

# Entre o “comum” da autoinstituição e o “comum” do capital: 100 anos de *Estado e revolução*

Rafael Afonso da Silva\*

*A Filipe Oliveira Raslan,  
em memória.*

## **Resumo:**

O artigo analisa *Estado e revolução*, com o intuito de desvelar a presença de uma tensão básica que atravessa outros escritos leninianos a partir de 1917. Essa tensão se refere à tentativa de Lenin de articular duas lógicas irreconciliáveis: a lógica da “autoinstituição” ou da “autonomia instituinte” como princípio político da revolução social e a lógica da produção do “comum” pelo capital. Essa tensão apresenta-se no pensamento de Lenin de maneiras diversas, em diferentes momentos.

**Palavras-chave:** Lenin; Revolução Russa; comunismo; transição.

## Between the “Common” of Auto-Institutionalization and the “Common” of Capital: 100 years of *The State and Revolution*

## **Abstract:**

This article analyses *The State and Revolution* in order to reveal the presence of a basic tension that also affects other Leninist writings from 1917 on. That tension refers to Lenin’s attempt to articulate two irreconcilable logics: the logic of “auto-institutionalization” or “institutional autonomy” as a political principle of the social revolution, and the logic of the production of the “common” by capital. That tension presents itself in the thought of Lenin in different ways and moments.

**Keywords:** Lenin; Russian Revolution; communism; transition.

---

\* Doutor em Sociologia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, Campinas– SP, Brasil. Sociólogo no Departamento de Saúde Coletiva, Faculdade de Ciências Médicas da mesma instituição. E-mail: rafonso@fcm.unicamp.br

## Introdução

No centenário da Revolução Russa, seria interessante reavaliar o legado teórico e político de Lenin e sua relevância para nosso tempo e nossas lutas. Nessa reavaliação, como propõe Dardot (2012) em relação a Marx, o fundamental não é comprovar a validade deste ou daquele enunciado teórico ou político para o presente, nem salvaguardar a validade intemporal do pensamento a partir da pressuposição (sempre imaginária) de sua coerência ou completude, ou ainda tentar salvar sua coerência pelo expediente da complementação (em face de uma insuficiência teórica ou inatualidade localizada) ou da limpeza (quando detectado o *leitmotiv* não inteiramente realizado de sua coerência, o que demandaria expurgar as incoerências não removidas em sua realização original). Antes, é preciso investigar sua atualidade como pensamento, avaliando se ele “é por si mesmo ativo no sentido de produzir efeitos de inteligibilidade sobre nosso mundo e, correlativamente, sobre nossa situação no interior desse mundo” (Dardot, 2012: 3).

Na medida em que o interesse se concentra nos “efeitos de inteligibilidade” no e sobre o presente e não em qualquer defesa (dogmática ou reformista) do pensamento, é concebível que sua atualidade possa residir menos em suas soluções do que em suas tensões. Esse é o caso quando essas tensões se apresentam como desafios para os agenciamentos intelectuais e práticos presentes. Trata-se aqui de ativar a *dynamis* desse pensamento, em sua impossibilidade de se fechar em si mesmo, para pensar as tensões em que nos movemos e, assim, ampliar o campo de possíveis para a imaginação intelectual e política.

A proposta desse artigo investe nessa possibilidade, argumentando que há em Lenin uma tensão básica, ativada de diferentes maneiras, com diferentes implicações, em diferentes momentos de sua intervenção teórica e prática na Revolução Russa. Grosso modo, essa tensão se refere à tentativa de Lenin de articular duas lógicas irreconciliáveis.

A primeira refere-se a uma lógica de práticas fundada na coprodução de atividades pelas massas populares e na sua gestão coletiva auto-organizada, autônoma, como fundamento da “reinstituição global da sociedade” (Castoriadis, 1992), ou seja, da revolução social. Isso significa que o princípio da revolução social é o “pôr em comum”, em todas as instâncias da vida social, as práticas coletivas e seus produtos, tornando seu modo de fazer (a configuração prática e normativa do agir) e sua destinação (finalidade) inapropriáveis por qualquer lógica distinta da autoinstituição dos sujeitos coletivos que se autoproduzem como agentes dessas práticas (Dardot, Laval, 2014). É essa lógica que (acossada e limitada pela segunda) Lenin identifica como a racionalidade metanormativa específica emergente do soviétismo e que ele propõe, em 1917, sob o slogan de

“todo poder aos soviets” e da “iniciativa direta das massas” como única “fonte do poder”, como o princípio político da revolução social na Rússia.

