

ARTIGO DÔSSIE

A REGÊNCIA DO CAPITAL SEM CAPITALISMO NAS SOCIEDADES PÓS-CAPITALISTAS

THE REGENCY OF CAPITAL WITHOUT CAPITALISM IN POST-CAPITALIST SOCIETIES

CLAUDINEI CÁSSIO DE REZENDE*

RESUMO

Este artigo apresenta a formação social das sociedades pós-capitalistas a partir das análises teorizadas por István Mészáros e J. Chasin, nas quais temos uma convergência analítica acerca da regência do capital sem capitalismo nas sociedades pós-capitalistas, gerando uma forma mutante de autorreprodução do capital, que manteve inalterada a forma de controle social sobre o trabalho alienado e seu consequente produto em mercadoria, razão pela qual o estado se torna o instrumento gestatório do capital coletivo/não-social.

PALAVRAS-CHAVE: capital sem capitalismo; sociedades pós-capitalistas; István Mészáros; J. Chasin.

ABSTRACT

This article presents the social formation of post-capitalist societies from the analyzes theorized by István Mészáros and J. Chasin, in which we have an analytical convergence about the regency of capital without capitalism in post-capitalist societies, generating a mutant form of capital self-reproduction, which has kept the form of social control over alienated labor and its consequent product in merchandise unchanged, which is why the state becomes the gestatory instrument of collective/non-social capital.

KEYWORDS: capital without capitalism; post-capitalist societies; István Mészáros; J. Chasin.

*Em memória de István Mészáros,
por sua luta pela emancipação humana.*

Discordando com veemência de seu mestre György Lukács sobre a existência de alguma forma que poderia ser denominada de “socialismo” em qualquer parte do mundo até então, István Mészáros¹ delimitou uma série de fatores que impugnavam, a seu ver, a União Soviética e as sociedades socialistas do Leste Europeu como autênticas e efetivas sociedades de transição, antes mesmo dos evidentes traços da ruína soviética que apontavam para seu desmoronamento na década de 1980. Despojado de veleidades ou de compromissos com postulados ideais irrealizáveis àquela altura naquele local, Mészáros tratou de contrapor a ideia da existência de qualquer forma de transição ao socialismo na Rússia revolucionária, o que, para ele, deixava ainda historicamente inédito o horizonte da construção da sociedade regulada pelos produtores livremente associados. Razão pela qual cunhou ainda em 1978 a expressão “*sociedades pós-capitalistas*” para se referir às pós-revolucionárias, ou seja, sociedades que atravessaram um processo revolucionário cuja experiência não havia rendido uma alternativa produtiva mundial sociometabólica de uma sociedade gerida pelos produtores associados, mantendo, por conseguinte, a regência do capital como ordenadora de todo o organismo social produtivo – removendo, contudo, a pluralidade dos capitais na gestão do trabalho e a substituindo por um estado hipertrofiado que executara a extração do trabalho excedente pela via política. Noutras palavras, mantendo a regência do capital, a ilação do fenecimento da política como *conditio sine qua non* para a liberdade social plena ainda se mantivera intocada unicamente no plano

teórico, especialmente pelo imperativo da circunstância da revolução ter ocorrido na periferia do capital e de seu isolamento diante da derrota da *Spartakusbund*, que deixa distante a revolução mundial já ao fim da segunda década daquele século.

A forma original das apresentações críticas de Mészáros deve ser posta em relevo porque tal percepção fugiu inclusive ao filósofo que melhor elucidou todo o itinerário filosófico ontológico marxiano, a saber, Lukács. De sorte que enunciar de saída tal ruptura do discípulo com seu mestre não é um exercício meramente retórico ou ilação arbitrária, mas imposição marcante para o prosseguimento analítico da realidade, especialmente por se tratar de um teórico da mais alta dignidade intelectual, e por ser agora, no *post festum* da situação soviética, o que nos remete à contradição do conforto da análise após o acontecimento plenamente concretizado ao mesmo tempo que nos traz o desconforto de vivenciarmos os maiores ataques já observados até então do capital contra o trabalho.

Prelúdio fundamental sobre Lukács, introduz-nos no pensamento sobre o socialismo de tipo soviético que tomarão seus herdeiros intelectuais. Por isso mesmo, a observação da obra madura lukácsiana² deve considerar a atitude ambivalente do filósofo húngaro em relação ao pós-capitalismo. Esta ambivalência esteve ligada tanto à crítica da sociedade do *socialismo realmente existente*, quanto à tentativa de sua reforma que poderia, de algum molde, salvaguardar os avanços que os processos revolucionários iniciaram. Decerto, Lukács almejava ser uma espécie de porta-voz no plano da teoria de uma efetiva desestalinização desses regimes econômicos, uma socialização que

deveria começar pela democracia da vida cotidiana, o que coloca Lukács como um *tertium datur* entre a democracia liberal e o socialismo de tipo soviético. Depois do outono de 1956, momento em que foi Ministro da Cultura no governo Imre Nagy, Lukács foi expulso do partido e esteve recluso durante onze anos, voltando a ser membro do partido somente em 1967. Lukács demonstrava com firmeza a sua posição de confronto ao stalinismo e ao neo-stalinismo, mas ao mesmo tempo jamais pensou em cortar os elos definitivamente com o partido e com a luta institucional. Isto porque – frise-se bem! – sua concepção do partido como vanguarda da classe operária o impedia de tomar tal atitude. Mesmo assim, quando Ernst Fischer lhe escreve para contar a resolução do “caso Lukács” [*Bereinigung des Falles Lukács*], ou seja, a sua readmissão no partido após longa reclusão, Lukács resguardava um ceticismo e uma prudência evidentes: em carta de 22 de novembro de 1967³, dizia que a vida pública em Budapeste não comportava um marxismo autêntico, e três meses depois desaconselhou um aluno que buscava a Universidade de Budapeste, dizendo que não havia espaço para o ensino de um marxismo verdadeiro.

Mais tarde, a decepção lukácsiana esteve em torno dos acontecimentos na Polônia em 1968, como se percebe em lamento analisado no epistolário de Adam Schaff. A invasão da Tchecoslováquia foi reprovada em absoluto por Lukács, mas, novamente de modo ambivalente, evitou realizar declarações públicas sobre isso devido à posição que seu partido abraçava nesta ocasião⁴. Não foi por outro motivo que Lukács rejeita uma assinatura de apoio à Tchecoslováquia solicitada por ninguém menos que Bertrand Russel. Em cartas trocadas

com este filósofo, Lukács expõe sua preocupação com a causa socialista ao mesmo tempo que pretende lançar a crítica ao processo parco e contraditório da desestalinização soviética, e afirma sua intenção de exprimir suas perspectivas acerca do “problema central dos conflitos atuais”; trata-se de um manuscrito intitulado *Demokratisierungsschrift* [*Escrito sobre a democratização*], que o partido manteve inédito por uma década e meia após a morte do filósofo húngaro, vindo a publicar apenas em 1985, em Budapeste com novo título *Demokratisierung Heute und Morgen* [*Democratização, hoje e amanhã*] – e traduzido em 1987 para o italiano por Alberto Scarponi como *L’Uomo e la democrazia* [*O homem e a democracia*] e em 1989 na França com o título *Socialismo et démocratisation*; este texto chegou ao Brasil por meio de Carlos Nelson Coutinho e de José Paulo Netto, e manteve o título baseado na versão em francês, *Socialismo e democratização*⁵, para a coletânea, e, especificamente para este texto, guardou-se o nome *O processo de democratização*. Como havia sido recentemente restabelecido no Partido húngaro, Lukács submete o seu escrito à direção deste e obtém a seguinte recomendação: que ele, então com 83 anos, aguardasse dez anos para a publicação deste ensaio. Tal *censura* do Partido Comunista Húngaro faz com que o texto fique desconhecido até mesmo pelos seus discípulos mais diletos, aparecendo apenas na Hungria em 1985⁶, no original em alemão. Juntamente com as campanhas difamatórias contra Lukács a partir de sua prisão, a União Soviética tomou a posição da veemente proibição de todo e qualquer escrito de Lukács – e permitiu seu retorno em 1957 a Budapeste desde que lhe fosse atribuído o título de “principal perigo ideológico”, como lembrou István Eörsi⁷, que menciona o imbróglie jurídico desta

proibição, que fazia Lukács invocar seu *direito de contrabandear* os próprios textos para a Alemanha Ocidental. Este texto de Lukács, então, manteve-se obscurecido pelo mundo soviético até o momento da agonia final do regime.

