

LEONARDO PAGGI

**INTELECTUAIS, TEORIA E
PARTIDO NO MARXISMO DA
SEGUNDA INTERNACIONAL.**

ASPECTOS E PROBLEMAS

PARTE II

INTELECTUAIS, TEORIA E PARTIDO NO MARXISMO DA SEGUNDA INTERNACIONAL: ASPECTOS E PROBLEMAS*

Leonardo Paggi

5. INTELECTUAIS E PARTIDO: ENDZIEL E FORMAÇÃO ECONÔMICO-SOCIAL

Pelo próprio modo como saiu da história interna da social-democracia russa para ingressar na circulação mais ampla do movimento operário internacional, sempre pesou sobre a interpretação do *Que fazer?* uma atenção predominante, ainda que não exclusiva, pelas teses sobre a organização aí contidas. Apresentado na Internacional Comunista como uma descrição típica de um partido revolucionário no período da “bolchevização” dos partidos europeus, acabou por se ver comprometido na crítica da involução autoritária da época staliniana e, de certa forma, interpretado e discutido de fato sempre sob esse ponto de vista. O conseqüente redescobrimto e reavaliação do trabalho de Rosa Luxemburgo sobre os *Problemas de organização da social-democracia russa*, de 1904, considerado como texto em que se encontra incorporada uma concepção libertária e antiburocrática do partido e da organização (ainda que considerado, talvez com razão, por Lênin como totalmente evasivo em relação à especificidade dos problemas que ele colocara na social-democracia russa),⁹⁷ foi um importante momento dessa redução do *Que fazer?* aos limites mais restritos de uma polêmica entre jacobinismo e antijacobinismo, entre liberdade e autoritarismo. Estamos convencidos de que o “jacobinismo” de Lênin é totalmente definido a partir de sua concepção da teoria e que exatamente a parte não-historializável do *Que fazer?*, que não pode ser reduzida a uma conjuntura particular da história do movimento operário russo,⁹⁸ é entendida com maior clareza se relacionada a toda a temática sobre a revisão do marxismo da qual é parte integrante. Já vimos que o problema da relação entre teoria e movimento que se encontra no centro do trabalho leniniano é o reverso inevitável de toda a discussão sobre a teoria do colapso. Lênin aproxima-se também dessa temática a partir de um ponto de vista particular, determinado em parte pela situação objetiva.

O próprio Lênin descrevia assim, na réplica à intervenção de Rosa Luxemburgo, não publicada pela redação da *Die Neue Zeit*, a situação que estava por trás do *Que fazer?*:

* Traduzido de “Intelectuales, teoría y partido en el marxismo de la Segunda Internacional”, em Max Adler, *El socialismo y los intelectuales* (México: Siglo Veintiuno Editores, 1980), pp. 7-114. Tradução de Antonio Roberto Bertelli.

Os intelectuais, que em nosso partido representam uma percentagem muito maior que nos partidos da Europa Ocidental, sentiam-se atraídos pelo marxismo que estava em moda. Porém, esta atração logo deu lugar, de um lado, à inclinação servil diante da crítica burguesa de Marx, e, do outro, diante do movimento operário puramente sindical.⁹⁹

Se na Alemanha, pois, toda a discussão sobre os respectivos papéis da subjetividade e da objetividade é produto de novas tarefas e de novas responsabilidades que se apresentam para uma organização de massa que chegou a um alto nível de maturidade política e organizativa, a mesma problemática teórica na Rússia reveste-se de uma situação material de sinal contrário, que se distingue pela interrogação a respeito do modo como é possível garantir as condições indispensáveis para a autonomia e para a sobrevivência de um movimento socialista. Porém, exatamente por essas razões, no momento mesmo em que o problema dos intelectuais se torna extremamente agudo, volta-se os olhos para a social-democracia alemã como uma solução exemplar. Vimos que definitivamente essa é a atitude mental de um observador perspicaz do movimento operário francês como Lergardelle. Mas podem ser encontrados matizes análogos, ainda que dentro de um contexto cultural enormemente mais complexo, na maneira como Labriola critica a fragilidade do Partido Socialista Italiano. Também para Lênin, exatamente em relação ao problema dos intelectuais, a social-democracia alemã é um modelo do ponto de vista organizativo. Mas não só a social-democracia; voltemos a ver como o casal Webb descreve a figura do funcionário trade-unionista (texto cuja tradução ele mesmo revisou) e descobriremos talvez analogias não casuais com o modo como Lênin descreve no *Que fazer?* seu modelo ótimo de organização social-democrata:

A maior parte do tempo do organizador é gasta em conservar vivo o entusiasmo dos membros e em receber os novos adeptos. Isso o obriga a viajar continuamente e a levar uma vida de contínua agitação num giro perpétuo de missões nos distritos não unionistas: O organizador típico de uma União de trabalhadores não qualificados aproxima-se, pois, de maneira mais estreita do que com qualquer outro personagem do mundo unionista, do conceito que a classe média tem de um funcionário unionista. De fato, ele é um agitador profissional.¹⁰⁰

Contudo, se nos perguntamos em seguida por que razão Lênin toma ao mesmo tempo o trade-unionismo como sinônimo de todos os males que se propõe a combater, repetindo e ampliando a crítica de Kautsky ao movimento operário inglês, é indispensável abandonar o problema da organização e remontar-se ao verdadeiro centro de irradiação de todas as teses do *Que fazer?*, ou seja, à concepção da teoria.

Sobre isso há que salientar imediatamente que, quanto mais é atrasada a situação russa do ponto de vista organizativo, tanto mais avançada é em relação à Alemanha dos anos 1970 no que diz respeito à problemática da teoria. Não só porque também os países “atrasados” da periferia do mundo capitalista são beneficiados pelo fato de que o marxismo já tenha se consolidado, com sua ampla literatura, como doutrina internacional da classe operária, depois de ter superado a fase mais difícil e incerta de sua difusão inicial; mas porque na situação russa o marxismo foi chamado a responder a um acúmulo de problemas extremamente mais complexos, que reveste a própria possibilidade de um desenvolvimento capitalista que foi se concentrando na função do “mercado interno”, isto é, em relações entre produção e consumo. Por esse caminho determina-se uma aproximação com o marxismo que tem pontos de partida completamente distintos dos que se deram na social-democracia alemã (desde o capítulo sobre “a acumulação primitiva” até a parte do *Anti-Dühring* que analisa a transição do socialismo da utopia à ciência).

O primeiro trabalho de Lênin sobre *O chamado problema dos mercados* tem como ponto de partida a terceira seção do livro II de *O capital* sobre “A reprodução e a circulação do capital social global”, à qual Kautsky – a própria Rosa Luxemburgo se encarregará de recordar muitos anos mais tarde – dedicara, em sua época, somente duas linhas.¹⁰¹ O fato é sumamente importante para se compreender toda a inserção de Lênin no marxismo da Segunda Internacional. De fato, a partir desse texto de Marx é possível adquirir, antes de tudo, uma visão do desenvolvimento do capitalismo que não se pode comparar com aquela que ainda domina no SPD no âmbito da discussão sobre o revisionismo e que tende substancialmente a medir o grau de penetração e de crescimento do modo de produção exclusivamente baseando-se nos dados proporcionados pelas estatísticas industriais correspondentes ao número de operários fabris. Porém, em segundo lugar, e isso é o mais importante, surge daí a possibilidade de uma interpretação teórica global de Marx que coloca Lênin acima da divisão entre economia e sociedade que fora salientada como traço distintivo de todo o marxismo da Segunda Internacional e que inclui do mesmo modo revisionistas e ortodoxos.