A segunda refere-se à concepção do “devir comum do trabalho” (Hardt, Negri, 2005) como movimento produzido pelo próprio dinamismo do capital. Trata-se, segundo a crítica de Dardot e Laval (2014), da concepção de que as formas da cooperação produtiva desenvolvidas pelo capital, as formas de “socialização” gestadas no processo de acumulação do capital, constituem a condição material da gestão coletiva da produção pelos trabalhadores livremente associados, o fundamento da produção consciente de um outro regime de propriedade e de novas relações de produção. O “comum” existiria e se desenvolveria, embora incompletamente em razão do regime de propriedade e das instituições do capitalismo, como forma ou estrutura das forças produtivas, antes e independentemente da revolução social. Esta é pensada essencialmente como a produção consciente da coincidência das formas político-jurídicas com o dinamismo “socializado” das forças produtivas, enfim, liberado do bloqueio (externo) das relações de produção do capital. A produção do “comum” pelo capital seria, portanto, o fundamento objetivo da transição ao comunismo. Em Lenin, essa lógica se traduz na perspectiva de que a racionalidade organizacional e tecnológica dos “países mais avançados e desenvolvidos” do sistema capitalista representa a expressão mais “atual” (mais “desenvolvida”) da forma (supostamente) “geral” de toda e qualquer “socialização” e “planificação” no contexto da produção social, devendo, assim, ser assumida como condição necessária da transição ao comunismo.

Como disse acima, essa tensão comparece no pensamento de Lenin de maneiras diversas, em diferentes momentos. Não cabe no espaço deste artigo uma análise dos diversos momentos da reflexão de Lenin entre 1917 e 1923. O escopo deste artigo é muito mais modesto: analisar a referida tensão em um único escrito leniniano, *Estado e revolução*. A análise realizada permite iluminar a atualidade de Lenin (no sentido aqui esboçado) e se projeta como um convite a continuar a pensar essa atualidade, pela investigação de outros momentos em que essa tensão é ativada no exercício do pensamento leniniano, fazendo emergir outras tensões, igualmente atuais para os movimentos que se propõem retomar a perspectiva da revolução social.

### **A autoinstituição como “destruição” do Estado burguês e a apologia dos dispositivos “socializadores” do capital monopolista**

No plano para o artigo “Contribuição ao problema do papel do Estado”, nunca redigido, encontramos uma anotação que explicita muito claramente os termos em que o problema do Estado na transição ao comunismo é colocado

em *Estado e revolução*: “A democracia é também Estado. *Absterben* [extinção]... ‘Extinção’ do Estado. Por que não *Abschaffung* [destruição] e não *Sprenzung* [explosão]? *Allmähliches Einschlafen*’ [adormecimento gradual] de uma função depois da outra” (Lenin, 1986a: 343). Nesse apontamento, esses termos (extraídos de Engels) expressam alternativas colocadas para o problema da “democracia” ou do “Estado proletário”. No entanto, elas se repõem no contexto da elaboração mais geral do problema do Estado para a revolução proletária ou socialista e a transição ao comunismo. A solução leniniana é conhecida: “destruição” do Estado burguês pela revolução do proletariado e “extinção” do Estado proletário ou socialista no transcurso da transição ao comunismo. A oposição entre aqueles termos alternativos é, assim, escalonada segundo as fases (revolucionária e pós-revolucionária) e as processualidades diferenciais (revolucionária e “desenvolvimental”) da transição ao comunismo.

Partindo da experiência da Comuna de Paris de 1871, Lenin argumenta que a destruição do Estado burguês significa uma “gigantesca substituição de certas instituições por outras de tipo fundamentalmente diferente” (Lenin, 1986: 250). A “destruição” não se resume a um simples ato de violência supressora, mas é traduzida essencialmente como “contraprodutividade” (eu diria, mobilizando uma expressão do repertório foucaultiano), como produção de uma nova institucionalidade, alternativa ao Estado burguês, como movimento instituinte das massas populares.