Se for adequada a observação, como vê Tertulian, de que os *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* é o testamento filosófico lukácsiano, *O processo de democratização* é assim o seu testamento político – como chamou Mészáros⁸ na Introdução do *Conceito de dialética em Lukács*. E assim o foi chamado, como testamento, em 1988 pelo jornal do Partido Comunista Húngaro, celebrado numa resenha de página inteira por ocasião de seu lançamento: *Megkésett prófécia? Lukács György testamentuma*⁹. Não era de se admirar que o Partido húngaro, jogando à marginalidade o manuscrito lukácsiano por duas décadas, agora tivesse descoberto o ineditismo daquela obra: num momento em que o poder soviético dava evidentes sinais de que ultrapassaria os Estados Unidos não somente em produção total, mas em produtividade¹⁰, a crítica lukácsiana nos anos 1960 rogando uma democratização de base poderia ser ameaçadora, ainda que fosse conciliatória e reivindicasse a manutenção do socialismo em um só país; mas num momento em que todo o poder estava a desabar, trazer à luz a figura de Lukács em nome de uma democratização que deixava de pé as estruturas de poder do partido soviético era uma tentativa desesperada da manutenção do poder. Neste texto, por diversas vezes, Lukács sustenta a ideia de que a socialização dos meios de produção está realizada plenamente, e que portanto há socialismo efetivado na União Soviética¹¹. A partir da acumulação primitiva socialista e das três fases – determinadas por

Lukács – de desenvolvimento econômico soviético, Lukács¹² torna a realizar tal afirmação. Na sequência, Lukács afirma que o estágio de transição do socialismo é demarcado pela presença ainda muito marcante da divisão econômica do trabalho típica da relação do capitalismo¹³. Esta relação tende a se dissipar num longo processo cultivado pelo hábito – não é sem motivos que apela à reivindicação de Lenin sobre o *subbotnik*¹⁴.

Contudo, um retorno a Marx nos apresenta o socialismo como estágio transitório de uma subversão completa dos modos de produção do capital, e, por conseguinte, de toda a política – e a política é sustentáculo de onde não se rege a igualdade substantiva. Duas considerações importantes, com efeito de reação subordinada, estão elaboradas na concepção marxiana da abolição do poder político propriamente dito. A primeira, que a livre associação de indivíduos que regulam por meio de seus pores teleológicos a sua auto-atividade não é possível se as condições objetivas para a função vital destes pores teleológicos não estiverem claramente postas, ou seja, a objetividade, a dependência de uma base material é atributo inextricável; a segunda, derivada desta primeira que atende à necessidade de uma emancipação do trabalho, é uma consideração que esbarra na dependência internacional de um processo revolucionário, cuja força impulsionadora deveria acontecer no centro nervoso do capital – ou, ao menos, por ela ser posteriormente encampada – e não em sua periferia produtiva, possibilitando transcender o modo de produção do capital e sua forma de produção de mercadorias.

Partindo deste princípio, como determinar a sociedade pós-capitalista, as sociedades de tipo soviético? Mészáros demonstra que a

explicação da esquerda comunista apologética da União Soviética de uma *nova classe* surgida pela *ditadura do proletariado* não servia à realidade e, então, escamoteava a verdadeira formação das assim chamadas sociedades de transição: tal como está textualmente expresso em Marx desde Kreuznach, o proletariado não pode ser declarado emancipado sem abolir a si próprio enquanto classe, abolindo por conseguinte todas as classes sociais e todas as formas de poder político; culminância imprescindível para o socialismo. Discípulo de Lukács que avança para além de seu mestre, Mészáros recoloca as questões centrais do problema da transição: sabe-se que as assertivas marxianas são diretas e inequívocas sobre a anulação do poder político pelo proletariado vencedor no processo revolucionário; no entanto, o que acontece neste entretempo? Ou ainda, é possível “remover um poder político fortemente centralizado sem que se tenha que recorrer ao exercício de um sistema político plenamente articulado?”¹⁵. Como executar a transição de um sistema *auto-suficiente* de poder político que controla completamente a sociedade, transferindo as funções do poder político para o corpo social, permitindo deste modo a emergência da livre associação dos produtores? Em suma, pode-se dizer que existe *socialismo* sem a socialização dos meios de produção? Para Mészáros, tais questões fugiram do escopo intelectual inclusive de Lukács – tanto em sua grande *Ontologia* como em seus escritos políticos maduros – e se tornaram questões candentes de nossa época, colocando dilemas ainda muito distantes de serem resolvidos, o que justifica a sua tentativa de síntese de composição de uma nova teoria da transição.

Na mesma via de pensamento de Mészáros, o filósofo brasileiro J. Chasin¹⁶, por ocasião do centenário da morte de Marx, redigiu um ensaio intitulado *Marx: da razão do mundo ao mundo sem razão*, no qual evidenciava a dupla barbárie então vivida pelo mundo: a barbárie do mundo do capital e a do socialismo de acumulação, como denominou a sociedade pós-capitalista. Interessa-nos aqui a sua posição acerca da barbárie do socialismo de acumulação, que se remete ao conjunto de eventos no transcurso das tentativas de transição para o socialismo efetuadas por aquele elo mais débil da cadeia capitalista, redundando numa série de mazelas e problemas insuperáveis, caracterizando uma transição parca e incompleta – e, por isso mesmo, limitada a uma parcela do globo –, sob a qual o espaço da carência toma forma de opressão e restabelecimento das vicissitudes típicas da ordem do capital.

Chasin asseverou que o processo que culmina no bloco soviético jamais conseguiu se livrar do capital – ainda que se diferencie, em todo caso e com razão, o *capital do capitalismo*, o primeiro como coexistente a outros momentos sociais de produção, anteriores ou posteriores à própria lógica que faz surgir e efetivar o capitalismo verdadeiro industrial; o capital se põe como forma de captação do excedente mercantil –, de modo que a transição socialista ainda se manteve regulada pela lógica do capital. Por suas palavras: “valor, mercadoria, mercado, etc. [...] continuam a integrar a composição do aparato econômico-social”¹⁷, o que vale dizer que o capital ainda regia o funcionamento social pela estruturação da produção e distribuição de mercadorias no socialismo real. O que resulta na conclusão de Chasin – similar à de Mészáros, senão vejamos a elaboração do seu raciocínio diretamente em

seus próprios termos, abaixo – de que, sob a regência do capital, o processo transitório não se efetivou, justificando a existência de uma sociedade de produtores de mercadorias cuja relação social de produção consiste no relacionamento dos produtores e de seus produtos como meras mercadorias, de modo que o próprio trabalho humano se enquadra, reificado, na esfera também de mais uma das mercadorias.

A verdadeira tragédia (e não apenas “no reino do ético”) foi que, sob as circunstâncias de revoluções derrotadas por toda parte, exceto na Rússia – o que inevitavelmente também significou o isolamento da única revolução sobrevivente –, se negaram cruelmente as condições históricas para o desenvolvimento bem-sucedido dos termos materiais e institucionais exigidos pelo modo socialista da alternativa metabólica ao domínio do capital como empreendimento *global*. Abriram-se totalmente as portas, não somente para a estabilização do sistema do capital seriamente abalado no Ocidente, mas também para a emergência, na Rússia pós-revolucionária, de uma nova forma de “personificação do capital”, que poderia operar um ritmo forçado de extração do trabalho excedente em nome da revolução e para o propósito declarado da necessária “acumulação socialista”, justificada pela promessa de ultrapassar em pouco tempo os principais países capitalistas na produção *per capita* de ferro gusa, aço e carvão como medida do sucesso socialista. Como estrutura de comando desse novo gênero de controle sociometabólico, o Partido teria de pairar acima de todos como regulador da extração politicamente compulsória do trabalho excedente, com todos os seus corolários culturais/ideológicos. Com isso, o Estado foi reforçado e, mais do que nunca, centralizado na forma de Partido-Estado, em vez de dar início ao próprio “encolhimento”, conforme previsto no projeto socialista original.¹⁸

