

■ É possível ser comunista sem Marx?

.....Antonio Negri²²

É possível ser comunista sem Marx? É evidente que sim. O que não me impede de discutir com frequência sobre esse assunto com companheiros e com intelectuais subversivos de várias extrações. Sobretudo na França e as considerações a seguir dizem respeito especialmente a este país. Devo, contudo, confessar que frequentemente me entedia raciocinar sobre esses argumentos, existem linhas muito diversas e contradições que raramente são levadas ao confronto com verificações ou soluções experimentais. Trata-se, na maioria das vezes, de retóricas que afrontam a prática política de modo abstrato. Às vezes, nos confrontamos com posições que chegam a negar que possamos nos declarar comunistas por sermos marxistas. Recentemente, por exemplo, um importante estudioso – que chegou a desenvolver no passado as hipóteses do ‘maoísmo’ mais radical – me dizia que se nos ativermos ao marxismo revolucionário, que previa o ‘desaparecimento do Estado’, sua extinção após a conquista proletária do poder, finalidade certamente não realizada, não nos poderíamos mais declarar “comunistas”. Objetei que isto seria como dizer que o cristianismo é falso porque o Juízo Final previsto no Apocalipse de João não aconteceu e a “ressurreição dos mortos” tampouco foi vista! E acrescentei que na época do desencantamento – o final do século mundano para os cristãos e a crise da escatologia socialista – parecem equivocadamente fazer sob o mesmo cobertor, ou melhor, parecem sofrer as mesmas injunções epistemológicas, todas falaciosas. Com efeito, é certo que o cristianismo é falso, mas creio que ele o seja por razões totalmente outras. E se também o comunismo é falso, não o é certamente porque a esperança escatológica não se realizou neste caso: não digo que esta não estivesse de fato implícita na premissa, digo somente que muitas das “profecias” (ou melhor, muitos dos dispositivos teóricos) do comunismo marxiano se realizaram, a tal ponto que hoje é ainda impossível – sem Marx – enfrentar o problema da luta contra a escravidão do capital. E, exatamente por isso, seria importante retornar do cristianismo a Cristo e do comunismo a Marx...

E então? A extinção do Estado não se deu. Na Rússia e na China, o Estado tornou-se onipotente e o comum foi organizado (e falsificado) nas formas do público: o estadismo venceu, portanto e, sob essa hegemonia, foi imposto um ca-

22 Tradução do italiano por Barbara Szaniecki.

pitalismo burocrático altamente centralizado, e não o comum. Todavia me parece que, através das grandes experiências revolucionárias comunistas do século vinte, a ideia de uma “democracia absoluta” e de um “comum dos homens” demonstrou ser possível. E, por “democracia absoluta”, entendo um projeto político que se constrói para além da “democracia relativa” do Estado liberal e, portanto, como índice de uma revolução radical contra o Estado, de uma prática de resistência e de construção do “comum” contra o “público”, da recusa do existente e do exercício da potência constituinte por parte da classe de trabalhadores explorados.

Aqui aparece a diferença. Qualquer que tenha sido a conclusão, o comunismo (aquilo que se moveu de acordo com a hipótese marxista) se experimentou (mesmo sem se realizar) através de um conjunto de práticas que não são apenas aleatórias, ou apenas transitórias: foram práticas ontológicas. A questão, portanto, da possibilidade de ser comunista sem ser marxista deveria, antes de tudo, ser confrontada com a dimensão ontológica do comunismo, com a determinação materialista dessa ontologia, com os seus resíduos efetivos, com a irreversibilidade daquele episódio na realidade e no desejo coletivo dos homens. O comunismo é uma construção, nos ensinou Marx, uma ontologia, ou seja, a construção de uma nova sociedade por parte do homem produtor, do trabalho coletivo, através de um agir que se revela eficaz porque é voltado ao incremento do ser.

Este processo se deu aleatoriamente, essa experiência se realizou parcialmente. O fato de ter sido derrotada não demonstra a sua impossibilidade: ao contrário, foi efetivamente demonstrado que ela é possível. Muitos milhões de homens e mulheres operaram e pensaram, trabalharam e viveram dentro desta possibilidade. Ninguém pode negar que a era do “socialismo real” tenha cedido, que tenha sido atravessada por horríveis derivas. Mas, teriam elas determinado a anulação daquela experiência, teriam elas tolhido aquele engrandecimento do ser que o realizar-se do possível e a potência do evento revolucionário haviam construído? Se isso tivesse acontecido, se o negativo que corroeu efetivamente as vicissitudes do “socialismo real” tivesse produzido uma prevalecente destruição do ser, a experiência do comunismo teria escorregado e se dispersado no nada. Mas isto não aconteceu. O projeto de uma “democracia absoluta”, a instância de construir o “comum dos homens” permanece atraente, intacta no nosso desejo e na nossa vontade. Essa permanência, esse materialismo do desejo não demonstra a validade do pensamento de Marx? Não é, portanto, difícil, se não impossível, ser comunista sem Marx?