Lenin valoriza e analisa os princípios normativo-procedimentais da Comuna: a supressão do exército permanente e da política independente, o armamento do povo, os princípios de elegibilidade plena, responsabilização efetiva, revogabilidade imediata e rotatividade contínua que incide sobre todos os dispositivos de delegação funcional e de representação política, a supressão do parlamentarismo, conceituado como mecanismo de desresponsabilização e, portanto, autonomização da representação política. No entanto, o que lhe interessa é, sobretudo, capturar a lógica normativa subjacente a esse conjunto de princípios.

Lenin identifica a “viragem” institucional da Comuna na diferença entre “força especial de repressão” e “força conjunta da maioria do povo”, entre um conjunto de “instituições especiais de uma minoria especializada” e “a realização das funções de Estado pela maioria da população” (Lenin, 1986: 44-45). A diferença é justamente o fato de que “entrou em cena a própria população” (Lenin, 1986: 57). Nesse sentido, os princípios normativo-procedimentais da Comuna podem ser compreendidos como um conjunto de dispositivos coletivamente fixados para evitar a captura das “funções de Estado” por “instituições especiais”, para substituir a exterioridade institucional, que caracteriza o Estado “propriamente dito”, pela automeiação institucional das massas populares, que

se constituem como “força conjunta” no exercício das atividades coletivas antes atribuídas a essas “instituições especiais”. Grosso modo, pode-se dizer que Lenin localiza o sentido da destruição do Estado burguês na constelação de significação composta na oposição entre a lógica da *separação, especialização e autonomização* dos meios organizados do poder de Estado (coercivos, administrativos e decisórios) em relação à “sociedade” e o movimento de reabsorção do poder do Estado pela maioria do povo na forma da regulação e realização coletivas das “funções de Estado” pelas massas populares.

A destruição do Estado burguês é, assim, a ativação de uma nova lógica de práticas como fundamento do “Estado de transição” ou de uma forma de Estado “que já não é um Estado no sentido estrito da palavra” (Lenin, 1986: 92). Traduzindo-a nos termos de Dardot e Laval (2014), trata-se da instituição do poder político como “comum”. Seu pressuposto é a conversão da coparticipação ou atividade coletiva autorregulada da maioria da população (e tendencialmente, no curso da transição ao comunismo, de toda a sociedade) em princípio estruturante de todas as formas institucionais do Estado. Isso significa, como estabelece Lenin em outros escritos de 1917, que, à coparticipação autorregulada das massas populares, não se pode sobrepor nenhuma instituição ou normatividade legalmente articulada. “A fonte do poder”, lemos em *A dualidade de poderes*, “não está em uma lei, previamente discutida e aprovada pelo parlamento, mas na iniciativa direta das massas desde baixo e em todo lugar” (Lenin, 1985: 54). Em *O congresso dos deputados camponeses*, ele insiste na democratização “de baixo, com a iniciativa das próprias massas, com a sua participação efetiva em toda a vida do Estado, sem vigilância de cima” (Lenin, 1985a: 287-8). Em face dessa noção, que localiza a “fonte do poder” na “iniciativa direta das massas”, suprimindo qualquer forma de exterioridade normativa, parece apropriado designar essa nova lógica de práticas como lógica da *autoinstituição*.

Mas é possível encontrar, em *Estado e revolução*, a afirmação de outra lógica, que não somente expressa outra dinâmica institucional, como também funciona como princípio de (auto)limitação da lógica da autoinstituição. É o que tentarei explicar nas linhas que seguem.

A lógica da autoinstituição como princípio político do movimento de destruição do Estado burguês encontra, para Lenin, seu limite na “natureza” dos “objetos” da gestão coletiva auto-organizada. É como se a autoinstituição esbarrasse com o fundamento transcendente de uma norma derivada da própria “natureza” da administração social em larga escala. Com efeito, na perspectiva de Lenin, a multiplicidade de fluxos pertinentes aos fenômenos de escala nacional que devem ser regulados pelo Estado proletário demanda um mecanismo de administração tecnicamente adequado para a tarefa. Por sorte (para o argumento

de Lenin), ele já foi gestado e aperfeiçoado pelo capitalismo:

Os correios são agora uma empresa organizada ao estilo de um monopólio capitalista de Estado. O imperialismo transforma pouco a pouco todos os trusts em organizações deste tipo. Neles vemos a mesma burocracia burguesa acima dos ‘simples’ trabalhadores (...). Porém, o mecanismo de administração social já está preparado aqui. Basta derrotar os capitalistas (...) e destruir a máquina burocrática do Estado moderno e teremos diante de nós um mecanismo de alta perfeição técnica, livre do ‘parasita’ e que os próprios operários unidos podem perfeitamente pôr a funcionar (...). Eis aqui uma tarefa concreta, prática, imediatamente realizável (...) e que leva em conta a experiência já iniciada na prática (sobretudo no terreno da organização do Estado) pela Comuna. (Lenin, 1986: 51-2)

Neste ínterim, é interessante recordar que, no *Capital*, Marx (2013) identificou, como lógica de toda forma de cooperação gerada sob o capital, sua exteriorização/autonomização antagônica em face dos produtores e, como forma de efetivação dessa exteriorização, a interiorização do antagonismo como forma social – racionalidade ou lógica técnico-normativa – da cooperação. A forma da cooperação produzida sob o capital é, segundo Marx, sempre uma reiteração estrategicamente específica da inseparabilidade entre suas funções de combinação/coordenação e de exploração/subordinação do trabalho.

Ainda que Marx se refira à cooperação dentro das unidades produtivas, não é outra a lógica dos dispositivos de regulação e coordenação “planificadas” que emergem com os monopólios em larga escala que Lenin (1985b) analisa em sua obra sobre o imperialismo. Para ir direto ao ponto, o que está em jogo é que o “mecanismo de administração social” da “empresa organizada ao estilo de um monopólio capitalista de Estado” não é um dispositivo socialmente neutro, mas um dispositivo daquele movimento de exteriorização antagônica e de sua formalização técnica. Ao afirmar que “o mecanismo de administração social já está preparado” e pode ser posto para funcionar pelos “próprios operários unidos”, Lenin não considera o problema da compatibilidade de sua lógica institucional-organizacional com a lógica da “experiência já iniciada na prática (...) pela Comuna”. No lugar da tematização da moldura institucional-organizacional hierarquizada desse mecanismo, o que encontramos é a apologia de sua “alta perfeição técnica”.

A noção de “alta perfeição” remete a uma medida, uma escala, que implica a definição de uma *norma natural*. No caso, ela pressupõe a existência de uma escala desenvolvimental, de sentido único, da técnica de “administração social”. Do ponto de vista da lógica da autoinstituição, isso significa que ela não pode se tornar o princípio político da transformação da racionalidade técnica da “administração social”. Se se supõe a existência de uma natureza que é própria da “administração

social”, de seus objetos, de sua dinâmica e de suas operações, as leis estabelecidas por essa naturalidade devem ser assumidas como *ratio* autolimitativa da lógica da autoinstituição. Em termos práticos, isso quer dizer que o movimento dos “próprios operários unidos” deve incorporar, como princípio de autolimitação, as formas de regulação social *já instituídas* do “monopólio capitalista de Estado” ou a norma técnica (“natural”) de sua perfectibilização, sob o pressuposto de que a governança comum dos “próprios operários unidos” desloca seu caráter capitalista. A possibilidade de essas formas de regulação social deslocarem essa governança comum não é evidentemente considerada, na medida em que é justamente o caráter capitalista dessas formas que a neutralidade da noção de “alta perfeição técnica” invisibiliza.

O esquema explicativo subjacente é aquele que Dardot e Laval (2014) apreendem sob a legenda da “produção histórica do comum pelo capital”. Essa concepção, para recordar uma formulação de Turchetto (2005: 9), tem como pressuposto a noção de “*um nexo de ‘exterioridade’ entre forças produtivas – condições de produção – e relações de produção*”. É essa noção que permite atribuir às primeiras uma “posição neutra” e localizá-las em uma escala trans-histórica de desenvolvimento progressivo e continuado, enquanto desloca as segundas para o plano exclusivo das formas jurídicas de propriedade e das relações políticas. O que se perde de vista é a “subsunção real” do trabalho ao capital, a qual se refere à configuração das conexões entre os “elementos da produção” pelo capital como forma de “materialização” técnico-organizativa da subordinação da produção ao capital. Para Dardot e Laval (2014), essa concepção exprime uma “deriva teleológica” que, sob o pressuposto da neutralidade dos dispositivos cooperativos, acaba por desativar a “práxis instituinte”, em benefício da lógica das formas (instituídas) de subsunção do trabalho ao capital. Nos termos de Castoriadis (1992), poderíamos falar da limitação do princípio da “autonomia instituinte” por uma “heteronomia instituída”, a partir da “significação social imaginária” de uma evolução autônoma e de sentido linear da técnica, convertida em uma categoria extrassocial e supra-histórica.