O fator diferencial para se qualificar a existência do capital sem capitalismo, então, perpassa pela própria concepção marxiana de capital, remetendo-se diretamente à forma como o capital domina sua autorreprodução circular sobre o trabalho. A existência do capital em formas de produção pré-capitalista se dá inclusive anteriormente à *subsunção formal do trabalho ao capital*, como ocorriam no capital usurário e no capital mercantil, como se vê em *O capital* de Marx¹⁹; contudo, com a inserção da maquinaria com a produção em larga escala e envolvendo técnica científica de produção visando ao aumento da extração de mais-valia relativa – em contraste com a prevalência exclusiva da mais-valia absoluta (cuja finalidade é extrair o excedente pelo prolongamento do tempo de trabalho), típica de outras formas de produção onde o capitalismo verdadeiro ainda não está evidentemente erigido –, teremos a *subsunção real do trabalho ao capital*, na qual a sua circularidade assume todos os âmbitos da vida econômica da sociedade. Isto implica dizer que ainda não existindo forma de produção tipicamente capitalista, ou superando a forma de produção capitalista por outra estrutura produtiva, o que está em jogo é a questão que passa inequívoca por Marx, suscitada por Mészáros²⁰ (2002, p. 710) do seguinte modo: a condição crucial para a existência de capital e seu respectivo funcionamento é que o capital regule o *comando sobre o trabalho* visando à constituição circular do próprio capital e sua autorreprodução ampliada. Mészáros, em seus próprios termos:

Qualquer tentativa de ganhar controle sobre o capital tratando-o como uma “coisa material” ligada a uma “relação simples” com seu proprietário privado – em vez de instituir uma alternativa sustentável ao seu processo dinâmico, “em cujos vários momentos ele

nunca deixa de ser capital” – pode apenas resultar em fracasso catastrófico. Nenhum mecanismo jurídico pode, por si só, remover o capital, como *comando* necessário *sobre o trabalho*, do processo metabólico sob as circunstâncias que prevaleceram historicamente durante tanto tempo e que inevitavelmente foram herdadas após a revolução. Não é possível restituir o poder alienado de comando sobre o trabalho ao próprio trabalho simplesmente atingindo as personificações do capital privado, isto ocorrerá apenas quando se substituir o “sistema orgânico” estabelecido como o controlador absolutamente abrangente e dominante da reprodução societária. Isto requer a auto-emancipação substantiva do trabalho, ao contrário da ficção jurídica de emancipação tragicamente perseguida sob a dependência do fetichismo herdado do capital – na qualidade de “mecanismo” e entidade material capaz de “acumulação socialista” – sob os sistemas pós-capitalistas de tipo soviético.²¹

Isto porque enquanto o capital for o regulador substantivo do sociometabolismo, ou seja, o agente em comando real, o capital sempre afirmará seu poder mantendo um controle sobre o trabalho como uma vontade alheia, evitando que os produtores livremente associados assumam o controle da reprodução sociometabólica por meio de suas decisões autônomas. O que corrobora as enunciações de Marx de que não se trata de submeter ao controle social a propriedade dos capitalistas – parte que seria relativamente muito mais fácil de executar num processo revolucionário que a dissolução da regência global do capital e sua substituição pela regência do trabalho–, já que o próprio capitalista apenas mantém o poder como personificação do capital, de modo que ele não mantém controle finalístico pleno sobre todas as ordenações do capital, o que implica dizer que o capitalista executa o controle produtivo

em favor do capital (ainda que, com isso, advenha todas as suas vantagens subordinadas ao capitalista, diretamente). Motivo pelo qual o capitalista não é exclusivamente o sujeito do processo sociometabólico, sendo subordinado pela dinâmica exógena do *sujeito em comando real*²², o capital, cuja relação causal – uma causalidade posta, como vê Lukács²³, isto é, não espontânea, mas colocada em marcha por uma cadeia de pores teleológicos distintos – é sempre mediada pela dinâmica do capital ao capitalista, e não o inverso, permanecendo o capitalista suscetível à dinâmica mundial do capital que age como força alienada sobre a produção; ou, nas palavras de Marx, quando discute em *O capital* a teoria moderna da colonização, “a massa da humanidade expropriou a si mesma para a glória da ‘acumulação do capital’”²⁴. Isto não significa, não obstante, que uma força metafísica comanda teleologicamente o destino dos homens e que se corporifica no capital; ao contrário, significa que foge do destino dos homens o controle final de seus pores finalísticos devido à própria causalidade resultante de um processo social produtivo alienado, o que temos bastante claro desde os *Manuscritos de Paris* quando Marx, ainda em 1844, percebia que “o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor”²⁵ – ainda que este ser estranho que defronta o homem mesmo jamais possa ser considerado um ser demiúrgico ou espiritual, mas, sim, resultado de uma relação alienada de produção, cujo produto alienado é reapropriado por um não-produtor, portanto, para quem “o trabalho está a serviço e para a fruição do qual [está] o produto do trabalho”²⁶. Como, do mesmo modo, na Nova Gazeta Renana²⁷ lembra Marx que uma máquina de tecer é apenas uma

máquina de tecer, mas sob a condição produtiva do capital, torna-se também capital e é mediada pelas forças sociais da autorreprodução do capital. Enunciação fulcral indicativa de que no processo de distribuição que deixa intocada a forma produtiva do capital e sua reprodução societária não se tem nem sequer um avanço para o processo de transição socialista, mantendo uma forma *mutante* de controle do capital, como determina Mészáros.

Questão que aprofunda o problema da transição, porque a transição socialista não é o fim, mas o caminho intermediário entre uma sociedade regulada pela regência do capital e uma sociedade de produtores associados, numa sociedade na qual a própria humanidade é destituída de propriedade e que se encontra ao mesmo tempo numa situação de riquezas (espiritual e material) *de facto*, o que pressupõe um incremento de forças produtivas de magnitude qualitativamente superior àquelas vislumbradas nos países de capitalismo pouco desenvolvido ou desenvolvido por vias atrasadas e cujos influxos econômicos ainda incidem de modo a retardar as relações produtivas e a própria dinâmica nacional do capitalismo industrial. A estrutura necessária para a potencialidade de uma transição efetiva, já determinada nos escritos marxianos, pôde ser assim observada por Chasin²⁸ como: (1) amplo grau de desenvolvimento das forças produtivas, que se resume num mundo de riquezas material e cultural; (2) interdependência, simultaneidade internacional das revoluções; (3) efetivação da revolução através da iniciativa dos povos dominantes, o que não significa outra coisa senão que a possibilidade viável da superação da regência do capital só se concretizará mediante um processo global e simultâneo sob hegemonia

do bloco de ponta da produção de riquezas do mundo do capital, visando a supressão da acumulação e autorreprodução do *capital* como mercadorias.

Percebendo o transcurso problemático da via russa, ou melhor, do isolamento da revolução mundial em seu pólo produtivo pouco desenvolvido, Chasin verifica a impossibilidade de os países atrasados *per se* impulsionarem o salto qualitativo da transição socialista, justamente pela ausência de meios de produção que tornem reais a suplantação da regência do capital pela superação técnica do atual modo de produção para algo inteiramente novo. Diferença crítica de Chasin que por si só contraria a possibilidade de tal *acumulação primitiva socialista* – questão levantada por Lukács²⁹ irresolutamente. Diz Chasin:

Na polaridade conhecida, ao capital básico *privado* corresponde o *capitalismo*, do mesmo modo que ao capital básico *social* corresponde o *comunismo*. Ou seja, o capital, força gerada socialmente, é apropriado no capitalismo por uma *pluralidade de personae do capital*, enquanto no *comunismo* ele é apropriado pela *universalidade de seus produtores*. Neste caso perde seu caráter de força de dominação, deixando, então, de *reger* aos homens e à sociedade, para passar a ser *regido* conscientemente pelos seus produtores. Em suma, no modo de produção comunista desaparece a *regência do capital* e advém a consciente *regência dos trabalhadores*, livremente associados.³⁰

Desfecho que não pode ser outro senão o da transição de uma regência do capital para uma regência do trabalho, passando a valer não mais os indivíduos reificados em relações sociais de produção cuja dominação é a mercadoria, mas passando a ser dominante os próprios homens, ou nas palavras de Marx, a regência do trabalho objetivo sobre

a atividade do trabalho é invertida em sua significação direta. Note-se que de todo modo, tanto no capitalismo verdadeiro quanto no comunismo, há que se ter um pressuposto material de efetivação das riquezas; e nos países cujo capitalismo ainda não se desenvolveu ou se desenvolveu de modo muito parco, este pressuposto inexistente. De sorte que o núcleo da questão é a forma de apropriação do capital: como ter a posse *social*, se este capital – que pode ser riqueza sem ser capital, a depender da relação social estabelecida posteriormente – não está desenvolvido, não existe efetivamente? A propriedade social do capital onde este não está devidamente criado não pode ser outra coisa senão a subdivisão social da miséria. Por este motivo, a transição no elo débil da cadeia capitalista trouxe uma acumulação de incrementos para o capital industrial, cuja apropriação só foi passível de ser *coletiva/não-social*⁸¹, sob a qual se tem um ponto de inflexão numa gestão deste capital de modo também coletivo e não-social, motivo pelo qual uma gestão de caráter *social* é duplamente impossível nas condições próprias ao elo débil, “pois o *atraso* é também *miséria* social, cultural e política”. Por esta razão, o processo soviético nos aparece como *sui generis* na história, porque mesmo sem a figura do burguês e do próprio capitalismo, ainda se reitera a regência do capital.