À objeção sobre o estatalismo que “necessariamente” derivaria das práticas marxistas, deve-se responder rearticulando a nossa análise: isto é, assumindo

que a acumulação do ser, o progresso da “democracia absoluta” e a afirmação da liberdade e da igualdade incessantemente passam por (e sofrem) paradas, interrupções, catástrofes, mas que essa acumulação é mais forte que os momentos destrutivos que, todavia, ela conhece. Com efeito, este processo não é finalístico ou teleológico, e tampouco é uma manobra de filosofia da história: não o é porque esta acumulação de ser que também vive através das vicissitudes históricas, não é um destino e tampouco uma providência, mas é a resultante, a interseção de mil e uma práticas e vontades, transformações e metamorfoses que constituíram os sujeitos. A história, esta acumulação, são produtos das singularidades concretas (que a história nos mostra em ação) e produções de subjetividade. Nós as assumimos e as descrevemos *a posteriori*. Na história que contamos não há nada de necessário, tudo é contingente, mas concluído, tudo é aleatório, porém cumprido. *Nihil factum infectum fieri potest*: acaso há filosofia da história lá onde os viventes desejam somente continuar a viver e por isso exprimem desde baixo uma teleologia intencional da vida? A “vontade de viver” não resolve os problemas e as dificuldades de viver, mas se apresenta no desejo como urgência e potência de constituição do mundo. Se nela há descontinuidades e rupturas, elas se revelam na continuidade histórica – uma continuidade sempre acidentada, jamais progressiva – mas tampouco global e ontologicamente catastrófica. O ser jamais pode ser totalmente destruído.

Um outro tema: a acumulação de ser constrói comum. O comum não é uma finalidade necessária, e sim um aumento do ser porque o homem deseja ser multiplicidade, deseja estabelecer relações e ser multidão, pois não pode ficar sozinho, pois sofre, sobretudo, de solidão. Em segundo lugar, aquela acumulação de ser não será identidade nem tampouco origem: é ela mesma um produto da diversidade e de consensos/contrastes entre singularidades, articulações de construções linguísticas e determinações históricas, fruto de encontros e enfrentamentos. Faz-se necessário sublinhar aqui que o comum não se apresenta como o universal. O comum pode conter ou expressar o universal, mas não se reduz a ele, é mais extenso e temporalmente dinâmico. O universal pode ser atribuído a cada indivíduo e a todos os indivíduos. Mas o conceito de indivíduo auto-subsistente é contraditório. Não existe individualidade, mas tão somente relações de singularidades. Esta diferença entre comum e universal é absolutamente central aqui: Spinoza a definiu quando, ao vazio genérico do universal e à inconsistência do indivíduo, opôs a concreta determinação das “noções comuns”. Universal é aquilo que, no isolamento, na solidão, cada sujeito pode pensar; já o comum é aquilo que cada singularidade pode construir, constituir ontologicamente a partir do fato que cada

singularidade é múltipla, mas concretamente determinada na multiplicidade, na relação comum. O universal é dito do múltiplo, enquanto o comum é determinado, é construído através do múltiplo e aqui especificado. A universalidade considera o comum como um abstrato e o imobiliza no curso histórico: o comum subtrai a universalidade da imobilidade e da repetição, e assim a constrói concretamente.

Mas tudo isso pressupõe a ontologia. Eis então onde o comunismo precisa de Marx: para se implantar no comum, na ontologia. E vice-versa. Sem ontologia histórica não há comunismo.

