica da Razão Funcionalista. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

JOHNSTONE, M. The Paris Commune and Marx's Concept of The Dictatorship of the Proletariat. In: JESSOP, Bob (ed.) *Karl Marx's Social and Political Theory*. v.3. Londres: Routledge, 1990, p. 565-584.

LENIN, V. I. *Ilusões Constitucionalistas*. 2ed. São Paulo: Kairós, 1985.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. *A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle E Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. *A Guerra Civil em França*, 1871. Disponível em: [\[http://www.marxists.org/portugues/marx/1891/03/18.htm\]](http://www.marxists.org/portugues/marx/1891/03/18.htm). Acesso em: 26 de maio de 2012.

MARX, Karl. *A Guerra Civil na França*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011b.

MARX, Karl. *Crítica do Programa de Gotha*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. *Grundrisse*. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011a.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro Primeiro: o processo de produção do capital. Volume I. 25.ed. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

MARX, Karl. *Sobre a Questão Judaica*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *Marx to Joseph Weydemeyer In New York (MEIA)*. Disponível em: http://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/letters/52_03_05.htm. Acesso em: 5 de julho de 2012.

MÉSZÁROS, István. *A Teoria da Alienação em Marx*. Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.

MILIBAND, R. Marx and the State. In: JESSOP, Bob (ed.) *Karl Marx's Social and Political Theory*. v.3. Londres: Routledge, 1990, p. 14-33.

MORENO, Nahuel. *Revoluciones del Siglo XX*. [s.l.]: Grupo Socialista Guernica, 2001. Disponível em: <http://www.marxists.org/espanol/moreno/rsxx/index.htm>. Acesso em: 2 de fevereiro de 2014.

OFFE, Claus. *Trabalho & Sociedade: Problemas Estruturais e Perspectivas para o Futuro da Sociedade do Trabalho*. v.2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

PAULA, João Antônio. *Marx, a Filosofia e a Economia Política*. Belo Horizonte, UFMG, Cedeplar, Texto para Discussão número 32, maio de 1994.

SITTON, John F. *Recent Marxian Theory: class formation and social conflict in contemporary capitalism*. Albany: State University of New York Press, 1996.

SWEEZY, P. M. Marx and the Proletariat. In: JESSOP, Bob (ed.) *Karl Marx's Social and*

Political Theory. v.2. Londres: Routledge, 1990, p. 228-240.

TAVARES, Francisco Mata Machado. Teoria do Reconhecimento e Materialismo Histórico: elos, equivalências e influências. In: *Anais do III Fórum Brasileiro de Pós-Graduação em Ciência Política*, Curitiba, 2013. Disponível em: http://www.forumcienciapolitica.com.br/anais/2013/especific_files/papers/6MZF.pdf?v=0310. Acesso em: 1o de fevereiro de 2014.

THERBORN, G. The Working Class and the Birth of Marxism. In: JESSOP, Bob (ed.) *Karl Marx's Social and Political Theory*. v.1. Londres: Routledge, 1990, p. 68-82.

VAZ, Henrique Lima. Sobre as Fontes Filosóficas do Pensamento de Karl Marx. In: CHASIN, J (org.). *Marx Hoje*. Cadernos Ensaio. São Paulo: Ensaio, 1987.

WARTENBERG, Thomas E. Species-being and Human Nature in Marx. *Human Studies*, vol. 5, n.2, abr-jun, 1982, p. 77-95.