Imagens desqualificadoras da figura de Lenin³² no processo de efetivação da União Soviética realizadas hoje pelo movimento anarquista, por exemplo, ou análises que partem de explicação psicológica do fenômeno Stalin ignoram a natureza do problema. Lenin não poderia prever que o processo por onde se daria o transcurso transitório soviético levaria ao isolamento até o esgotamento das possibilidades da

Revolução Alemã. Isaac Deutscher³³ em sua análise intitulada *A revolução inacabada* é contundente na demonstração de que os bolcheviques não tinham escolhas, exceto se abdicassem do poder recém-conquistado no processo de guerra civil; o sistema de partido único se converteu numa necessidade inevitável para os bolcheviques diante do fracasso da revolução mundial, ainda que jamais estivessem premeditado tal situação aberta como expediente temporário.

Tal expediente temporário se tornou expediente efetivo, e a sua forma mutante de uma regência de capital sem capitalismo gerou uma série de problemas no âmbito da transição socialista a partir da ofensiva do capital no bloco ocidental. Donde se tornou questão primordial a impugnação, por parte de Chasin, de uma existência de um *bloco socialista*, havendo, em seu lugar, portanto, um bloco pós-capitalista de capital coletivo/não-social (caracterização comungada também por Mészáros). Chasin ainda rejeita, pelo mesmo motivo, um padrão de um partido do trabalho, organização fictícia e meta-estrutural responsável por um processo de transição mundial, um modelo hipostasiado e detentor do baluarte dos trabalhadores.

Reforçando estas assertivas de Chasin, Mészáros³⁴ formula também outras questões sem, contudo, desconsiderar o monumental impacto que as limitações produtivas da revolução na periferia do capital têm de enfrentar. Mészáros percebe que o enfrentamento transitório de uma sociedade regulada pela regência do capital e sua transformação numa sociedade regida pelo trabalho também é algo a ser enfrentado com peso bastante significativo nos países centrais onde potencialmente se poderia ocorrer um processo revolucionário transitório. E isto se deve

ao fato de que nestes países, dado o grau muito mais elevados de concentração e centralização de capital, as pressões imediatas para manter a continuidade da produção e autorreprodução do capital são ainda maiores que nos países periféricos, colocando outros percalços pelo trajeto. E, nesta forma específica, eliminar o capital que, por séculos se fortaleceu e tornou-se a forma histórica no comando real sobre o trabalho, torna-se tarefa ainda mais hercúlea, já que reminiscências e recalcitrâncias do capital tenderão a comandar as demandas sociais antes de transcender a forma da mercadoria.

Sob a regência do capital na sociedade capitalista, a mercadoria se torna hieróglifo social pelas obnubilações inerentes ao processo produtivo que separa a apropriação dos produtores que a produziram – característica típica da mercadoria, que não está em seu *corpo físico*, mas na relação social de produção da qual ela é engendrada, de modo que o que determina o fetiche da mercadoria não é a mercadoria em si, mas o processo social de produção desta mercadoria e, por via de consequência, o modo como a apropriação privada é realizada deste bem produzido socialmente. E, então, sob a regência do capital também no pós-capitalismo, a mercadoria não poderia ter outra forma senão a mesma do mundo do capital, com todas as mazelas e obnubilações que escondem a forma perversa de sua produção, não superando a sua forma característica fetichizada. Chasin estende para fora do capitalismo a percepção desta opressão porque percebe que o modo de produção pós-capitalista ainda guarda o essencial da produção do capital, ou seja, não cria um novo e mais globalizante modo de produção, capaz de alterar e a forma produtiva atual e evitar a recalcitrância do capital. E por esta

razão, a mercadoria se manifesta de modo similar nas sociedades capitalista e de capital coletivo/não-social. Nas palavras de Chasin:

Enquanto território peculiar da mercadoria e de seu fetiche, submerso, portanto, às formas sociais “em que o processo de produção domina o homem” e não o inverso como pretende, a formação do pós-capitalismo diversifica os fatores de estranhamento da consciência: a) tal como em qualquer sistema de produção de mercadorias, estas aparecem “com vida própria”, (des)regulando a vida e a consciência dos homens; b) dada a carência fundamental que matriza o quadro, as *coisas* aparecem reforçadas em seu poder *sobre* o homem; afirmam-se como o *sine qua non* da existência geral e individual, no que não são mais do que verdade real, mas uma verdade “fisicamente metafísica”; c) mundo do capital básico para além do capitalismo, é *suposto* como “processo de produção dominado pelo homem”, no que deixa de ser metafísica corporificada para se tornar pura e simples configuração metafísica: mística especulativa.³⁵

A forma alienada de produção e apropriação do produto do trabalho nas sociedades de tipo soviético acabou por se tornar modelo de socialismo, o que não somente reforçou o anticomunismo pelas sociedades ocidentais – dados, entre outros motivos, os tipos de opressão aos trabalhadores em geral, por vezes formas ainda mais perversas de exploração que nas próprias sociedades capitalistas avançadas – e convertia a revolução social num “fantasma que ronda sem sedução e sem sentido”, como afirmou Chasin. Aquelas tentativas frustradas de Lukács, então, de defender o socialismo soviético mais depôs contra a própria história do socialismo do que possibilitou algum passo importante na direção da construção de um novo modo de

produção inteiramente novo e mais universal. Tudo isso mais obstaculizou do que pôde auxiliar a luta pela emancipação humana, já que “o stalinismo em todas as suas modalidades, inclusive em sua derivada contraposição euro-liberal, como ideologia desta barbárie, converte-se, na sua pletora de falsificações, em obstáculo fundamental na luta pela emancipação do trabalho”³⁶.

Avançando naquela exposição de Deutscher, Mészáros, por sua vez, alude à situação revolucionária que a Europa estava vivendo, especialmente pela possibilidade da Revolução Alemã desencadear a revolução mundial. No entanto, fracassada a revolução mundial, o que fazer com o poder, senão perpetuá-lo até o limite à espera de uma nova ofensiva do movimento do trabalho? Mas esta pergunta não estava colocada para Lenin – segundo Mészáros³⁷ – por uma questão de conflito de interesses, de modo que Lenin deveria proclamar a viabilidade da estratégia da revolução russa como predicado para a revolução mundial. Apesar disso, Lenin estava envolto a um duplo problema: primeiro, o de seguir isolado com o processo de transição na Rússia como condição primordial para o sucesso da revolução bolchevique; e, segundo, a dependência externa da revolução mundial. E seguir isolado implicava a criação de bases materiais inexistentes e indispensáveis para a transição.