Em primeiro lugar – afirma Lênin em *O conteúdo econômico do populismo* –, esta teoria elaborou o conceito de formação econômico-social. Tomando como ponto de partida o modo de obtenção dos meios de subsistência – fato básico para toda a coletividade humana – vincula a ele as relações entre os homens, criadas sob a influência destas formas de se obter os meios de subsistência e vê no sistema destas relações (“relações de produção”, segundo a terminologia de Marx) a base da sociedade, base que se reveste de formas político-jurídicas e de determinadas correntes de pensamento.¹⁰²

Do ponto de vista meramente teórico, a característica essencial do conceito de formação econômico-social está em colocar os fenômenos relativos à produção material como intermediários da relação entre os homens. O conteúdo, não meramente metafórico, da célebre imagem leniniana do esqueleto que se reveste de carne e sangue está exatamente na idéia de que o marxismo não analisa exclusivamente a vida econômica, mas “todos os aspectos da vida social”. Com isso, encontramos fora da interpretação do materialismo histórico como relação entre estrutura e superestrutura, na qual se enreda incessantemente toda a discussão sobre o revisionismo. Já se salientou que a existência do conceito de formação econômico-social distingue essencialmente Lênin dos maiores teóricos da Segunda Internacional, incluindo Engels. Mas, se vemos que esse conceito está expresso e definido num trecho de *As características do romanticismo econômico*, é fácil dar-se conta que sua gênese está estritamente ligada à temática da reprodução do capital social global, da qual Lênin partiu para enfrentar a questão do mercado interno:

O objeto da economia política não é, na realidade, a produção de valores como se tem dito freqüentemente (este é o objeto da tecnologia), mas as relações sociais entre os homens no processo de produção. Somente se se concebe a produção no primeiro sentido é possível dissociá-la da distribuição; neste caso, na “rubrica” dedicada à produção figurarão as categorias que se referem ao processo de trabalho em geral, em lugar das categorias de formas historicamente determinadas da economia social: comumente, tais trivialidades que não têm sentido não servem a não ser para obscurecer depois as condições históricas e sociais. (Exemplo: a noção de capital.) Porém, se consideramos logicamente a produção como expressão das relações sociais no processo de produção, então tanto a distribuição como o “consumo” perderão qualquer significado independente. Aclaradas as relações estabelecidas na produção, torna-se clara *com isto* a parte do produto que corresponde a cada classe e, em conseqüência, também “a distribuição” e “o consumo”. E vice-versa, quando não se tornam claras as relações de produção (por exemplo,

quando não se entende o processo de produção do capital social em seu conjunto), todos os raciocínios sobre o consumo e a distribuição transformam-se em trivialidades, ou em expressão de inocentes desejos românticos.¹⁰³

Quando Lênin chega à distinção entre duas acepções diversas do termo “produção”, uma que é sinônimo do conceito de modo de produção, e outra que designa a produção “em sua forma unilateral”, como diria Marx, ou seja, a produção como aspecto parcial do processo econômico, reconstrói por sua própria conta a essência do segundo parágrafo da “Introdução de 1857” – que será publicada na *Die Neue Zeit* somente em 1902 – sobre “a relação geral da produção com a distribuição, a troca e o consumo”. E, na realidade, a análise marxiana do processo de reprodução feita na terceira seção do livro II de *O capital* era o campo mais propício para se obter em sua forma mais desenvolvida os fundamentos lógicos da crítica da economia política. Porém, Lênin não só os isola dentro de um discurso filosófico e metodológico, mas também os considera como alguns instrumentos de análise capazes de oferecer uma imagem alternativa concreta do desenvolvimento econômico à existente nas obras dos “clássicos”. Já é sabido que, quando Marx desenvolve a distinção entre capital e renda, mostra que é impossível fundamentar a análise do processo de reprodução baseada na distribuição da renda entre as classes e salienta, ao contrário, que os movimentos e contradições que são liberados na esfera da distribuição e do consumo devem ser considerados e avaliados sempre em subordinação ao processo de desenvolvimento das forças produtivas e aos seus aspectos internos. Um fato que deve ser valorizado em todas as suas implicações é que essa temática não tenha deixado qualquer rastro num texto como as *K. Marx ökonomische Lehren*, destinado a ser o ponto de referência para todas as gerações da Segunda Internacional. Nesse caso, a atenção dirige-se exclusivamente, por um lado, para a teoria da mais-valia, vista essencialmente como teoria do salário (ou seja, como explicação científica da exploração), e, do outro, para a socialização do processo de produção como fundamento da transformação socialista. A relação existente entre a redução econômico-corporativa do conceito de classe operária e a teoria do colapso do capitalismo, que distingue toda a colocação ideológico-política de Kautsky, já está presente nesse texto de 1887. As convicções que Lênin tirou de seus estudos sobre *O capital* podem ser sintetizadas, ao contrário, em sua afirmação de que “[...] não há nada mais insensato do que deduzir das contradições do capitalismo a sua impossibilidade”.

É indispensável transportar-se para esse nível de análise teórica para compreender que Lênin, não somente antes do *Que fazer?*, mas também antes da própria discussão sobre o revisionismo, já amadurecera uma posição específica própria sobre os três principais argumentos a respeito dos quais se desenvolve por mais de um quinquênio a tarefa teórica e política da social-democracia alemã. Em relação ao modo de entender: a) a necessidade do desenvolvimento; b) a unidade de ciência e revolução; c) a relação entre teoria e movimento; pode-se dizer, a partir de agora, que Lênin, já em 1894, tinha posições que são claramente antitéticas à teoria kautskiana do colapso. Polemizando com os populistas ou com os marxistas legais, foi desenvolvendo, de fato, toda uma crítica a essa concepção do marxismo, em torno da qual se envolviam sobre si mesmas todas as contradições e todos os equívocos do *Bernstein-Debatte*.

Em primeiro lugar, existe a clara recusa do marxismo como filosofia da história que deve garantir a inevitabilidade da vitória do proletariado. A afirmação de Marx de que “[...] a produção capitalista produz por si mesma, com a inevitabilidade de um processo natural, a sua própria negação. *É a negação da negação*”¹⁰⁴ (contida nas conside-

rações finais do já mencionado capítulo sobre a “acumulação primitiva”), talvez tenha contribuído como poucas outras para determinar na primeira geração de social-democratas toda uma orientação de interpretação: definitivamente podem ser reduzidas a esse conceito os milhares de páginas escritas por Kautsky sobre a teoria do colapso. E certamente não obstava o fato de que Hegel fosse um cão morto, já que preferencialmente se podia tomar a afirmação de Marx nessa determinada acepção partindo-se exatamente dos dois primeiros traços característicos de todo o positivismo europeu: a generalização dos métodos das ciências naturais e sua aplicação ao mundo social, juntamente com o projeto de uma filosofia da história de tipo evolucionista.

A debochada ironia com que o jovem Lênin volta insistentemente a polemizar com a hipótese de que “[...] Marx demonstrara a necessidade da ruína do capitalismo por meio das tríades”,¹⁰⁵ mais do que um testemunho de sua pretensa, ainda que indireta, posição acerca das relações entre Marx e Hegel (essa foi até há poucos anos uma opinião difundida no marxismo italiano), deve ao contrário ser vista e valorizada em todo o seu conteúdo de ruptura com a interpretação do marxismo dominante na social-democracia alemã. Para Lênin, a ruptura com o utopismo se dá, mais do que com o conceito de necessidade, com a capacidade da teoria de Marx para desenvolver uma minuciosa análise científica do presente: “Todos sabem que o socialismo científico jamais traçou uma perspectiva própria sobre o futuro; limitou-se a apresentar uma análise sobre o moderno regime burguês, a estudar as tendências de desenvolvimento da organização social capitalista e nada mais.”¹⁰⁶ A grande conquista realizada pelo marxismo está em ter demonstrado a “necessidade do atual regime de exploração” e não de um futuro mais ou menos hipotético. Na exposição do marxismo legal – segundo a qual o marxismo “[...] reduz-se nem mais nem menos à doutrina que explica como no regime capitalista a propriedade individual, baseada no trabalho do proprietário, cumpre seu desenvolvimento dialético, e como se transforma na própria negação e em seguida socializa-se” –,¹⁰⁷ Lênin refuta ao mesmo tempo um elemento essencial do marxismo da Segunda Internacional. Quando *O capital* converteu-se “no livro dos burgueses”, ou seja, num ingrediente importante das ideologias liberais da industrialização, as filosofias da história deixam de garantir, de algum modo, o espaço de uma política social-democrata.