### **A “extinção” do Estado proletário e a “extinção” da “práxis instituinte do comum”**

É sobre aquele esquema explicativo que repousa toda a reflexão leniniana em torno da “extinção” do Estado proletário. O termo é confessadamente extraído de Engels: “O Estado burguês não ‘se extingue’, segundo Engels, ‘é destruído’ pelo proletariado na revolução. O que se extingue depois da revolução é o Estado proletário ou semi-Estado” (Lenin, 1986: 55).

O uso do verbo *absterben* (definhar, extinguir-se), na passagem do *Anti-*

-*Dübring* (Engels, 2015) a que Lenin se refere, compreende “uma metáfora tomada da natureza, implicando um processo automático e determinado”, como observa Sitton (1989: 2). Esse sentido é recuperado por Lenin, que explica que a expressão “o Estado extingue-se” assinala “a gradualidade e a espontaneidade do processo” (Lenin, 1986: 92). A metáfora naturalista é, contudo, ainda mais pervasiva em Lenin, que, no capítulo sobre “as bases econômicas da extinção do Estado”, em que analisa a *Crítica do Programa Gotha*, de Marx, estipula que este “coloca a questão do comunismo como o naturalista colocaria, por exemplo, a do desenvolvimento de uma nova espécie biológica, sabendo que surgiu deste ou daquele modo e se modifica nesta ou naquela direção determinada” (Lenin, 1986: 87).

A analogia com a biologia tem uma intenção explícita. Ela introduz, em uma implicação recíproca (meta-histórica e teleológica) entre origem e direção, a norma natural de uma *entelécheia* (realização da finalidade interna), a do “co-mum”, que, produzido pelo capital, encontra as condições para a realização plena e completa de sua potencialidade ou finalidade natural apenas na transição ao comunismo, compreendida como um processo “desenvolvimental”, vale dizer, não-revolucionário. O problema da extinção do Estado é pensado contra esse mesmo plano de fundo teórico.

Desde logo, Lenin sublinha que o tema da extinção do Estado, como exposto por Engels, se refere “à época posterior à revolução socialista” (Lenin, 1986: 23). Em outro lugar, ele estabelece explicitamente que se trata de uma questão colocada para um contexto posterior à “abolição do capitalismo”: “(...) é impossível pensar que, ao derrubar o capitalismo, os homens aprenderão a trabalhar para a sociedade sem se sujeitar a *nenhuma norma de direito*; ademais, a abolição do capitalismo não assenta no ato as premissas econômicas desta mudança” (Lenin, 1986: 97). Pode-se dizer, portanto, que, para Lenin, a extinção do Estado proletário é uma processualidade engatada não àquela da transição do capitalismo ao comunismo, mas àquela do *desenvolvimento do comunismo*, do desenvolvimento natural de sua espontaneidade.

Na última citação, encontramos os dois temas centrais identificadas por Lenin como fundamento da extinção do Estado: a “*habituação*” ou *produção de uma subjetividade apropriada* e a *produção das “premissas econômicas desta mudança”*.

Lenin apreende o principal índice da “viragem” democrática do Estado, na transição do capitalismo para o comunismo, na inversão da relação maioria-minoria no que diz respeito ao controle e objeto do aparelho repressivo, ou seja, na substituição de uma máquina especial para a repressão da maioria (explorada) pela minoria (exploradora) para a “máquina” simplificada de repressão da minoria (exploradora) pela maioria (explorada). No início, o Estado deve funcionar sob

o signo dessa inversão, mas progressivamente ela se torna desnecessária, na medida em que a resistência das antigas classes dominantes é suprimida, bem como as condições que ainda permitiam a sustentação de sua “diferença”. O Estado, escreve Lenin, começa a “extinguir-se”, “porquanto não há mais capitalistas, não há mais classes e, por essa mesma razão, não se pode reprimir nenhuma classe” (Lenin, 1986: 92).

Esse começo não explica, contudo, a continuidade do processo. A categoria fundamental aqui é a categoria da habituação. A noção leniniana de *habituação* refere-se à emergência de uma nova época de desenvolvimento cultural, em que, como vimos, o sentido de autorresponsabilidade social tende a substituir as estruturas coercivas.