Havia um erro curioso no seu raciocínio [de Lenin], frequentemente impecável. Ele argumentava que, “graças ao capitalismo, o aparato material dos grandes bancos, sindicatos, estradas de ferro, além de outros, cresceu”, e “a imensa experiência dos *países avançados* acumulou um estoque de maravilhas da engenharia cujo uso está sendo obstruído pelo

capitalismo”, concluindo que os bolcheviques (que, de fato, estavam confinados em um *país atrasado*) podem “apoderar-se desse aparato e colocá-lo em movimento”. Assim, a imensa dificuldade da transição de uma revolução particular ao sucesso irrevogável de uma revolução global (sucesso que está além do controle de qualquer agente particular, ainda que tenha disciplina e consciência de classe) foi mais ou menos deixada de lado pela postulação voluntarista de que os bolcheviques eram capazes de tomar o poder e de “retê-lo até o triunfo da revolução socialista do mundo”.³⁸

Não foi por outro motivo senão o acima apontado que Lenin transgrediu de um momento, durante o processo revolucionário de 1917, em que defendia um *estado sem exército* e a substituição da polícia pelas vanguardas proletariadas, reivindicando os mesmos estatutos outrora estabelecidos pelos *communards*, para um momento bem distinto, que pode ser visto em *O estado e a revolução*, no qual desaparece qualquer referência à Comuna de Paris, frisando, por conseguinte, “a necessidade de uma *autoridade central*, de ditadura e de uma vontade conjunta de assegurar que a *vanguarda* do proletariado irá cerrar *suas* fileiras, desenvolver o *Estado* e colocá-lo sobre nova base, enquanto *retém firmemente as rédeas do poder*”³⁹. Este subterfúgio ideológico sugeria o deslocamento da força de opressão dos proprietários privados dos meios de produção para a opressão do próprio estado, agora como centralizador e distribuidor da força de trabalho. A solução encontrada por Lenin, após desaparecer de seu horizonte prático a dissolução do estado, foi denominar esta opressão exercida pelo estado como *poder proletário do estado*. Lenin percebeu a iminência da burocratização do partido no controle do país, mas não pôde fazer outra coisa senão apelar

por uma maior representação dentro da burocracia soviética. Pode-se ver isto em Lenin, já em abril de 1918, apontando para uma possível burocratização soviética; vemos em seu texto *As tarefas imediatas do poder soviético*⁴⁰ uma reivindicação de força para a manutenção dos conselhos populares, já que havia uma “tendência pequeno burguesa para converter os membros dos Sovietes em ‘parlamentares’, ou, por outro lado, em burocratas” e já se verificava uma burocratização de diversas seções soviéticas. Mas foi em vão, pois as condições do atraso levaram também ao fenômeno do stalinismo na produção soviética. Mészáros alude a um texto de Lukács de 1919⁴¹, no qual a sua percepção da realidade ali imposta exigia uma saída moral da classe trabalhadora num dilema, a saber: ou os indivíduos que compõem o conjunto do proletariado revolucionário vitorioso compreendem que se precisa criar a força de trabalho necessária para a superação do atraso russo através da disciplina do trabalho; ou, se não forem capazes de tal execução de tarefa, teria de criar instituições que fossem capazes de organizar este estado de coisas e superar o atraso. Neste último caso, porém, cria-se um sistema legal através do qual o proletariado compele os seus membros individuais a agir de um modo que corresponda não em favor de suas vontades individuais, mas em favor de seus interesses de classe, voltando a sua ditadura contra si mesmo. Nestes dois casos, o processo estava assentado sobre uma base moral do processo revolucionário transitório, e de acordo com este processo, criando a situação material necessária, a dissolução do aparato legal de coação sobre o próprio proletariado deveria acontecer automaticamente pelo desenvolvimento histórico. Vislumbramos dois problemas neste raciocínio: primeiro, que as forças

morais devem realizar a transformação social com mais poder que as condições objetivas (o que contraria a posição lukácsiana apresentada posteriormente na *ontologia*, na qual a objetividade corresponde ao sucesso ou ao fracasso das tentativas empreendidas pelos atos finalísticos, e para isso Lukács percebe que em Aristóteles, por mais que este tenha a liberdade como norte de sua filosofia, a dependência de um sistema produtivo escravista impede o desdobramento da consciência libertária); segundo, que uma classe deve oprimir outra classe como condição de suprassumir a sociedade de classes, o que é, no mínimo, inconsistente. Observa Mészáros, então:

Quais são as estruturas de dominação sobre cuja base se ergue a nova forma política que deve ser descartada, sob o risco de tornar-se obstáculo permanente para a realização do socialismo? Nas discussões da crítica do Estado de Marx, o que é frequentemente esquecido é que ela não está preocupada com a determinação de uma forma específica de dominação de classe – a capitalista –, mas com uma questão muito mais fundamental: a total emancipação do indivíduo social. A seguinte citação é bastante clara: “Os proletários, caso venham a se impor como *indivíduos*, terão que abolir a condição de existência que tem prevalecido até o momento (que tem sido, ademais, a das sociedades conhecidas) especificamente o *trabalho*. Assim, eles se encontram diretamente opostos à forma na qual, até hoje, os indivíduos, nos quais consiste a sociedade, se deram *expressão coletiva*, isto é, o Estado. Portanto, para que se *imponham como indivíduos*, eles devem pôr abaixo o Estado”. Tente-se remover o conceito de indivíduos deste raciocínio e ele se torna sem sentido, uma vez que a necessidade de abolir o Estado surge porque os indivíduos não podem “se impor como indivíduos” e não simplesmente porque uma classe é dominada pela outra.⁴²

A acusação de Mészáros e as reflexões marxianas confluem, pois qual seria a vantagem para os rumos da emancipação humana se a dominação do proletariado, que ora é dominado pela burguesia, fosse substituída pela dominação de um estado opressor em *nome* do proletariado? O que está em jogo é a emancipação humana, a dissolução das formas de dominação de classe possibilitando a emergência dos indivíduos enquanto tais se liberarem de suas condições de classe, dissolvendo, por consequência, o estado e as dominações de classe, porque toda a classe seria dissolvida junto com a propriedade privada dos meios de produção e a forma atual da hierárquica divisão social do trabalho.

Vale notar novamente a discrepância analítica de Chasin e Mészáros, de um lado, e Lukács⁴³, antípoda. Note-se que a da transformação da sociedade pela violência coercitiva da política, para um novo hábito em que o *subbotnik* se torne a nova ética, a única ética realmente possível estava demarcada no início da obra juvenil de Lukács, no mencionado texto de 1919, e continuou sendo base de sua composição política, como se observa em seu testamento político – supondo que o socialismo realmente estava efetivado na União Soviética: “duvidar do caráter objetivamente socialista do socialismo real, portanto, é manifestação de insensatez e não passa de calúnia burguesa”⁴⁴, afirmara Lukács em seu derradeiro escrito. A imposição de um hábito coercitivo na nova sociedade visando a emancipação humana é uma das questões mais problemáticas neste ensaio de Lukács. Mészáros pôde perceber que o que estava em jogo era o modo de produção socialista como

reprodutor direto do metabolismo do capital – questão prática e objetiva que nada tinha a ver com a idealidade da ética naquela circunstância:

Pregar a necessidade – e a correção ética – de uma alta disciplina do trabalho, como Lukács tentou fazer, evita (no melhor dos casos) a questão de quem realmente está no comando das determinações produtivas e distributivas do processo de trabalho pós-revolucionário. Enquanto as funções controladas vitais do sociometabolismo não forem efetivamente ocupadas e exercidas autonomamente pelos produtores associados, mas deixadas à autoridade de um pessoa de controle separado (ou seja, um novo tipo de personificação do capital), o próprio trabalho continuará a reproduzir o poder do capital contra si mesmo, mantendo materialmente e dessa forma estendendo a dominação da riqueza alienada sobre a sociedade.⁴⁵

Volta-se à questão: as sociedades pós-capitalistas ou socialistas de acumulação apresentam alguma forma de capitalismo (ainda que seja capitalismo de estado)? Num estado liberal, a extração de mais-valia não é politicamente dominada, mas economicamente regulada pelo próprio mercado, enquanto nas sociedades pós-revolucionárias até então existentes a extração de mais-valia é determinada economicamente da forma mais sumária e utilizando-se, para isso, critérios meta-econômicos. Mandel⁴⁶ verificou que o trabalho excedente na sociedade capitalista se transforma imediatamente em mais-valia, enquanto na sociedade de transição – seja ela a transição efetiva, seja a União Soviética – o trabalho excedente retorna em valores de uso diretamente ao conjunto social como meios de produção (sobretudo no departamento I da economia). Tudo isso coloca claramente a distinção formal entre capital e capitalismo. Problema que não foi adequadamente vislumbrado nem