É possível sermos comunistas sem sermos marxistas? Diferentemente do “maoísmo” francês que jamais frequentou Marx (retornaremos a essa questão), tomemos, por exemplo, Deleuze e Guattari que foram comunistas sem serem marxistas, e o foram de maneira extremamente eficaz até o ponto em que se especulou sobre Deleuze ser autor, *postumamente*, de um livro intitulado “La grandeur de Marx”. Deleuze e Guattari constroem o comum através de agenciamentos coletivos e um materialismo metodológico que os aproxima do marxismo, mas os mantém a distância do socialismo clássico e, de qualquer modo, de todo ideal orgânico de socialismo e/ou de todo ideal estatalista de comunismo. Com certeza Deleuze e Guattari se declararam, todavia, comunistas. Por quê? Porque, sem serem marxistas, estiveram implicados naqueles movimentos de pensamento que se abriam continuamente à prática, à militância comunista. Em particular, o materialismo deles foi ontológico, o comunismo deles se desenvolveu nos *mille plateaux* da prática transformadora. Faltava apenas a história, a história positiva que certamente pode ajudar na produção e na compreensão da dinâmica da subjetividade (em Foucault, esse dispositivo é reintegrado finalmente na ontologia crítica): contudo, às vezes a historiografia é positivista, é verdade, mas às vezes a história pode ser inscrita no interior da metodologia materialista – sem aqueles ouropéis cronológicos e aquela excessiva insistência nos eventos típica de todo *Historismus* – como ocorre justamente em Deleuze-Guattari. Insisto na complementaridade entre materialismo e ontologia porque a história (que, na perspectiva tanto do idealismo clássico quanto do positivismo, era certamente decalcada da filosofia, mas para finalizá-la em hipóstases políticas e éticas e, dessa maneira, lhe negar a dimensão ontológica) pode, ao contrário, ser às vezes tacitamente, mas eficazmente subsumida – no caso da ontologia constituir dispositivos particularmente fortes como ocorria em Deleuze-Guattari. Não podemos esquecer que o marxismo não vive apenas na ciência, mas antes dentro de experiências “situadas”: o marxismo é amiúde revelado pelos dispositivos militantes.

As coisas se apresentam de forma diferente quando, por exemplo, confrontamos nosso problema (comunismo/marxismo, história/ontologia) às numerosas variações de socialismo utopista, sobretudo à sua derivação “maoísta”. Na experiência francesa do “maoísmo”, assistimos à difusão de uma espécie de “ódio pela história” – base de sua espantosa deficiência – que revelava um extremo embaraço a cada vez que se tratava de produzir objetivos políticos. Assim, com efeito, ao evacuar a história, evacuava-se não apenas o marxismo como também a política. Paradoxalmente, repetia-se, na direção oposta, aquilo que havia acontecido na França no período da fundação da escola dos “Annales” de Marc Bloch e Lucien Febvre: naquela ocasião, o marxismo foi introduzido na discussão filosófica através da historiografia. E a historiografia se tornou política!

O mesmo vale para o socialismo utopista: é preciso reconhecer que, em algumas de suas experiências (fora das variações maoístas), ele ofereceu conexões materiais de ontologia e história – nem sempre, mas com frequência. Lembremos, ao menos no que diz respeito à experiência francesa, das formidáveis contribuições de Henri Lefebvre. Tratar-se-á então de compreender se e até que ponto, dentro dessas variações de posições diversas, às vezes emergem posições que (em nome da universalidade do projeto político proposto) se opõem à prática ontológica – negando, por exemplo, a historicidade de categorias como “acumulação originária” e propondo por conseguinte a hipótese de um comunismo como pura restauração dos *commons*. Ou então desvalorizando as metamorfoses produtivas que configuram de modos variados a “composição técnica” da força de trabalho (que é verdadeira e própria produção materialista de subjetividade entre relações produtivas e forças produtivas), reconduzindo de maneira radical à natureza humana (sempre igual, sob forma aritmética) a origem do protesto comunista, etc. etc.: trata-se evidentemente de uma re-edição ambígua do idealismo na sua figura transcendental.

Por exemplo: em Jacques Rancière vimos recentemente uma ênfase em dispositivos que negam toda conexão ontológica de materialismo histórico e comunismo. Com efeito, na sua pesquisa, a perspectiva de emancipação do trabalho se desenvolve em termos de autenticidade da consciência, assumindo consequentemente a subjetividade em termos individuais e, portanto, eliminando do campo – antes mesmo de começar – qualquer possibilidade de considerar comum a produção de subjetividade. Além disso, a ação emancipadora se destaca aqui de toda determinação histórica e proclama a sua independência da temporalidade concreta: a política, para Rancière, é ação paradoxal que destaca o sujeito da história, da sociedade, das instituições, mesmo quando sem esta participação (aquela

inerência que pode ser radicalmente contraditória), o sujeito político não seria sequer predicável. O movimento de emancipação, a “política” perde assim toda característica de antagonismo, não de forma abstrata mas no terreno concreto das lutas; as determinações da exploração não são mais percebidas e, paralelamente, a acumulação do poder inimigo, da “polícia” (sempre apresentada como uma figura indeterminada, *non quantitate signata*) não constitui mais problema. Quando o discurso da emancipação não repousa sobre a ontologia, torna-se utopia, sonho individual e não significa mais nada.