Até onde sei, foi Lukács (2013) o primeiro a sublinhar a relevância da noção de habituação no pensamento de Lenin. E o marxista húngaro destaca uma dimensão central dessa categoria: “A teoria da habituação de Lenin é uma teoria da continuidade social da cultura” (Lukács, 2013: 194). Esse sentido de “continuidade” aparece, de maneira muito explícita, quando Lenin afirma que, no contexto pós-capitalista, os indivíduos começam a habituar-se “pouco a pouco a observar as regras elementares de convivência, conhecidas a largos séculos e repetidas há milênios em todos os preceitos, a observá-las sem violência, sem coerção, sem subordinação, *sem essa máquina especial* de coerção chamada Estado” (Lenin, 1986: 91).

Não se trata, portanto, de “aprender a trabalhar para a sociedade” na experiência de coinstituição permanente das condições normativas e práticas do trabalho, mas de um contexto social objetivo que possibilita que “todas aquelas tendências da cultura moral da humanidade (...) se tornem as forças motrizes efetivas da vida cotidiana” (Lukács, 2013: 30). Nesse ínterim, se Lenin fala em habituar-se, é para destacar a espontaneidade de um processo que não se desenvolve pela violência de uma aculturação forçada, mas pela influência educativa da experiência da vida cotidiana, da dinâmica de cooperação e coparticipação em todas as instâncias da vida social, econômica e política, que “educam o povo para a essência social verdadeira e, com esta, para a personalidade autêntica” (Lukács, 2013: 35).

O processo de habituação a que Lenin se refere é, segundo sua abordagem, idêntico ao processo de extinção do Estado. No entanto, tal processo não pode ser compreendido fora do eixo de sua conexão com determinadas *condições objetivas*. A primeira é, sem dúvida, a “abolição do capitalismo” e, com ele, das condições produtoras de “deformação moral” relacionadas à exploração e às desigualdades de uma sociedade de classes. No entanto, como vimos, “a abolição do capitalismo não assenta no ato as premissas econômicas desta mudança”.

No decorrer de sua argumentação, Lenin identifica no desenvolvimento das forças produtivas a “mola propulsora” da produção dessas “premissas”. A expropriação dos capitalistas possibilitaria o desenvolvimento das forças produtivas “em proporções gigantescas”, suprimindo as condições de seu “entorpecimento” e permitindo o desenvolvimento mais acelerado da “*base da técnica moderna já lograda*” (Lenin, 1986: 98 – grifo meu). Esse desenvolvimento, por sua vez, eliminaria as principais fontes sociais de “desarmonia” no contexto pós-capitalista, quer dizer, os principais impedimentos objetivos à habituação depois da “abolição do capitalismo”, a saber: a contradição entre trabalho intelectual e trabalho manual, segundo Lenin, “uma das fontes mais importantes da desigualdade social contemporânea”; a escassez econômica, uma das principais fontes de “desarmonia”, do choque entre interesses pessoais, permitindo atingir a abundância econômica necessária para a gratificação de todos os indivíduos “segundo suas necessidades”, ou seja, sem necessidade do estabelecimento de normas para a distribuição dos produtos; a impossibilidade da autorregulação da participação dos indivíduos na produção social, a qual depende não somente do hábito de “trabalhar para a sociedade”, mas igualmente de certo nível de produtividade, ou seja, de que o trabalho dos indivíduos “seja tão produtivo que possam trabalhar voluntariamente segundo sua capacidade” (Idem: 98-9).

O problema da teoria leniniana da habituação não é a relevância atribuída a uma categoria do campo da subjetivação ou da ética. O problema é que aquela dialética que Marx apreende em sua conceituação da práxis – a dialética entre “mudança das circunstâncias” (*Ändern der Umstände*) e “autotransformação” ou “autoalteração” (*Selbstveränderung*) do agente (Marx, 1969) – é subordinada à “heteronomia instituída” de uma “essência social” assumida como “verdadeira” (para ficarmos com os termos manejados por Lukács). A teoria leniniana da habituação é uma teoria da “coincidência” entre dois grandes legados, das forças produtivas desenvolvidas pelo capital e das “regras elementares de convivência, conhecidas a largos séculos”. Trata-se da correspondência progressiva entre o desenvolvimento do “comum” da produção, herdado e supostamente emancipado do capital, e o desenvolvimento do “comum” moral, finalmente emancipado da sociedade de classes e das condições limitadoras da insuficiência do nível de produtividade social.