mesmo por Engels, que supervisionou a primeira tradução de *O capital* para a língua inglesa com o subtítulo *Uma análise crítica da produção capitalista*, quando, como sabemos, o subtítulo correto é *O processo de produção do capital* [*Der produktionsprozess des Kapitals*]. E isso é bastante sintomático, porque Marx não se deteve a explicar a produção capitalista, mas extrapolou em muito este objetivo ao demonstrar a regência do capital e o modo de produção do capital, o que significa que é o próprio capital em sua regência máxima – capitalista – e sua existência nas sociedades em que a regência do capital ainda não era plena, isto é, nas sociedades pré-capitalistas. Diante de tal problemática, Mészáros atina para uma questão crucial: o conceito de *capital* é muito mais fundamental que o conceito de *capitalismo*. Enquanto o último é relacionado ao período histórico mais curto e recente da história produtiva da humanidade, o primeiro abarca as condições de origem e desenvolvimento da sociedade capitalista, o que inclui, evidentemente, as fases em que a produção de mercadorias não era abrangente e dominante como o são no capitalismo. Do mesmo modo, Mészáros⁴⁷ crê que o capital ainda existirá nas sociedades pós-revolucionárias, mas com uma tendência decrescente até que a transição se complete e anule a sua regência – note-se que Chasin crê que a anulação completa da política e do capital é imprescindível para a instauração de um novo modo de produção *para além do capital*. Não obstante, Mészáros impõe seis condições pelas quais o capitalismo se impõe como fase particular: a primeira, no capitalismo, a produção é essencialmente para a troca; a segunda, a força de trabalho é tratada exclusivamente como mercadoria; a terceira, o lucro é a motivação social máxima; a quarta, a extração da

mais-valia assume uma forma inerentemente econômica – e não política; a quinta, a mais-valia é apropriada privadamente pelo capitalista; e, por fim, a sexta, a produção do capital assume uma tendência globalizada. Portanto, falar em capitalismo na sociedade soviética só seria possível diante da desconsideração das últimas três condições apontadas. De tal sorte que a regência do capital era ainda praticada na União Soviética, numa *forma mutante do controle do capital*, segundo Mészáros, bem como a extração de mais-valia e a opressão sobre a classe do trabalho perpetrada pela idêntica divisão social do trabalho ao modo de produção do capital – inclusive com relações comerciais integrantes e articuladas ao metabolismo produtivo do capitalismo. O que torna o *socialismo de tipo soviético* uma forma *pós-capitalista* é justamente o fato de que o poder político é o executante da extração de mais-valia, já que o capital não poderia ser regulado pela pluralidade de capitais privados, mas num poder estatal burocrático, excluindo a participação popular na regulação do trabalho – note-se todo o problema da *opinião do subterrâneo*, como foi chamada a contestação operária nos anos 1960 nas sociedades soviéticas, mencionada por Lukács⁴⁸. Isto significa, então, que a posse do trabalho não era fragmentada em capitais privados, mas por um *estado*, com as mais severas disciplinas stakhanovistas de trabalho impostas durante o período stalinista, criando uma camada de membros do funcionalismo burocrático.

Conjuntamente ao não-fecimento do estado e a sua evidente hipertrofia no período soviético pelos motivos aqui debatidos, o mundo ocidental vislumbrou as ditaduras como ocorrências episódicas da ordem sociometabólica do capital, de modo que a hegemonia burguesa se

ordenou, no plano geral dos acontecimentos, por meio de um conjunto democrático de direitos burgueses (ainda que muito limitado e por meio de uma imposição violenta contra os trabalhadores, apesar de uma aparência de liberdade formal, construída e articulada ideologicamente, influenciando a sua aceitação na consciência coletiva como *natural*) – o que coloca o impasse das liberdades individuais serem suprimidas pelo *estado* transitório revolucionário, acabando por funcionar como exemplo negativo a qualquer suposição de transposição revolucionária, por parte da ideologia burguesa apologética do capital, pela falsa analogia do modelo soviético como paradigma exclusivo de transição, o que acaba, por via de consequência, acontecendo também nos casos chinês, norte-coreano, cubano ou até mesmo venezuelano, este mais recente.

A derrocada do sistema soviético veio acompanhada da crise estrutural do capital que se iniciou nos anos 1970, revelando a sua subordinação à ordem sociometabólica do capital, a sua mera organização da regência do capital dentro de uma ordem de um capital coletivo/não-social. Do mesmo modo que a desintegração dos partidos comunistas do Leste Europeu aconteceu simultaneamente à implosão da União Soviética, a reestruturação produtiva do capital trouxe entraves concorrenciais ao modo de produção do capital na União Soviética, atestando o quanto estavam a União Soviética e os partidos comunistas do *socialismo real* subordinados à dinâmica internacional dos mercados. Méészáros continua:

Na situação pós-revolucionária, o sistema soviético, em sua oposição ao capitalismo, pôde por um longo tempo redefinir negativamente a si próprio. Ofereceu um modo de superar a crise do capitalismo ao assegurar o desenvolvimento industrial pela

instituição de sua própria forma – pós-capitalista – de extração de trabalho excedente. A exaustão deste apego à reprodução ampliada do capital no interior de uma estrutura pós-capitalista diretamente administrada pelo Estado coincidiu com o desdobramento da crise estrutural do *sistema do capital* como um todo, trazendo com ele uma dramática implosão da ordem sociometabólica de tipo soviético.⁴⁹

Contra a nova dinâmica da reestruturação produtiva do capital no final dos anos 1980, os partidos comunistas gestores do capital soviético não estavam preparados para lidar: não conseguiram equiparar o montante produtivo de bens de consumo e bens de capital em relação aos países capitalistas. Os partidos comunistas que organizavam a classe trabalhadora fora do mundo soviético também não possuíam estratégias viáveis a oferecer sobre a forma como sua base tradicional deveria lutar contra as novas formas de imposição do mercado ofensivo à classe trabalhadora, que levava à miséria social um contingente muito grande de trabalhadores no mundo subdesenvolvido. O eurocomunismo fora, deste modo, a tentativa de acertar as contas, dentro das expectativas de uma não-transição socialista, com o mundo do capital através de ganhos marginais para a classe trabalhadora, numa aceitação deliberada da democracia como valor universal, que fora, de algum modo rechaçada antecipadamente por Lukács – duas décadas antes da implosão soviética e uma década antes desta posição eurocomunista – em sua crítica ao stalinismo contra aqueles que almejavam a transposição soviética à linha do socialismo de mercado.

Com a abertura soviética na década de 1980, a manutenção da extração política da mais-valia fora substituída pela extração econômica

numa *perestroika* em que o capital controlava o conjunto da vida social russa pela imposição de novos mercados em que a *glasnost* nada significou de inserção popular em sua política antidemocrática. Mas antes de seu desfecho óbvio, estes fatores aqui enumerados terminaram por colocar inclusive a classe operária mundial contra a própria ideia de socialismo, criando ainda mais obstáculos para a emancipação humana, reforçando ideologicamente a apologética do capital na ideia de que (i) o sistema sociometabólico do capital é uma ordenação produtiva de caráter natural e imutável; e de que (ii) qualquer tentativa de ultrapassagem de seu sistema produtivo levará invariavelmente a uma ditadura e sucessivo colapso produtivo, associando diretamente *stalinismo* e *marxismo*, numa forma de contrapropaganda em relação aos escritos deste último que serve somente ao falseamento da história⁵⁰.

Tudo indica que a diferenciação básica que lemos no conjunto da elaboração de J. Chasin e na de Mészáros é a atribuição à jornada de escala temporal de longo prazo do processo revolucionário⁵¹. Não obstante, Mészáros indica textualmente que Marx atribui à política um contexto do historicamente velho, ou seja, que a política é processo contingente e histórico – portanto, superável – no evolir da humanidade à emancipação humana, cujo passo essencial para a evolução social seria a transcendência do estado e do capital (o que significa mais que abolir como ato de decreto, significa criar condições que tornem o capital obsoleto). Mészáros afirma que nos escritos de Marx não há uma clareza sobre a questão da temporalidade do descarte da política, ação que envolveria, para a emancipação, a anulação completa das classes sociais. Senão vejamos seu raciocínio:

Mas a possibilidade de “descartar” a política após a libertação está longe de estar clara. Além disso, a ambiguidade real se refere à própria “libertação”. Qual é a sua temporalidade precisa? Não pode ser apenas a conquista do poder (apesar de, no sentido primário do termo, poder sê-lo), já que Marx a liga à “estrutura *última*” (*schliessliche Konstitution*) do proletariado. Isso significa, de fato, que o ato de libertação (a revolução política) está muito aquém da própria libertação. E as dificuldades não param aqui, pois a “estrutura última” do proletariado é, segundo Marx, sua necessária autoabolição. Consequentemente, somos solicitados a aceitar simultaneamente que a política pode não ser problemática – no sentido de que o proletariado pode simplesmente *usá-la* como *meio* para seu final soberano, quando então é descartada – ou ser extremamente problemática, por pertencer à “velha sociedade” (e, portanto, inevitavelmente condiciona e constrange todos os esforços emancipatórios), razão pela qual deve ser radicalmente transcendida.⁵²