Na célebre oposição entre o *objetivista* que “fala da necessidade de um processo histórico dado” e o *materialista* que “faz constar com precisão que existem a formação econômico-social dada e as relações antagônicas por ela engendradas”,¹⁰⁸ Lênin já está conceitualmente distante da interrogação, permanente no *Bernstein-Debatte*, sobre se o desenvolvimento dos fatos corresponde às previsões ou se a complicação dos fenômenos sociais desmente a lei que serve de base à concepção materialista da história. Uma vez abandonada a idéia de que a seiva do marxismo está na identificação de “irresistíveis tendências históricas”, e se o consideramos, então, a partir de sua capacidade de identificar “a classe que dirige o regime econômico dado, criando determinadas formas de reação de outras classes”,¹⁰⁹ encontramos muito além da relação entre teoria e história que interliga, ainda que em margens opostas, revisionistas e ortodoxos. A irrupção da diversidade do concreto histórico não só não prejudica a diversidade da teoria, mas é, ao contrário, o campo específico de sua confirmação. O banco de provas da cientificidade do marxismo está precisamente em sua capacidade para fundamentar “o estudo particularizado e minucioso da história e da realidade”, ou seja, sua capacidade de descobrir toda a multiplicidade contraditória das formas de antagonismo social produzidas pelo desenvolvimento capitalista.

A hipótese interpretativa mediatizada por Lênin com o conceito de formação econômico-social é exatamente a que está expressa no livro II de *O capital*:

O modo de produção capitalista está condicionado por modos de produção que se encontram fora do estágio alcançado pelo desenvolvimento do primeiro. Mas a tendência do modo capitalista de produção é transformar, dentro do possível, toda a produção em produção de mercadorias; o principal meio de que se serve para isso é exatamente o de arrastar assim toda a produção para o processo capitalista de circulação; e a própria produção de mercadorias desenvolvida é produção capitalista de mercadorias.¹¹⁰

Essa afirmação de Marx não é somente a idéia central de todos os estudos de Lênin acerca do desenvolvimento do capitalismo na Rússia, mas contém do mesmo modo uma representação teórica do desenvolvimento capitalista em geral, que não implica de maneira alguma a uniformidade material de toda a diversidade do social existente, mas a superposição do modo de produção capitalista sobre os anteriores e sua correspondente mudança de significado e de função social. Compreender que classe comanda um processo de desenvolvimento significa encontrar a dominante de uma formação econômico-social.

O “partidismo” da doutrina – e com isso chegamos ao segundo ponto da discussão com o revisionismo –, ou seja, “a aceitação direta e aberta do ponto de vista de um determinado grupo social”,¹¹¹ só pode emanar da análise de todas as relações antagônicas da formação econômico-social. A essência revolucionária do marxismo deve ser encontrada, independentemente da perspectiva que possa ser traçada a partir da própria teoria: o marxismo une a ciência à revolução “[...] de maneira não casual, não só porque o fundador da doutrina reunia pessoalmente em si mesmo as qualidades do cientista e do revolucionário, mas intrínseca e inseparavelmente na própria teoria”. A razão essencial da difusão do marxismo está na sua capacidade de explicar os fatos, e não numa espécie de teleologismo. O operário fabril “[...] não necessita, realmente, de se ver arrastado por alguma ‘perspectiva’ para desempenhar sua função de representante dos explorados numa luta organizada e conseqüente; para isso é preciso simples e somente fazê-lo compreender qual é sua situação, fazê-lo compreender a estrutura do sistema político e econômico que o oprime, a necessidade e inevitabilidade do antagonismo de classe sob esse sistema”.¹¹² Qualquer desenvolvimento da espontaneidade resulta numa exigência de teoria, isto é, um aprofundamento das relações que a vinculam ao conjunto de relações de que faz parte. “Esta teoria [diz Lênin] deve responder às demandas do proletariado, e, se satisfizer às exigências científicas, todo o despertar do pensamento rebelde do proletariado levará, certamente, tal pensamento para o leito do social-democratismo.”¹¹³ A análise da formação econômico-social não só derruba a oposição bernsteiniana entre ciência e ideologia, mas, ao contrário, é a única que permite fundamentar e desenvolver a análise do momento ético-político, exatamente porque só se pode alcançar o nível da política, do geral, quando se é capaz de reconstruir cientificamente as relações que ligam todas as classes a uma determinada sociedade. Porém, ao mesmo tempo, uma vez que se abandona a adoção sub-reptícia de um conceito de ciência próprio das ciências da natureza, a aplicação da teoria à especificidade histórica – esta é uma expressão que aparece continuamente nos trabalhos do jovem Lênin – já não se configura como verificação empírica de um modelo bloqueado.

Mas, chegando a este ponto, estamos diante da possibilidade de aclarar também o terceiro ponto: a relação entre teoria e movimento. A esse propósito, o trabalho *Quem são os “amigos do povo”?* nos introduz claramente na temática central do *Que fazer?* De fato,

uma vez libertada a visão da teoria de toda incrustação finalista e reduzida aos termos de um instrumento de análise da totalidade dos fenômenos que constituem o presente, sua gênese deixa de se apresentar como algo que cresce ao mesmo tempo que as lutas de classe do proletariado.

O movimento operário social-democrata, que mostrou a todos de modo evidente o papel revolucionário e a doutrina do socialismo científico, formou-se definitivamente quando se estendeu com maior amplitude à grande indústria e surgiu uma plêiade de homens de talento e energia que difundiram essa doutrina entre os operários. Apresentando os fatos históricos sob uma falsa ética, esquecendo o gigantesco trabalho investido pelos socialistas na obra de infundir consciência e organização ao movimento operário, nossos filósofos, em cima disso, atribuem a Marx as mais absurdas concepções fatalistas. Segundo esses filósofos, de acordo com a concepção de Marx, a organização e a socialização dos operários acontecem por si mesmas e, conseqüentemente, segundo eles, se, vendo o capitalismo, não vemos o movimento operário, é porque o capitalismo não cumpre sua missão e não porque trabalhamos ainda fracamente no terreno dessa organização e propaganda entre os operários.¹¹⁴

Aqui está colocada com grande clareza uma equação essencial para a compreensão do *Que fazer?* Combater o fatalismo, as teorias catastrofistas, as filosofias da história, tal como se afirmam baseadas necessariamente numa concepção simplista e linear do desenvolvimento capitalista, significa combater também toda forma de espontaneísmo teórico.

A não-existência de um movimento operário organizado, semelhante aos dos maiores países europeus, não pode ser tomada de nenhuma maneira, como fazem os populistas, como um desmentido ao processo de desenvolvimento capitalista aberto na Rússia czarista. Entre o desenvolvimento capitalista e o nascimento de um movimento operário e socialista não existe uma relação de derivação necessária. Ao contrário, a convicção que de forma cada vez mais explícita se encontra nos trabalhos de Lênin contemporâneos ao *Bernstein-Debate* está em que o perigo do trade-unionismo, ou seja, da decapitação política da classe operária, é possível mesmo numa situação profundamente diferente e até mesmo oposta à inglesa. Essa ameaça pode ser concretizada na Rússia numa perspectiva na qual se converta a classe operária em massa de manobra da burguesia liberal na sua exigência por uma democracia política. Perfilam-se, assim, os dois momentos da reflexão do jovem Lênin, que encontram no *Que fazer?* uma plena fusão: 1) a familiaridade com a análise de Marx a respeito do processo de reprodução do capital social global não só exclui preventivamente qualquer hipótese catastrofista, mas também transforma a relação entre capital e trabalho no ponto de referência para um conhecimento analítico sobre todas as relações que estruturam uma específica formação econômico-social. Daí a afirmação do caráter irredutivelmente político da ação da classe operária, que na Rússia significa a impossibilidade de separar a luta em favor do socialismo da luta em favor da liberdade política; 2) a acentuação cada vez mais forte do papel da teoria como instrumento capaz de garantir esse nível da luta de classes (o que se define na análise das relações que se estabelecem entre todas as classes). Uma vez encontrada a divergência existente entre o espontâneo pulular da luta de classes e a área em que se define uma política social-democrata, não só deixa de ser possível esperar um crescimento automático de um movimento operário e socialista, mas se exclui também a possibilidade de se “[...] falar de uma ideologia independente elaborada pelas próprias massas operárias no decorrer mesmo de seu movimento”.