Entramos assim *in medias res*, ao ponto de nos perguntar se (depois de maio 1968) jamais houve um comunismo ligado ao marxismo na França. Houve certamente (e ainda permanece) nas duas variantes do stalinismo e do trotskismo, ambas participantes de uma história longínqua e esotérica. Já no que diz respeito à filosofia de 68, a recusa do marxismo é radical. Desejamos nos referir essencialmente às posições de Badiou, que gozam de certa popularidade.

Uma breve precisão. Quando nas imediatas adjacências de 68, Rancière (após ter participado da leitura comum de “O Capital”) desenvolvia uma crítica pesada das posições de Althusser e salientava como na crítica do humanismo marxista (uma crítica que somente depois de 68 – e, portanto, com certo atraso! – se estendia em Althusser à crítica do stalinismo) permaneciam, na realidade, os mesmos pressupostos intelectualistas do “homem de partido” e a abstração estruturalista do “processo sem sujeito” – ele estava certo. Mas Rancière não deveria hoje levantar a mesma crítica em relação a Badiou? Com efeito, também para Badiou, somente a independência da razão, a sua garantia de verdade, a sistematicidade de uma autonomia ideológica – somente sob essas condições é possível determinar a definição do comunismo. “*N’est-ce pas sous l’apparence du multiple, le retour à une vieille conception de la philosophie supérieure?*” perguntam-se Deleuze-Guattari. É, portanto, muito difícil entender onde se encontram, para Badiou, as condições ontológicas do sujeito e da ruptura revolucionária. Para ele, com efeito, cada movimento de massa constitui uma performance pequeno burguesa, cada luta imediata do trabalho material ou cognitivo, de classe ou do “trabalho social”, é algo que jamais tocará a substância do poder – toda e qualquer alargamento da capacidade coletiva de produção dos sujeitos proletários será apenas um alargamento de sua sujeição à lógica do sistema. Então, o objeto é inalcançável, o sujeito indefinível, a menos que a teoria não o produza, a menos que seja disciplinado, adequado e alçado ao evento – além da prática política, além da história. Mas tudo isso é ainda pouco se comparado ao que nos aguarda no caso de seguirmos o pensamento de Badiou: cada contexto de luta, especificamente determinado,

lhe parece (se a teoria e a experiência militante lhe atribuem uma potência de subversão) como tão somente uma alucinação onírica. Insistir, por exemplo, sobre o “poder constituinte” seria para ele como sonhar a transformação de um “direito natural” imaginário em uma potência política revolucionária. Somente um “evento” pode nos salvar: um evento que esteja fora de cada existência subjetiva que saiba determiná-lo e de cada pragmática estratégica do qual represente o dispositivo. O evento para Badiou (a crucificação de Cristo e a sua ressurreição, a Revolução francesa, a Revolução cultural chinesa, etc.) é sempre definido *a posteriori*, e, portanto, é um pressuposto e não um produto da história. Paradoxalmente, em consequência, o acontecimento revolucionário existe sem Jesus, sem Robespierre, sem Mao. Mas, privado de uma lógica interna de produção, como será possível distinguir o evento de um objeto de fé? Na realidade, Badiou com isso se limita a repetir a afirmação mística normalmente atribuída a Tertuliano: “*credo quia absurdum*” – creio (nisto) porque é absurdo. Aqui a ontologia é varrida. E o raciocínio comunista é reduzido, seja a um golpe de maluco, seja a um *business* do espírito. Enfim, repetindo Deleuze-Guattari: o próprio acontecimento aparece (de acordo com Badiou) menos como uma singularidade do que como um ponto aleatório separado que se soma ou se subtrai ao lugar, na transcendência do vazio ou a verdade como vazio, sem que possamos decidir sobre o pertencimento do acontecimento à situação na qual se encontra seu lugar (o indecidível). Em contrapartida, talvez haja uma intervenção tal como um lance de dados sobre o lugar que qualifica o acontecimento e o faz entrar na situação, uma potência de ‘fazer’ o evento.