Não nos parece que Mészáros pense na transcendência do modo de produção do capital como sua manutenção – a diferenciação não é a perpetuação do estado, mas o modo como a sociedade encontrará mecanismos para superar o capital e o estado numa alternativa sociometabólica produtiva sustentável evitando a recalcitrância do capital, o que é um processo bastante complexo e debutante. Vale notar que o autor⁵³ também atribui a existência do estado moderno e do capital como processos de natureza germinais siamesas, motivo porquanto a permanência do estado muitas vezes pressupõe o próprio processo de manutenção do capital. Fenecimento do estado sem fenecimento do capital, e vice-versa, é uma realização ilusória, segundo Mészáros. Por sua natureza autorreprodutiva e ampliadora, o capital exerce função de

ordenação do trabalho como força exógena e alienante ao próprio trabalhador – incluindo aqui o trabalhador intelectual, aquele que coordena e engendra o processo de trabalho. Uma revolução deve criar uma nova forma de produzir e não simplesmente realizar a troca do proprietário dos bens de produção. O que significa que atingir as personificações do capital privado por si só não engendram nova forma produtiva mundial, questão de fundo que nos remete às conclusões de Mészáros de que as sociedades que atravessaram um processo revolucionário cuja experiência não havia rendido uma alternativa produtiva mundial sociometabólica de uma sociedade gerida pelos produtores associados mantiveram, por conseguinte, a regência do capital como ordenadora de toda a função social produtiva; a regência de uma vontade alheia ao processo decisório do trabalhador e, logo, alienante.

Em seu último escrito sobre o estado, Mészáros faz uma alusão à montanha que devemos conquistar como sendo um salto monumental de transposição: um *Everest*. Porque o pensamento determinista pressupunha uma passagem automática e mecanicista para o socialismo nos países avançados, caso uma revolução ocorresse neste âmbito. Neste caso, seria bastante tranquilizador pensar que uma vez os países capitalistas dominantes embarcassem no processo de revolução social, a jornada pela anulação do capital fosse automática. Contudo, geralmente tais projeções otimistas se esquecem de que o que está em jogo é um salto qualitativamente novo e de dificuldade monumental para a criação de uma alternativa sociometabólica viável, ou seja, a criação de um novo modo de produção que anule a recalcitrância do capital que opera e

operou por tantos séculos. No entanto, na melhor das projeções, uma vez estabelecido tal alternativa vitoriosa, que deve ser de natureza sociometabólica e mundialmente articulada, com abrangência igual ou superior à do capital, tal sistema não pode ser revertido, do mesmo modo como a dissolução do modo de produção pré-capitalista, por exemplo, pela forma do capitalismo impôs uma irreversibilidade do processo histórico por ter criado uma nova forma de intercâmbio entre homem e natureza quantitativa e qualitativamente superior, evitando a recalcitrância das vias anteriores – porque as vias anteriores eram mais frágeis e menos *globalizantes* que as do capitalismo. O capitalismo se impôs superior, dissolveu a forma produtiva pré-capitalista a tal ponto que as ferramentas produtivas anteriores tornam-se inúteis ou absolutamente marginais no processo produtivo de ponta, criando nova técnica e nova tecnologia (o exemplo mais evidente deste processo é o aparecimento das fábricas). Com isso, evitou-se qualquer reação das formas precedentes, colocando a questão da impossibilidade de se retroceder do capitalismo ao modo pré-capitalista, porque o modo anterior não recalcitrará sobre uma dinâmica mais complexa e mais globalizante. Do mesmo modo como não há a possibilidade de se retroceder de um estágio ulterior produtivo ao do capital, uma vez alcançado, para o capitalismo, o que aponta para uma jamais efetivada experiência socialista. Isto nos remeta à questão fundamental: o processo de transição deve transcender o modo de produção capitalista criando um novo modo de produção superior e voltado para a emancipação humana (condição objetivamente possível devido ao alto grau de desenvolvimento das forças do trabalho), eliminando a forma alienante

da produção de mercadorias e evitando *objetivamente* a recalitrância do capital.

* Claudinei Cássio de Rezende é doutor em ciências sociais pela Unesp (Fapesp) com tese sobre György Lukács; mestre em ciências sociais pela Unesp (Fapesp) com dissertação sobre a derrota da esquerda brasileira no século 20, originando o livro *Suicídio Revolucionário* (Editora Unesp) escolhido pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unesp. Tem pesquisa de pós-doutorado em História Moderna e Contemporânea pela PUC-SP (Capes) sobre István Mészáros e a teoria das formas mutantes de controle do capital no mundo soviético. Desenvolve pesquisa sobre Rembrandt e a chegada do capital na era de ouro do barroco holandês no Núcleo de Estudos de História: Trabalho, Ideologia e Poder, da PUC-SP. Atualmente é professor de História da Arte na PUC-SP (Cogeae) e professor de História Social da Arte e da Literatura no Museu da Imagem e do Som (MIS) da Secretaria de Estado da Cultura de São Paulo. ORCID: 0000-0001-5525-4364

¹MÉSZÁROS, István. Poder político e dissidência nas sociedades pós revolucionárias. In *Ensaio 14*. São Paulo: Editora Ensaio, 1985. E Cf. MÉSZÁROS, István. *Para além do capital*. Tradução de Paulo César Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.

² Questiono-me, há tempos, os motivos que levaram na língua portuguesa a remoção do acento agudo na derivação do antropônimo Lukács, porque isso nos indicaria uma idiosincrasia. Em sua forma flexionada, observa-se a forma vulgar *lukacsiana* | *lukacsiano* nas obras (livros e artigos) de diversos autores brasileiros. Buscando as razões etimológicas, estas poderiam nos indicar um idiotismo (um traço peculiar da língua portuguesa em relação às suas línguas do mesmo tronco), já que em italiano, o símbolo gráfico do prefixo antropônimo é sempre mantido como regra, como no caso de “*un concerto dvořákiano*” (de Dvořák). Observando o *Dicionário de Dificuldades da Língua Portuguesa*, de Domingos Paschoal Cegalla, e confrontando-o tanto com a *Nova Gramática* de Celso Cunha quanto com o *Dicionário da Língua Portuguesa* de Antonio Houaiss, chego à conclusão de um ponto pacífico sumário e unânime, de que a língua portuguesa preserva o prefixo em sua grafia original em relação aos termos derivados de nomes próprios com grafias estranhas ao português, de acordo com todas as convenções portuguesas e brasileiras de simplificação ortográfica. Mantém-se a prosódia da língua de origem, respeita-se a ortografia e insere-se o sufixo *[-ano]*. Exemplos inúmeros atestam o caso: *taylorista* [em vez de *teilorista*]; *byroniano* [em vez de *baironiano*]. Antonio Houaiss diz em 1981 que a regra só é quebrada no caso de vocábulos que desceram ao nível zero da língua, popularizando-se: *dália* (e não *dabilia*, embora este seja o nome do classificador, o botânico sueco Dahl). Casos em que as traduções dos antropônimos também chegaram ao nível zero da língua e executam flexões com autonomia também podem ser listados: o caso de Machiavelli | *Maquiavel* | *maquiavélico*. No nosso caso em questão, a derivação de antropônimo de Lukács só poderá ser *lukácsiano* – não bastasse a regra acima impossibilitando a vulgar declinação de sua forma sem acento, a vogal *[a]* sem acento em húngaro tem a pronúncia de um *[ó]* aberto, sendo o acento agudo uma alteração da prosódia para o equivalente latino *[a]*. Se fosse o caso do nome Lukács ter atingido o nível zero da língua, teríamos, não obstante, a sua grafia e flexão mais próxima da ortografia adaptativa à prosódia original

húngara à língua portuguesa, que seria *Lucáchi*, e então a flexão *lucachiano* – ainda que esta forma seja mero exemplo de mutação irregular da prosódia estrangeira na nossa língua (o que não é o caso e parece-me improvável que um dia atinja tal nível). Sobre a possibilidade de ser *lukácsiano* em vez de *lukácsiano*, vale notar que o sufixo *|-iano|* prevalece e é determinante; a partir de 1911, pelo menos, vem impondo-se, no âmbito da língua de cultura, a regra segundo a qual só se escreverá *-eano* quando a sílaba tônica do derivante for um *|e|* tônico ou ditongo tônico com base *|e|* ou, por fim, em que, mesmo átono, o *|e|* for seguido de vogal átona.