Essa afirmação do *Que fazer?*, juntamente com outra, destinada a despertar não menos perplexidade na social-democracia russa, segundo a qual “[...] também na Rússia

a doutrina teórica do socialismo surgiu de uma maneira totalmente independente do crescimento espontâneo do movimento operário e como resultado natural e inevitável do desenvolvimento do pensamento nos intelectuais socialistas revolucionários”, não nasce em Lênin como um “estalo”; mais do que isso, constitui, em diferentes formulações, uma parte integrante do processo de elaboração de uma plataforma política global. Vimos que já a partir de 1894 Lênin tende a salientar fortemente que a elaboração por parte de Marx de um “programa comunista” precede em grande medida o nascimento do movimento operário. Mas se voltarmos a ler o seu trabalho sobre *As tarefas dos social-democratas russos*, de 1897, já vemos explicitamente aí colocada a relação entre o papel da teoria e a análise da totalidade da formação econômico-social como lugar de constituição da análise política:

Há muito que se disse que sem teoria revolucionária não pode existir movimento revolucionário, e não creio que no momento atual seja necessário provar tal verdade. Qualificar de “particulares” estes grandes problemas revolucionários – teoria da luta de classes, concepção materialista da história política da Rússia, reconhecimento da necessidade de reduzir a luta revolucionária a determinados interesses de uma classe determinada, analisando suas relações com as outras classes – é a tal ponto colossalmente falso e inesperado num veterano da teoria revolucionária que quase nos inclinamos a considerar essa passagem como um simples lapso. E a respeito da primeira metade do parágrafo que citamos, sua falta de razão é ainda mais assombrosa. Declarar em letras de fôrma que os social-democratas russos só agrupam as forças operárias para lutar contra o capital (isto é, só para a luta econômica!), sem procurar reunir os indivíduos e os grupos revolucionários para lutar contra o absolutismo, significa que não se conhecem ou não se quer conhecer os fatos universalmente notórios da atividade dos social-democratas russos.¹¹⁵

Muito antes das discussões do Congresso de Viena e do imprevisto jacobinismo de Kautsky, o jovem Lênin foi dando um tom completamente particular à definição da social-democracia como unidade de socialismo e movimento operário contida no comentário ao Programa de Erfurt. As formulações de Kautsky, que vimos dar testemunho de uma relação necessariamente existente entre teoria do colapso e indiferença diante da teoria do partido, são utilizadas por Lênin precisamente para salientar a necessidade de se construir subjetivamente o movimento operário, realizando uma fusão entre os dois elementos distintos, tanto por sua natureza como por sua procedência, de tal maneira que não podem se unir de modo automático:

A social-democracia não se limita simplesmente a servir ao movimento operário; é a união do socialismo com o movimento operário (segundo a definição de Kautsky, que reproduz as idéias básicas do *Manifesto comunista*); sua tarefa é introduzir no movimento operário espontâneo ideais socialistas definidos, ligar esse movimento às convicções socialistas, que devem estar no nível da ciência contemporânea, vinculá-lo à luta política sistemática pela democracia como meio para realizar o socialismo, em uma palavra, fundir esse movimento espontâneo em um todo indissolúvel com a atividade de um *partido revolucionário*.¹¹⁶

Aqui já existe a base sobre a qual Lênin acolhe e interpreta a tese kautskiana de 1901. O conhecimento deve ser levado de fora do movimento, exatamente porque sua finalidade não está em fortalecer a combatividade do mesmo chamando sua atenção para o cumprimento necessário de suas aspirações, mas, ao contrário, em traduzir na realidade histórica de um país a análise teórica do modo de produção capitalista. A intercambialidade entre ciência e ideologia – entendida esta última num sentido cada vez mais marcadamente sociológico – que abrange toda a evolução de Kautsky, é excluída previa-

mente em Lênin pelo conhecimento da dimensão da teoria em Marx, que deduziu de sua leitura de *O capital*.

Além disso, a atitude adotada por Lênin diante do *Bernstein-Debatte* é uma confirmação a mais. É significativo que, no começo da resenha do livro de Kautsky sobre as *Voraussetzungen*, Lênin recordasse a acusação de enciclopedismo dirigida por Labriola ao livro de Bernstein e que num trabalho contemporâneo distinguísse claramente entre as exortações de Bernstein para um enriquecimento da teoria e sua própria concepção de desenvolvimento do marxismo. Os revisionistas, apesar de se proclamarem inovadores do marxismo, “[...] não fizeram avançar um só passo a ciência que Marx e Engels nos recomendaram desenvolver”. Poder-se-ia dizer também que a acusação de enciclopedismo tem em Lênin motivações muito mais importantes, na medida em que, através de sua análise sobre o desenvolvimento do capitalismo na Rússia, realizou concretamente, na prática científica, a diferenciação de níveis entre teoria e história, cuja necessidade somente Labriola entreviu.

Absolutamente, não consideramos a teoria de Marx como algo perfeito e inatingível: estamos convencidos, ao contrário, de que se lançou apenas a pedra fundamental da ciência que os socialistas *devem* desenvolver em todas as direções se não querem ficar atrasados em relação à vida. Acreditamos que para os socialistas russos é particularmente necessário desenvolver *independentemente* a teoria de Marx, porque esta teoria proporciona somente os princípios *orientadores gerais*, que se aplicam em particular à Inglaterra de modo diferente que à Alemanha; à Alemanha de modo diferente que à Rússia.¹¹⁷

No decorrer de sua prática científica Lênin superou o mal-entendido entre a análise de *O capital* e o enriquecimento da consciência histórica, que é o denominador comum do *Bernstein-Debatte*. Por isso, sua contínua recorrência ao concreto e à diversidade da análise histórico-política se une a uma absoluta intransigência teórica que o torna defensor até a morte da ortodoxia e num partidário indiscutível das posições de Kautsky. O próprio papel que confia à teoria na construção de um movimento operário e socialista não pode deixar de torná-lo extremamente refratário a qualquer forma de tolerância diante dos “críticos” do marxismo. No trabalho que acabamos de mencionar, Lênin afirmara um pouco antes: “Não se pode ter um partido socialista forte se não se conta com uma teoria revolucionária que una todos os socialistas, da qual retirem todas as convicções que aplicam em seus métodos de luta e ação.” Decorre de uma convicção análoga o apego à “liberdade de crítica” com a qual se abre o *Que fazer?*, que não por casualidade foi escrito exatamente no período em que se realizam os congressos de Lubeck e Viena, que parecem querer fazer maiores concessões ao revisionismo: “As frases sonoras contra a fossilização do pensamento, etc. – afirma Lênin, fazendo alusão ao clima de intolerância que se deu nos congressos do SPD e da social-democracia austríaca contra a corrente kautskiana – dissimulam a despreocupação e a impotência no desenvolvimento do pensamento teórico [...] a liberdade total e meditada de toda teoria significa ecletismo e falta de princípios.”¹¹⁸

Contudo, não é possível entender plenamente a forma como o *Que fazer?* participa do clima do *Bernstein-Debatte* e, ao mesmo tempo, explicar totalmente a ortodoxia do jovem Lênin se não se leva em conta a estreita identificação entre revisionismo e economicismo que invade todas as páginas do trabalho leniniano de 1902. Não é fácil dizer que as posições de Bernstein eram, em seu conjunto, simplesmente catalogáveis sob o título de economicismo. Se a acusação de “blanquismo” dirigida a algumas passagens do *Manifesto* podia desembocar certamente numa subavaliação do momento político, também é

certo que toda sua crítica da teoria do colapso continua, como vimos, numa direção exatamente contrária. Na origem da identificação leniniana estava, na realidade, o modo como o influente marxista russo P. B. Struve se alinhara, em 1899, a favor de Bernstein. Os termos “revisãoismo” e “struvismo” eram deliberadamente intercambiáveis no *Que fazer?*, no qual Lênin apresenta a batalha contra o revisãoismo como uma continuação da batalha contra o marxismo legal.

O próprio Struve era quem afirmava explicitamente que a essência do seu pronunciamento filo-revisionista de 1899 já estava contida em *Observações críticas sobre a questão do desenvolvimento econômico da Rússia*, publicado em São Petersburgo, em 1894 (“no ‘Prefácio’ deste trabalho – dizia ele – me preveni contra os argumentos da ortodoxia marxista”), imediatamente submetido à crítica de Lênin em *Conteúdo econômico do populismo*. A continuidade temática que evidenciamos em Lênin desde os primeiros trabalhos sobre *O capital* até a teoria do partido resulta, pois, confirmada de certo modo por uma continuidade semelhante nas posições de seu principal adversário teórico.