Ora, alguns dos pressupostos dessas posições teóricas (que, de toda maneira, têm como ponto de partida uma autocrítica sofrida e compartilhada das práticas revolucionárias transcorridas) são facilmente compreensíveis. Trata-se, com efeito, em primeiro lugar, de destruir qualquer referência à história de um “socialismo real”, derrotado sim, mas sempre recheado de premissas dogmáticas e de uma disposição orgânica à traição. Em segundo lugar, deseja-se evitar o estabelecimento de qualquer relação entre as dinâmicas dos movimentos subversivos e as instituições do desenvolvimento capitalista. Jogar com isso, dentro/contra, como a tradição sindical propunha, havia de fato produzido corrupção do desejo revolucionário e ilusão das vontades em luta. Mas, desses objetivos críticos justos, deduzir que toda tentativa política, tática e estratégica de reconstrução de uma prática comunista assim como o cansaço deste exercício sejam excluídos da perspectiva de libertação; que não possa ocorrer nem projeto constituinte nem dinâmica transformadora dentro da dimensão material, imediatamente antagonista das

lutas; que toda tentativa de dar conta das formas atuais do domínio, sob qualquer forma em que ele se desenvolva, é de qualquer maneira subordinada e absorvida pelo comando capitalista; e que, enfim, qualquer referência às lutas no interior de um tecido biopolítico, às lutas portanto que considerem em uma perspectiva materialista as articulações do Welfare, não representa nada além de uma regurgitação vitalista, bem, tudo isso tem apenas um significado: a negação da luta de classe. E ainda segundo o “extremismo” badiouiano, o projeto do comunismo não pode se dar senão de maneira privativa e dentro de formas de subtração do poder, e a nova comunidade poderá somente ser o produto dos sem comunidade (como por outro lado sustenta Rancière). Aquilo que ofende neste projeto é a pureza jansenista que ele exhibe: mas, quando as formas da inteligência coletiva são de tal forma desprezadas – porque toda forma de inteligência produzida na história concreta dos homens é reconduzida à lógica do sistema de produção capitalista – então não há nada mais a se fazer. Ou melhor, só resta afirmar a observação já feita acima, de que a pragmática materialista (aquela que conhecemos entre Machiavel e Nietzsche, entre Spinoza e Deleuze), aquele movimento que vale exclusivamente para si mesmo, aquele trabalho que remete apenas à própria potência, aquela imanência que se concentra na ação e no ato de produção do ser – é de todo modo mais comunista do que qualquer outra utopia que fique de manha com a história e que mantenha incertezas formais com a ontologia.

Nós, portanto, não acreditamos ser possível falar de comunismo sem Marx. É certo que o marxismo deve ser profundamente, radicalmente relido e renovado. Mas, até mesmo essa transformação criativa do materialismo histórico pode ocorrer seguindo as indicações de Marx – enriquecendo-o com aquelas que derivam das correntes “alternativas” vividas na modernidade, de Maquiavel a Spinoza, de Nietzsche a Deleuze-Foucault. E se então Marx estudava as leis de movimento da sociedade capitalista, trata-se agora de estudar as leis do trabalho operário, ou melhor, da atividade social por inteiro e da produção de subjetividade dentro da subsunção da sociedade no capital e a imanência da resistência à exploração no horizonte global. Hoje não basta mais estudar as leis do capital, é preciso trabalhar para a expressão da potência da rebelião dos trabalhadores por toda parte. Sempre seguindo Marx: aquilo que nos interessa “não é o trabalho como objeto, mas o trabalho como atividade; não como valor em si mesmo, mas como fonte viva do valor. Frente ao capital no qual a riqueza geral existe objetivamente como realidade, o trabalho é a riqueza geral como sua possibilidade, que se confirma na atividade como tal. Não é portanto uma contradição afirmar que o trabalho é, por um lado, a miséria absoluta como objeto e, por outro, a possibilida-

de geral da riqueza como sujeito e como atividade”. E como apreender o trabalho deste modo, ou seja, não como objeto sociológico, mas como sujeito político? Este é o problema, este é o objeto da pesquisa. Somente resolvendo este problema podemos falar de comunismo – se for necessário (e quase sempre o é) sujando as mãos. Todo o resto é papo intelectualista.

■.....**Antonio Negri** é cientista social e filósofo. É autor, entre outras obras, de *Império*, *Multidão* e *Commonwealth* (os três em parceria com Michael Hardt); *Anomalia Selvagem* – poder e potência em Spinoza; *O poder constituinte* – ensaio sobre as alternativas da modernidade; *Kairòs*, *Alma Vênus*, *Multitudo*.