³ TERTULIAN, Nicolas. *Georg Lukács: etapas do seu pensamento estético*. São Paulo: Editora Unesp, 2008, p. 286.

⁴ Observamos, para tanto, sua autobiografia em diálogo. Eörsi, seu interlocutor, afirmara nela “Pertencer ao partido era para ele uma necessidade vital. ‘*Right or wrong, my party*’, com esta frase, que soa bastante estranha na boca de um filósofo, ele justificava por que nem mesmo na época dos expurgos tinha se insubordinado contra o stalinismo. Nem mesmo intimamente! Ademais, sustentava essa posição apontando também motivos históricos, como na entrevista que concedeu à *New Left Review*, só publicada após sua morte no número de julho/agosto de 1971. Nela, repetiu enfaticamente sua convicção: ‘Só nas fileiras do movimento comunista é que se podia lutar de maneira eficaz contra o fascismo. Hoje ainda sou dessa mesma opinião’. Mas, por volta de 1970, o crítico que sabia apreciar as obras dos irmãos Mann e de Attila József só poderia manter-se fiel à essa convicção suprimindo generosamente os fatos”. LUKÁCS, G. *Pensamento vivido*. Autobiografia em diálogo. Tradução Cristina Alberta Franco. São Paulo/Viçosa, Estudos e Edições Ad Hominem/Editora UFV, 1999, p. 11.

⁵ LUKÁCS, György. *Socialismo e Democratização*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

⁶ A primeira versão em húngaro, no entanto, *A demokratizálódás jelene és jövője*, data do inverno europeu de 1988. István Mészáros observou este momento da Hungria da seguinte maneira: “No fim de 1988, a Hungria testemunhou um evento editorial bastante incomum. A grande novidade de uma temporada festiva, um longo volume de 258 páginas de Lukács, veio a público na coleção popular da Magvető Kiadó, ao preço de apenas 25 florins, ou seja, pouco menos de 25 pennies. O nome da série popular: ‘O tempo que se acelera’; o título do livro: *O presente e o futuro da democratização*. O que tornou esse evento bastante peculiar foi o fato de o livro de Lukács – agora celebrado na imprensa do Partido – ter sido escrito pelo menos *vinte anos* antes de sua publicação, entre a primavera e o outono de 1968. Estranhamente, contudo, foi apresentado nos últimos dias de 1988 como se a tinta do escritor tivesse secado havia pouco no manuscrito e se tratasse de um tema que subitamente adquirisse atualidade”. Cf. Mészáros, *op. cit.*, 2002, p. 347.

⁷ Cf. Eörsi na apresentação de LUKÁCS, György. *op.cit.*, 1999.

⁸ MÉSZÁROS, István. *O Conceito de Dialética em Lukács*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

⁹ *Atrasada profecia? Testamento de György Lukács* – tradução literal. Cf. NYERS, Rezső. *The present and future of Restructuring*. In *The New Hungarian Quarterly*. n.º 113. 1988. Nesta obra em inglês encontramos a acolhida húngara do texto de Lukács por Rezső Nyers, dirigente do então Partido Comunista Húngaro. A resenha que intitula o livro de

Lukács como *testamento político* é de László Aziklai, e saiu em publicação no jornal *Népszabadság*, de 31 de dezembro de 1988 – órgão de publicação oficial do partido.

¹⁰ Cf. o trabalho histórico de SEGRILLO, Angelo. *O declínio da União Soviética*. Curitiba: Editora Prismas, 2013. Observar especialmente as tendências de crescimento da economia soviética na década de 1960.

¹¹ LUKÁCS, György. *op. cit.*, 2008, p. 155.

¹² *Idem*, p. 160 e seguintes.

¹³ *Idem*, p. 166.

¹⁴ *Subbotnik* ou *sábado comunista*, eram dias de trabalho não-remunerados na União Soviética, e em geral, durante o comunismo de guerra. Normalmente foram utilizados para trabalhos coletivos de limpeza das ruas ou de construção civil. Lenin participava ativamente destes sábados comunistas, retratado na célebre pintura de Vladimir Krikhatsky, *Lenin no subbotnik*, de 1920.

¹⁵ Cf. MÉSZÁROS, István. Poder político e dissidência nas sociedades pós-revolucionárias. In *Ensaio 14*. São Paulo: Editora Ensaio, 1985, p. 34.

¹⁶ CHASIN, José. Marx: da razão do mundo ao mundo sem razão. In _____. *Marx Hoje*. 2ª ed. São Paulo: Ensaio, 1988.

¹⁷ *Idem*, p. 25.

¹⁸ Cf. MÉSZÁROS, *op. cit.*, 2002, pp. 80-1.

¹⁹ MARX, Karl. *O Capital*. Livro I. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

²⁰ Cf. MÉSZÁROS, *op. cit.*, 2002, p. 710.

²¹ *Idem*, p. 712.

²² *Idem*, p. 723.

²³ LUKÁCS, György. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Tradução de Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.

²⁴ MARX, K. *op. cit.*, p. 837.

²⁵ MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 80.

²⁶ *Idem*, p. 86.

²⁷ Gazeta Renana, edição 266 de 7 de abril de 1849.

²⁸ CHASIN, *op. cit.*, 1988, p. 28.

²⁹ LUKÁCS, *op. cit.*, 2008.

³⁰ CHASIN, *op. cit.*, 1988, p. 31.

³¹ *Idem, ibidem*.

³² Contra este tipo análise, observar o brilhante trabalho de KRAUSZ, Tamás. *Reconstruindo Lenin: uma biografia intelectual*. Tradução de Baltazar Pereira. São Paulo: Boitempo, 2017.

³³ DEUTSCHER, Isaac. *A revolução inacabada. Rússia 1917-1967*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968, p. 29.

³⁴ MÉSZÁROS, *op. cit.*, 2002, pp. 737-8.

³⁵ CHASIN, *op. cit.*, 1988, p. 39.

³⁶ *Idem*, p. 40.

³⁷ MÉSZÁROS, *op. cit.*, 1985, p. 35.

³⁸ *Idem*.

³⁹ LENIN *apud* MÉSZÁROS, *op. cit.*, 1985, p. 36.

⁴⁰ LENIN, *Obras escolhidas*, t.2. São Paulo, Alfa-Ômega, 1988, p. 584.

⁴¹ Cf. MÉSZÁROS, *op. cit.*, 1985, p. 37-38, *As erköles ezerepe a kommunista termelesben*. [*Sobre o papel da moral na produção comunista*].

⁴² MÉSZÁROS, *op. cit.*, 1985, p. 40.

⁴³ LUKÁCS, *op. cit.*, 2008.

⁴⁴ *Idem*, p. 180.

⁴⁵ MÉSZÁROS, István. *A montanha que devemos conquistar*. Tradução de Maria Lagoa e revisão de Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 169.

⁴⁶ MANDEL, Ernest. Marx e Engels: a produção de mercadorias e a burocracia – bases teóricas para a compreensão marxista da União Soviética. In *Ensaio 14*. São Paulo, Editora Ensaio, 1985, p. 67.

⁴⁷ MÉSZÁROS, *op. cit.*, 1985, p. 44.

⁴⁸ Cf. REZENDE, Claudinei Cássio de. *Generidade e politicidade no último Lukács*. Tese. Doutorado em Ciências Sociais. Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. 2015. Observar, sobretudo, a última seção do último capítulo *Os limites da resolução lukácsiana e as Considerações complementares*.

⁴⁹ MÉSZÁROS, *op. cit.*, 2002, p. 734.

⁵⁰ Os exemplos mais óbvios são aqueles hoje abordados pelos gurus intelectuais da direita que apregoam serem grandes leitores de Marx e do marxismo, enquanto professam ideias absolutamente fantasiosas e ficcionais. Recente caso pode ser mencionado pela aceitação popular em redes sociais das apresentações sem fundamentos e sem referências do astrólogo Olavo de Carvalho, suposto autor que se debruça sobre filosofia e é detrator do marxismo sem vislumbrar alguma habilidade na temática. O desdobramento disso, ainda que muito mais vulgar e volitante, pode ser vista em movimentos pseudo-nacionalistas que promovem censura ideológica, como o Movimento Brasil Livre, por exemplo.

⁵¹ Cf. especialmente COTRIM, Lívia. *Marx – Política e emancipação humana (1848-1871)*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2007.

⁵² MÉSZÁROS, I, *op. cit.*, 2015, pp. 161-1.

⁵³ *Idem*, pp. 168-9.