De fato, Struve rejeitava claramente a proposta bernsteiniana de corrigir o marxismo por meio da introdução do “momento idealista” ou ético-político como sendo danosa para o maior ponto de apoio da doutrina: a concepção materialista ou, como preferia dizer, “econômica” da história. A crítica de Struve à teoria do colapso e à própria perspectiva da revolução social não se apoiava, desmentindo a tendência mais geral do revisãoismo, numa crítica ao determinismo econômico, mas, ao contrário, numa acentuação do mesmo. Estabelecer entre as forças produtivas e as relações de produção uma ligação de causa e efeito, e afirmar depois a existência de uma contradição sempre potencial entre os dois termos, significava para Struve cair numa aberta contradição. Marx jamais salientara de maneira clara as razões pelas quais o processo de coordenação da superestrutura com as modificações da estrutura devia ser representado pela forma de uma revolução política.

O conceito de revolução social, enquanto conceito teórico, não só carece de valor e de objetivo, mas é até enganador. Se a revolução social deve significar uma mudança total do ordenamento social, o pensamento moderno só pode imaginá-la como um longo e contínuo processo de transformações sociais. Por mais que uma revolução política possa constituir o momento final deste desenvolvimento, as transformações internas deste processo não dependem absolutamente desse acontecimento e podem ser imaginadas independentemente do mesmo. Para a teoria marxista da contradição crescente entre economia e direito, a revolução como superação da contradição era logicamente necessária. Para aquele que rejeita a idéia da contradição como fórmula universalmente válida, a revolução social não é um novo conceito, mas somente um modo diferente de designar a evolução social e seus resultados.¹¹⁹

Para Struve existia uma contradição insuperável entre a teoria da revolução social (ou do colapso) e a concepção materialista da história. O pecado da nova ortodoxia marxista estava em abandonar a segunda pela primeira. O conceito de revolução social não era outra coisa que a antecipação conceitual de um longo processo estendido num longo lapso de tempo. Por esse caminho Struve unia-se à colocação bernsteiniana: “[...] se se considera o problema do socialismo não somente do ponto de vista do desenvolvimento histórico, mas a partir do ponto de vista *prático-político*, então – dizia – a relação entre objetivo e movimento deve ser invertida”. O movimento significava para Struve essencialmente movimento sindical, melhorias econômicas, lentas e graduais reformas sociais, de acordo com as etapas de desenvolvimento do capitalismo; o objetivo final, ao contrário, uma religião de massa da qual não se podia dar nenhuma fundamentação científica.

As teorias de Struve não eram somente uma contribuição mais ou menos brilhante à investigação e ao debate sobre o movimento operário que estavam se dando nas páginas de uma revista de alto prestígio cultural como a *Braun-Archiv*. Salientavam também uma ameaça que pairava realmente sobre um movimento operário como o russo que podia facilmente desviar-se e afastar-se de seus objetivos mais específicos pelo próprio atraso do território social em questão.

Quanto mais jovem é o movimento socialista de um determinado país [lê-se no *Que fazer?*], tanto mais enérgica deve ser a luta contra todas as tentativas de consolidar a ideologia não socialista, tanto mais resolutamente há que se pôr em guarda os operários contra os maus conselheiros que gritam a favor da “supervalorização do elemento consciente”.

Compreende-se que Lênin devia ser, pois, extremamente sensível à luta empreendida por Kautsky para circunscrever a experiência inglesa e para despojá-la de qualquer generalização possível, e que o trade-unionismo podia se tornar o principal objeto polêmico de um estudo orientado para os problemas da construção de um partido social-democrata no país mais atrasado da Europa. Na determinação desse resultado, a particularidade da situação russa cumpria um papel essencial, mas não só na medida em que fora decifrada por Lênin à luz de uma interpretação do marxismo que destacava a autonomia da classe operária em sua capacidade de interpretar sua complexa e contraditória tendência de desenvolvimento, e não simplesmente em sua separação do corpo social restante. Se Lênin e Kautsky convergem, pois, momentaneamente, na idéia de que o socialismo deve ser levado de fora, as respectivas motivações remetem a duas concepções do marxismo que são diferentes entre si nos próprios motivos. A diversidade é a mesma que existe entre o *Endziel* e o conceito de formação econômico-social.

A consciência política de classe só pode ser trazida para o operário *de fora*, isto é, de fora das relações entre operários e patrões. A esfera da qual só é possível esperar este conhecimento é a esfera das relações entre todas as classes e camadas com o Estado e com o governo, a esfera das relações de todas as classes entre si.¹²⁰

A coluna em que se apóia a argumentação de Lênin está propriamente na interpretação da *consciência* de classe como conhecimento da totalidade econômico-social. A tese do *Que fazer?* nasce do estudo do processo de reprodução do capital social global e de sua aplicação ao desenvolvimento do capitalismo na Rússia. Porém, nisso está também seu conteúdo de verdade, que não está sujeito a uma “historização”, mesmo dentro dos distanciados contextos sociais e políticos da Rússia czarista dos primeiros anos do século.

A reavaliação do papel dos intelectuais enquanto porta-vozes da ciência do socialismo, proposto em primeira instância por Bernstein, encontra-se reabsorvida depois nos trabalhos de Kautsky para chegar daí até Lênin. Talvez não seja arriscado dizer que a parte mais vital da crítica bernsteiniana, ou seja, a exigência de uma consideração específica do momento ético-político, é satisfeita precisamente na teoria política do jovem Lênin. E de certo modo o fato de que um kautskiano de apurado senso de observação como Parvus chegue, em 1905, a falar do *Que fazer?* como de “um modo perfeitamente bernsteiniano de considerar as coisas”, ainda que com implicações políticas de sinal contrário, é um indício da lógica interna das posições que se enfrentam no socialismo com o debate sobre a “revisão”:

As idéias socialistas só têm significação na medida em que são a expressão desse processo histórico real. Lênin, ao contrário, transformou o socialismo materialista em ideologia. Segundo Lênin, a doutrina deve mudar o caráter do processo político.¹²¹

6. Os MARX-STUDIEN

Nas páginas anteriores procuramos delinear alguns traços do debate teórico-político das social-democracias alemã e austríaca que se relacionavam de maneira mais direta com a problemática adleriana. Bastará por agora agregar somente que ainda no campo de uma interpretação estritamente filosófica de Marx, destinada a continuar sempre afastada da análise mais propriamente política, a originalidade de Max Adler, como a demonstração mais exata de sua contribuição pessoal à tradição marxista da Segunda Internacional, parte do mesmo conceito de relações sociais de produção que constitui o firme ponto de referência da longa viagem de Lênin através do “kautskismo”. Na investigação de Max Adler esse ponto de referência cumpre, ao contrário, o papel de um consciente lugar de origem da reconsideração global da estrutura interpretativa da doutrina, capaz de saneá-la das amplas zonas de erro e das fortes oscilações no significado de seus principais conceitos que apareceram no debate do fim do século. De fato, em nossa opinião, é difícil compreender e apreciar o complexo trajeto filosófico de Max Adler, que está por trás da recolocação de todo o problema da cultura e dos intelectuais, se não se for capaz de descobrir nele a intenção de dar uma resposta mais unívoca aos questionamentos colocados na mesa pelo revisionismo e que a conclusão política da discussão de maneira alguma parece ter resolvido.

O *Bernstein-Debatte* sacudiu profundamente a credibilidade científica do marxismo e revelou ao mesmo tempo muitas das limitações da superficialidade polêmica contidas na linha de defesa adotada pelos ortodoxos. Para Max Adler é necessário partir do próprio conceito de ciência para identificar com clareza qual é seu significado específico dentro do marxismo. Por isso, a investigação não pode deixar de procurar dar uma solução mais orgânica às interrogações que, surgidas da iniciativa política, não podem ser resolvidas completamente nesse âmbito. Quando, em 1904, aparece o primeiro tomo dos *Marx-Studien*, o significado e a finalidade da empresa se justificam através da fechada consideração crítica da experiência realizada pelo movimento em seu conjunto. A introdução acrescentada pelos editores pode expressar melhor do que qualquer outra coisa a natureza e as motivações intrínsecas do projeto teórico e cultural amadurecido por Max Adler. Trata-se de um texto importante para a história do marxismo da Segunda Internacional que vale a pena dar a conhecer por extenso ao leitor.