Se esses dois legados podem ser assumidos e desdobrados como “forças motrizes” do processo de extinção do Estado, é porque eles carregariam, para Lenin, uma “essência social verdadeira”: a “essência social verdadeira” da “razão técnica” e a “essência social verdadeira” da “razão moral”. A noção de uma “essência social verdadeira” é o que religa:

- a incapacidade de identificar a necessidade de um movimento revolucionário ativo na “mudança das circunstâncias” no terreno das forças produtivas (não por acaso, para Lenin, as relações de produção capitalistas já teriam sido “abolidas” sem qualquer revolucionamento das forças produtivas e, explicitamente, sem solução para a contradição entre trabalho intelectual e trabalho manual) e
- a tematização do problema da subjetivação não como “autoalteração” ou “autossubjetivação” contínua na coinstituição/coprodução permanente das normas do “comum”, mas como “habituação”, como subjetivação subordinada a uma norma preexistente, não somente às “regras elementares de convivência, conhecidas a largos séculos”, mas também à norma de “trabalhar para a sociedade” segundo a normatividade, extrínseca à instituição comum dos produtores, da “base da técnica moderna já lograda”, ou seja, segundo a normatividade técnica de uma determinada modalidade estratégica (historicamente específica) da “subsunção real” do trabalho ao capital.

Para além do apagamento “colonial” (etnocêntrico ocidental) da diversidade dos modos de ser e de viver, da diversidade cultural, essa ideia de uma “essência social verdadeira” impõe, deste modo, mais uma vez, a figura de um princípio de (auto)limitação para a lógica da autoinstituição. Essa ideia se contrapõe à perspectiva de uma “práxis instituinte” permanente, de “uma atividade instituinte contínua para além do limiar do ato inaugural [da revolução]” (Dardot, Laval, 2014: 398). Essa perspectiva projeta uma luta prolongada para a desativação dos dispositivos da “heteronomia instituída” do capital nas mais diversas instâncias da vida social (inclusive, no contexto das forças produtivas) pela produção continuada de novas formas de mediação social do “comum” e assume a conflitualidade como dimensão intrínseca e essencial à “atividade instituinte contínua” do “comum”. Já a teoria da habituação suprime a conflitualidade por meio da pressuposição de uma identidade verdadeira (extrassocial) da evolução técnica e da evolução moral, assumindo, como naturais, a “heteronomia instituída” do capital no campo da técnica e a suposta “cultura moral [trans-histórica] da humanidade”.

## Conclusão

Uma das dimensões problemáticas da posição leniniana em 1917 é a tentativa de compatibilizar a lógica da autoinstituição – que Lenin identifica na análise da correlação significativa entre a Comuna de Paris e os soviets – com a perspectiva – que começa a ser desenvolvida em 1916, na obra de Lenin (1985b) sobre o imperialismo, e é completamente explicitada em 1917 (Silva, 2007) – de

que as estruturas de “socialização” ou “regulação social” do capital monopolista são dispositivos (socialmente neutros) a serem preservados, desenvolvidos e generalizados na transição ao comunismo. A primeira lógica implica, como diria Castoriadis (2004), referindo-se ao projeto de “autonomia social”, a impossibilidade de invocar qualquer “fundamento extrassocial”, “norma da norma” ou “medida da medida”, uma vez que é a própria coletividade associada que se dá, conscientemente e continuamente, sua própria norma, autoinstituindo-se em suas interações ecossistêmicas. Em oposição, a segunda atribui ao *nomos* dos dispositivos de “regulação social” e da tecnologia do capital o caráter de uma “norma da norma” natural, de um padrão “extrassocial” para o funcionamento e desenvolvimento da gestão coletiva dos “comuns” da produção social e da vida política. Deste modo, a autoinstituição encontra um limite não no plano das suas interações recursivas com o ambiente natural ou da autorregulação de suas interações com os ecossistemas naturais (em sua “auto-eco-organização”, pode-se dizer, lançando mão da terminologia moriniana da “complexidade”), mas em uma instituição social naturalizada, e não em qualquer instituição, mas em uma cujo pressuposto é a supressão de todo projeto de “autonomia social”.