[...] Só é necessário fazer esclarecimentos sobre um ponto para ficar livre do efeito demolidor das colocações que precisamente agora criam freqüentemente confusão na discussão científica que está se dando no partido. Talvez alguém possa querer perguntar se somos ortodoxos ou revisionistas e provavelmente haverá alguém que verá no título desta publicação um motivo para responder que, como verdadeiros ortodoxos, temos que ser mais papistas do que o Papa. Porém, exatamente o pensador cujo nome aparece na capa deste livro soube escrever em alguma ocasião, no início de sua atividade: “Por isto, não queria que hasteássemos uma bandeira dogmática, mas exatamente ao contrário [...] Não nos apresentamos diante do mundo opondo-lhe doutrinariamente um princípio novo e dizendo-lhe: ‘Esta é a verdade. Ajoelhai!’”.¹²² Talvez o tenhamos entendido tão bem que não encontramos outro modo de segui-lo a não ser assumindo dogmaticamente seu nome como bandeira?

O modo como o entendemos é exatamente o que nos ensinaram os intérpretes mais significativos do ponto de vista teórico, que chegaram antes de nós e que com seus trabalhos aproximaram Marx de toda uma geração, construindo a mediação de uma relação interna com a grande época em que nasceu sua doutrina, esforçando-se incessantemente para aprofundar o significado e não em colocá-lo a salvo, enquanto lutavam em sua defesa. São eles que, mesmo nessa situação, podem nos apresentar um modelo, sempre e quando aceitem de boa vontade a definição de

marxistas ortodoxos – que lhes foi imposta como uma culpa – somente como uma forma de reconhecimento de sua coerência científica; e isto com maior razão diante de uma liberdade intelectual barata que freqüentemente serve para disfarçar uma mutabilidade flutuante de interesses, ou a incerteza num ponto de vista alcançado que se apresenta como uma ilusória amplitude de visões.

E se alguém nos acusa de dogmatismo porque tomamos um nome como bandeira, tenha o cuidado de não trair o que por si mesmo era algo mais que um nome, o que era um programa e uma ação. Porém, se aprendeu a entender que na história do espírito os grandes nomes nunca são simples nomes, mas representam características e atividades intelectuais, neste caso estará de acordo com a tendência que, com uma acentuação intencional de um elemento dogmático, define-se como marxista, sem que por isto nada tenha em comum com o modo de pensar dogmático, que, com seu “Marx”, pretende demonstrar que sempre teve razão. Não só é possível interpretar mal o esforço que, apesar de se orientar para a conquista da inteligência da grandeza científica da obra de Karl Marx, não a abandona à desolação da dúvida, nem a funde com muita precipitação com as teorias de outros grandes pensadores ainda não preparados para isto, quando não se mostram inclusive inconciliáveis com a mesma. Os “marxistas” só são dogmáticos, pois, da maneira como o foi toda grande doutrina que não pôde sobreviver com a força da fé, mas somente com a força de sua lógica. Só em estreita relação com tudo o que aparece fundamentado na produção do espírito humano pode-se conservar o pensamento de Marx como uma força que opera ativamente e ver, portanto, que em seu desenvolvimento não é a palavra, mas o espírito do qual emanou, o que se confirma e pode ser conservado como justo. Tampouco para nós, pois, o marxismo é um sistema rígido. Os próprios trabalhos reunidos neste livro mostram que nós o consideramos totalmente submerso num desenvolvimento, que cremos só poder ser concebido como vínculo consciente entre os resultados e o método do marxismo e o complexo da vida intelectual contemporânea, ou seja, o conteúdo do trabalho filosófico e sociológico de nosso tempo.

E se a partir disto os demais nos acusam de revisionismo, nos limitamos a responder que, se é certo que só podemos ver o marxismo através do devir de seus pensamentos, este devir não é um rio que desloca o campo em que nos encontramos, e no qual o proletariado aprendeu a dominar intelectualmente sua luta histórica, mas que, ao atravessar a ampla planície para onde fluem de toda parte as diferentes atividades intelectuais, cresce na medida em que as acolhe, enriquecendo ao mesmo tempo cada vez mais a terra pela qual corremos.

Se os trabalhos aqui recolhidos não puderam, como pensamos, ser facilmente catalogados e com segurança no campo da ortodoxia ou no campo do revisionismo, deixando intacta a prerrogativa que têm os demais de apelar para Marx, ter-se-ia alcançado o primeiro objetivo a que os *Marx-Studien* aspiram: o de substituir uma discussão sobre as palavras pela expansão vital da doutrina e um contraste sobre o ponto de vista teórico, que já não significa nada, em continuidade com as melhores tradições que nos precederam. Este é o sentido com que hasteamos nossa bandeira dogmática, não para fixar um limite para a investigação, mas para estabelecer um ponto de referência que assinala onde se combinam e flutuam as ondas no grande mar do pensamento e onde, ao contrário, está a terra na qual não se pode descansar, mas recuperar novas forças para viagens posteriores. Pois não é para nós “o ter terminado de uma vez para sempre”.¹²³

Os pressupostos estão, pois, expressos com bastante clareza. Uma vez realizada uma nítida escolha de campo, que consiste em se colocar a serviço da defesa do marxismo, trata-se de desligar-se das restrições e dos limites com que essa tarefa se realizou na vivência da luta política. O próprio conceito de ortodoxia, que já invadiu a discussão, deve ser reconsiderado. Em primeiro lugar, há que dissociá-lo de qualquer possível acep-

ção dogmática e recolocar em seu interior o insubstituível exercício do controle da função crítica da qual se converteram em defensores os melhores seguidores de Bernstein. A oposição entre ortodoxos e revisionistas adquire uma nova formulação como distinção insuprimível entre a coerência científica e a mutabilidade e a instabilidade no hábito do pensamento. A ortodoxia, poderíamos dizer, é para Max Adler um problema de coerência e de princípio lógico; não simplesmente a defesa da letra de um certo número de proposições dadas.

Dentro dessa nova distinção, perde a razão de ser qualquer equiparação muito precipitada e defensiva entre o revisionismo e a hipótese de um desenvolvimento do marxismo. É importante, de preferência, separar as fáceis e inconsistentes tentativas de combinar o marxismo com teorias “que ainda não estão preparadas para isto” da tarefa própria do marxismo que está em voltar a encontrar seu conteúdo de verdade no confronto com a maior parte da cultura contemporânea e na crítica da mesma. Quando Max Adler recorria explicitamente, uma vez mais, ao valor programático dessa introdução, publicando em 1913 a coletânea *Marxistische Probleme*,¹²⁴ tinha o cuidado de especificar que a freqüente recorrência aos textos de Marx e Engels não devia de maneira alguma ser mal interpretada como o propósito de fazer uma *Marx-Philologie*, já que acima das diferentes afirmações e dos distintos textos, o problema estava em saber captar o pensamento de Marx em seu concreto funcionamento como força que continua atuando no presente, ou seja, como instrumento de verificação e de assimilação crítica de todos os produtos do pensamento humano posteriores a ele.

Além disso, a transparente alusão que se encontra no título aos prestigiados *Kant-Studien* já era por si só significativa. Exatamente nas páginas dessa revista se pudera descobrir que recorrer ao pensamento de “um grande” podia significar algo mais do que o aprofundamento e a exegese interna de sua obra, já que aqui, ao contrário, fora citada a parte mais lúcida da cultura alemã em sua tentativa de encontrar, a partir de diferentes pontos de vista, algumas coordenadas lógicas fundamentais do grande desenvolvimento das ciências da sociedade e da natureza que se dera na segunda metade do século.

Pronunciar o nome do filósofo de Königsberg significa também enfrentar-se com o primeiro problema que se tem que resolver na compreensão do pensamento de Max Adler: aquele que se refere aos traços específicos de seu “kantismo”, em virtude do qual não parece comparável de alguma maneira com um socialismo neokantiano que não está bem precisado e que procura combinar o marxismo com uma filosofia distante do mesmo. O próprio Adler, no decorrer de sua ampla dissertação sobre os conceitos de causalidade e de teleologia, que é a primeira e também a mais importante de suas obras, terá o cuidado de salientar repetidas vezes, para evitar qualquer possibilidade de más interpretações, que seu *Zurück auf Kant* nada tinha em comum com a interpretação dessa palavra de ordem feita pelo movimento neokantiano que se desenvolveu dentro e fora do partido. Se o propósito de Bernstein e dos socialistas próximos a ele fora o de “vincular as exigências do socialismo aos ensinamentos da filosofia prática de Kant”, a própria investigação questionava “o aspecto teórico da crítica kantiana do conhecimento”, com o objetivo de elaborar “também para a teoria da sociedade um conceito rigoroso de ciência”. Pode-se acrescentar, por sua vez, desde agora, que o problema “kantiano” de Adler consistia essencialmente em restabelecer no interior do marxismo, com as soluções que teremos oportunidade de ver, precisamente uma rigorosa distinção entre conhecimento teórico e ação e juízo prático, que o kantismo de Bernstein suprimira, abrindo por esse caminho uma crise de autoridade nos próprios fundamentos da cientificidade da doutrina.

Na realidade, a primeira e em muitos aspectos a mais significativa premissa dessa utilização de Kant devia ser encontrada exatamente numa crítica e numa recusa substancial à sistematização engelsiana das relações entre marxismo e filosofia. Muito antes da redação do *Feuerbach*, a partir da luta contra o lassallismo iniciada após o Congresso de Gotha (1875), sobretudo no decorrer da polêmica contra Dühring, o duro debate mantido por Engels contra os *Gebildete*, contra os “literatos de profissão”, enquanto porta-vozes no interior do partido de ideologias anteriores a 1848, que ameaçavam a autonomia da classe operária, mostrou que ele considerava como sua contrapartida a afirmação de um “processo de decomposição” dos “resíduos da filosofia alemã”;¹²⁵ daí surgia a tese da morte da filosofia, por um lado, e, por outro, da necessidade de que a classe operária fizesse da “concepção materialista da história a base de sua própria e autônoma concepção de mundo”.

De fato, desde que o liberal Rudolf Haym afirmara em sua célebre monografia sobre *Hegel und seine Zeit* (a cuja singular influência deve-se remontar – entre parênteses – o êxito alcançado pela identificação de Hegel com a reação prussiana), a tese de que “a queda do sistema hegeliano estava vinculada à decadência da filosofia em geral”, despojada pelo “progresso do mundo e de sua história vivente”,¹²⁶ as coisas foram pouco a pouco mudando. O próprio desenvolvimento das ciências parciais e a conseqüente acumulação de conhecimentos cada vez mais novos e específicos tinham exigido um progressivo reingresso dos temas kantianos, considerados como pontos de referência na busca de novas sínteses formais do saber. Só para citar um nome apreciado por Labriola, os estudos de Wundt sobre a lógica das ciências sociais perseguiram exatamente o objetivo de fazer desaparecer a nível epistemológico a forte divisão que se dera no saber.

Em seu trabalho de síntese, publicado em 1911, Vorländer colocava Labriola entre os intérpretes do marxismo que tinham demonstrado, de maneiras diferentes, uma sensibilidade pela problemática neokantiana.¹²⁷ E num sentido amplo, que não pode ser aplicado além dos limites de uma atenção também particular ao controle crítico do que até então vinha fazendo a investigação filosófica alemã, a afirmação não carecia de fundamento em nossa opinião. Quando Labriola afirmava “pensar em concreto, mas refletir em abstrato sobre as condições da pensabilidade”, condensava numa de suas sóbrias e lapidares expressões toda uma orientação de investigação que se encontra em contradição explícita e consciente com a redução da filosofia às ciências tentada por Engels no *Feuerbach*. Precisamente contra o que se poderia definir como uma concepção servil da filosofia, segundo a qual ela não podia de forma alguma dar uma contribuição positiva ao conhecimento do mundo, salvo, no melhor dos casos, somente em remover os obstáculos que pouco a pouco iam se interpondo, chocava-se toda a formação de Labriola, alimentada como se sabe, em seus momentos decisivos, por uma relação de crítica e de utilização dos avanços do pensamento pós-hegeliano.

Engels, que com tanto cuidado e habilidade de ampliações expositivas [afirmava Labriola em *Discorrendo*], fechado como estava na convicção de que o que ele chamava exatamente de filosofia clássica chegara à dissolução em Feuerbach, ao escrever o *Anti-Dühring* mostrou um descuido, direi francamente, excessivo para com a filosofia contemporânea (descuido explicável nele, ainda que não desculpável, e muito mais ridículo em outros socialistas que, por imitá-lo, o agridem), ou seja, pela neocrítica de seus compatriotas.¹²⁸

A idéia é que a conquista do marxismo não pode se dar senão pela capacidade de reproduzir, na própria época, uma “revolução intelectual de acordo” com a realizada por Marx. A referência polêmica aos *Beiträge zur Geschichte des Materialismus*, de Plekhánov,

torna-se explícita numa carta a Kautsky, de 1898, quando aparece de novo esse mesmo “descuido” ampliado pela polêmica contra Bernstein na *Die Neue Zeit*:

Diverti-me muito com as torpezas que Plekhánov escreveu contra Bernstein. Que Plekhánov fale da filosofia alemã atual com tão soberano desprezo é muito engraçado. Baseando-me em minha experiência de velho professor, aposto que Plekhánov não sabe absolutamente nada de toda a filosofia alemã contemporânea. Este modo arrogante de falar da ciência colocará em ridículo o socialismo científico diante de todo o mundo. O mal está em que muita gente considera o marxismo como uma espécie de enciclopédia [*Allweisheit*] da ciência. Essa gente não entende que, mesmo que sejam bons marxistas, para poder falar de história, de filosofia, etc. devem simplesmente aprender com todos os demais. Um jovem Marx de 1898 estudaria modestamente a lógica de Wundt.¹²⁹

A contrapartida teórica mais imediata dessa posição “cultural” é uma forte problematização da relação entre filosofia e ciência. A eliminação da divergência existente entre esses dois termos, afirma Labriola, é “uma tendência de nosso tempo”. Mas trata-se de um processo crítico, de modo algum espontâneo, que está muito longe de poder ser considerado acabado. A própria hipótese de uma “filosofia científica” nasce precisamente da convicção de se ter que combater permanentemente a posição ingenuamente antimetafísica segundo a qual “a ciência que chegou à perfeição é a filosofia realizada”: “[...] a oposição entre ciência e filosofia sempre se manterá como termo e momento provisório para indicar precisamente que a ciência está em contínuo devir e que nesse devir intervém não pouco a autocrítica”.¹³⁰ Porém, há que acrescentar que essa discussão interna dos assuntos engelsianos era a premissa do aprofundamento da grande questão relativa à natureza e aos objetivos da filosofia do marxismo que está no centro de toda a elaboração de Labriola e que constitui a verdadeira essência de seus esforços, cada vez mais marcados e pronunciados no tempo, para fazer uma exposição crítica do marxismo.

Já fizemos rapidamente alusão a essa posição de Labriola porque parece prefigurar muitas das instâncias que voltam a ser encontradas na base do movimento neokantiano que tem em Max Adler sua expressão mais madura. A recolocação de alguns aspectos da *Crítica da razão pura* tem, pois, nesse setor do marxismo teórico alemão, o objetivo essencial de reabrir um discurso sobre a filosofia do marxismo que é uma alternativa frontal à solução materialista de Plekhánov.

Nesse aspecto, algumas das posições adlerianas já se encontram esboçadas nas intervenções de Conrad Schmidt publicadas na imprensa do SPD durante a segunda metade dos anos 1890. Já em 1900, Karl Voländer¹³¹ podia considerar sua resenha da biografia kantiana de Kronenberg¹³² como a primeira manifestação consistente de um novo filão neokantiano que, apoiando o *Zurück auf Kant* nos problemas da teoria do conhecimento, distinguia-se claramente daquele que tendera para uma reavaliação de Kant por sua concepção moral. De fato, já nessa intervenção de Schmidt vai se perfilando um campo de problemas que não só carece de qualquer comunicação com a temática agitada por Bernstein, mas tende, ao contrário, a se opor a ela de maneira explícita. O ponto de partida é uma crítica radical de todo o eixo interpretativo do *Feuerbach*. A reavaliação de Kant passa, de fato, pela recusa à prioridade dada por Engels à filosofia hegeliana como aquela que realizara a representação mais completa da idéia de desenvolvimento que logo se consolidou nas diferentes ciências, que acabaram por se introduzir em toda a construção da filosofia. O objetivo está em reproduzir a visão de um papel positivo da filosofia capaz de livrar-se da crítica, ainda que necessária, de toda metafísica.

Para Schmidt toda filosofia que pretende pesquisar na natureza além da experiência, é metafísica:

Nem toda filosofia é má metafísica, uma poesia do pensamento que fantasiando abandona o campo da investigação científica. A filosofia que se mantém afastada destas fantasias e procura resolver, por meio de uma análise racional, os problemas claramente definidos que se colocam para além do terreno das ciências particulares, não só não é dissolvida pelo progresso do espírito científico, mas, ao contrário, vê-se reforçada em sua posição.