Essa tensão atravessa toda a obra de Lenin entre 1917 e 1923, embora ele seja constrangido, cada vez mais, a justificar dispositivos contraditórios com a lógica da autoinstituição, como é o caso do primado do partido, da autoridade diretora unipessoal na empresa (defendida como necessidade técnica de todo trabalho combinado em larga escala) ou da multiplicação de organismos gestores centralizados, que o partido tentava controlar por meio da política de “designação” (que é o exato oposto do princípio comunal da elegibilidade-revogabilidade-responsabilização) (Silva, 2007). É a permanência dessa tensão no pensamento de Lenin que o diferencia do stalinismo. Neste, a primeira lógica é completamente suprimida em favor da segunda, a qual justifica o “gigantesco aparato policial-terrorista (...) posto a serviço do processo de acumulação capitalista” (Naves, 2005: 62).

O convite deste artigo é para pensar a atualidade de Lenin, não para “repeti-lo”. Não são as soluções, mas as tensões presentes no pensamento de Lenin que continuam atuais. Essas tensões apresentam-se como um desafio para os agentes engajados na investigação de alternativas ao sistema do capital. Trata-se da necessidade de confrontar criticamente as “repetições” (atualizadas) da tensão entre as duas lógicas no campo do pensamento alternativo pró-revolucionário – como em Hardt e Negri (2005), com sua problemática perspectiva do “dever comum do trabalho” no contexto do assim chamado “capitalismo cognitivo” –, mas também da demanda da elaboração, em oposição a todos os dispositivos da “heteronomia instituída” do capital, de um projeto de transformação radical

que possa assumir, como princípio político transversal, o objetivo de tornar a configuração prática e normativa das atividades coletivas e sua destinação social inapropriáveis por qualquer lógica distinta da autoinstituição dos sujeitos coletivos que se autoproduzem como agentes-coprodutores dessas atividades.

## Bibliografia

- CASTORIADIS, Cornelius (1992). *Encruzilhadas do labirinto III: o mundo fragmentando*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- \_\_\_\_\_ (2004). *As encruzilhadas do labirinto VI: figuras do pensável*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- DARDOT, Pierre (2012). Penser l'actualité de Marx. *Variations*, v. 17. Disponível em: <<http://variations.revues.org/380>> Acesso em 15 de fevereiro de 2017.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian (2014). *Commun: essai sur la révolution aux XXIe siècle*. Paris: La Découverte.
- ENGELS, Friedrich (2015). *Anti-Dübring*. São Paulo : Boitempo.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio (2005). *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro, São Paulo: Record.
- LENIN, Vladimir I. (1985). La dualidad de poderes. In: *Obras completas*, v. 31. Moscou: Progreso.
- \_\_\_\_\_ (1985a). El congreso de diputados campesinos”. In: *Obras completas*, v. 31. Moscou: Progreso.
- \_\_\_\_\_ (1985b). Imperialismo, fase superior del capitalismo”. In: *Obras completas*, v. 27. Moscou: Progreso.
- \_\_\_\_\_ (1986). El Estado y la revolución. In: *Obras completas*, v. 33. Moscou: Progreso.
- \_\_\_\_\_ (1986a). Plano del artículo ‘Contribución al problema del papel del Estado’. In: *Obras completas*, v. 33. Moscou: Progreso.
- LUKÁCS, György (2013). *The culture of people's democracy: Hungarian essays on literature, art, and democratic transition, 1945–1948*. Leiden, Boston: Brill.
- MARX, Karl (2013). *O Capital: Crítica da economia política*. Livro I: O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo.
- \_\_\_\_\_ (1969). Thesen über Feuerbach. In: *Marx-Engels Werke*, v. 3. Berlin: Dietz.

- NAVES, Márcio B. (2005). Stalinismo e capitalismo. In: NAVES, Márcio B. (org.) *Análise marxista e sociedade de transição*. Campinas: Unicamp, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
- SILVA, Rafael Afonso da (2007). *Dilemas da transição: um estudo crítico da obra de Lenin de 1917-1923*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) Unicamp: Campinas-SP.
- SITTON, John F. (1989). *Marx's theory of the transcendence of the state*. Nova York: Peter Lang.
- TURCHETTO, Maria (2005). As características específicas da transição ao comunismo. In: NAVES, Márcio B. (org.) *Análise marxista e sociedade de transição*. Campinas: Unicamp, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.