A equação proposta por Engels entre filosofia e metafísica não inclui de modo algum, para Schmidt, a filosofia kantiana. Recolocar Kant desse modo significava, antes de tudo, dar um passo decisivo na crítica da sistematização engelsiana da relação entre marxismo e filosofia: coisa que Labriola jamais chegara a fazer de maneira explícita; mas também significava rejeitar a idéia de que a importância filosófica do marxismo podia ser entendida no interior da disputa entre materialismo e idealismo (que, para Engels, invadira toda a história da filosofia), ou seja, que o principal mérito do marxismo estava em ter resolvido – e não simplesmente em ter superado e enclausurado o problema da velha gnosiologia pré-kantiana. Exatamente a *Crítica da razão pura* impedia que se apresentasse a ruptura feita por Marx com a filosofia hegeliana como um mero e simples “regresso” à concepção materialista para se conceber “o mundo real” – natureza e história – “tal como se apresenta a qualquer um que dele se aproxime sem julgamentos idealistas preconcebidos”.¹³³

Toda essa parte do *Feuerbach* encontrara sua sistematização histórica e teórica exatamente nos *Beiträge* de Plekhánov. Ao fazer a resenha do livro, em 1896, Schmidt havia desde então lançado a parte essencial de suas argumentações,¹³⁴ que se organizavam principalmente em torno de duas teses. Antes de tudo, o problema gnosiológico resumido e ampliado por Plekhánov sobre as relações entre pensamento e ser podia ser considerado como resolvido no momento em que, com Kant, a questão científica real se transformara na do descobrimento das leis cognoscíveis e imanentes neste mundo e não simplesmente na de se a matéria devia ser considerada como pressuposto do conhecimento. Seguindo esse caminho, a filosofia deixara de competir com as ciências particulares, opondo-lhes uma verdade “superior”. E Schmidt não via razão alguma para que o materialismo vulgar pudesse ser considerado como a filosofia mais de acordo com o modo de pensar científico.

Porém, em segundo lugar, na consideração da doutrina, Schmidt refutava a possibilidade de se privilegiar a tradição materialista, ou seja, de “identificar a pré-história da evolução do pensamento de Marx com uma história do materialismo”. A vinculação entre natureza e ambiente social, salientada no materialismo francês do século XVIII, que induzira Plekhánov a converter essa corrente de pensamento no antecedente mais significativo da concepção materialista da história, estava, por exemplo, muito mais desenvolvida no *Discurso sobre a origem da desigualdade* do “idealista” Rousseau, que levara Engels a afirmar que “[...] aqui temos, pois [...], não só um curso de idéias que é perfeitamente igual ao seguido em *O capital* de Marx, mas que é também igual em seus detalhes a uma série dos próprios avanços dialéticos de que Marx se serviu”.¹³⁵ Certamente não se tratava de uma simples observação histórica, mas de uma observação importante da polêmica de Schmidt contra a própria denominação de “materialista” da concepção marxista da história.

A posição privilegiada concedida por Plekhánov à visão do condicionamento do meio social sobre os indivíduos, própria do materialismo francês, levava a uma interpretação do marxismo que excluía qualquer consideração pela livre atividade consciente dos homens:

As forças produtivas são “materiais” somente quando são obtidas da natureza, mas sua origem e seu emprego estão determinados simultaneamente pelo momento ideal e psicológico e, sobretudo, pelo sentir, o pensar, o agir de acordo com um objetivo do homem. Pode-se dizer o mesmo da luta de classes e das formas de propriedade. Em outras palavras, voltar à economia não significa abandonar a base psicológica da história [...] Se a sociedade só subsiste pelo trabalho material, e para a solução de suas diferentes tarefas necessita de produtos e relações de trabalho sempre determinadas, o trabalho social está sempre mediatizado pelas necessidades, pela vontade e pela ação de acordo com um objetivo dos membros da sociedade.¹³⁶

A crítica de Schmidt atacava, pois, a reabilitação da filosofia materialista tanto no âmbito gnosiológico como no seu nível mais específico da concepção da história. A atenção dada à epistemologia kantiana não tinha como objeto, nesse caso, uma forma qualquer de sincretismo; ao contrário, proporcionava uma sensibilidade muito mais refinada sobre percepção da estrutura lógica da análise marxista. É muito significativo que, já em Schmidt, a “revolução copernicana” realizada por Kant, para quem todas as formas do mundo fenomênico tornam-se redutíveis às formas da percepção humana, chamasse a atenção para a revolução copernicana análoga realizada por Marx com a crítica do fetichismo e do desenvolvimento lógico das formas de valor – ou seja, sobre um aspecto de *O capital* destinado a permanecer essencialmente fora do horizonte teórico da Segunda Internacional.¹³⁷

Mas se na reflexão neokantiana de Schmidt já se apresentam algumas sementes da investigação sobre as interrogações abertas no campo político com o *Bernstein-Debatte*, somente com Max Adler nos encontramos diante de uma tentativa orgânica para dar uma resposta teórica sistemática à “crise do marxismo”.

Para melhor identificar a orientação da investigação que está implícita, pelo menos no primeiro livro dos *Marx-Studien*, pode ser útil recordar que a discussão sobre o revisionismo catalisou na social-democracia alemã outro tipo de resposta cultural: a publicação, em 1902, de dois livros que coletaram os trabalhos de Marx e Engels anteriores a março de 1848 e que apresentavam uma documentação em grande parte inédita do período de formação de ambos os fundadores da doutrina. Franz Mehring, que tivera sob sua responsabilidade a edição, salientava na “Introdução” que a iniciativa editorial não devia ser interpretada somente como “um ato de caridade histórica”. Tratava-se, também nesse caso, da busca de hipóteses culturais menos vinculada à imediatividade da luta política, capazes de tirar o marxismo da crise de credibilidade em que tinha sido lançado. A documentação das “raízes históricas” do marxismo poderia dar margem a uma reflexão crítica mais destacada diante da tese de sua superação. Para Mehring, o revisionismo representara essencialmente o ressurgimento de velhas filosofias e de modos de pensar já criticados e superados no processo de formação do próprio marxismo. Isso, que seria inconcebível no campo das ciências da natureza – voltar a Cuvier depois dos descobrimentos de Darwin –, pudera ser feito no conhecimento da sociedade pela pressão exercida pelos interesses de classe: a única ortodoxia marxista com a qual se chocaria sempre a “lança mofada do revisionismo” no decorrer de qualquer nova e imprevisível crise estava para Mehring na comprovação do “curso histórico das coisas”.¹³⁸

Deixando de lado o fato essencial de que os velhos modos de pensar tinham sido de alguma maneira utilizados para colocar problemas realmente novos do movimento, o limite intrínseco dessa posição histórico-filológica, à qual Mehring incitava o marxismo a enfrentar, estava na transferência para o nível cultural da hipótese catastrofista. Se é certo que a tendência da cultura burguesa era inevitavelmente a de enfrentar os novos

problemas colocados pelo desenvolvimento histórico seguindo formas predeterminadas de consciência, a tarefa do marxismo não podia se esgotar na simples recolocação de sua própria história. Tinha que entrar cada vez mais na análise das novas formas culturais para fazer sair, através de sua crítica, o próprio conteúdo de verdade. Em outras palavras, o trabalho de Marx e Engels não podia ser considerado acabado de uma vez para sempre, mas devia ser renovado em conjunturas culturais e políticas sempre diferentes. Crer que a filologia era em si mesma suficiente para exorcizar a grande quantidade de interrogações subitamente agrupadas por uma nova fase de desenvolvimento do capitalismo e do movimento operário significava, no limite, cair numa concepção puramente administrativa da cultura marxista.

A resposta de Max Adler e dos *Marx-Studien* era totalmente de sentido contrário. A escolha de um desenvolvimento e de um aprofundamento teórico do marxismo, além de sua forma histórica determinada, que nesse caso se dava, nascia em primeiro lugar de uma avaliação diferente do significado do revisionismo. A introdução da investigação em *Kausalität und Teleologie* contém indicações ilustrativas sobre a natureza dos problemas culturais e políticos que se tomam como outras tantas perguntas que devem ser respondidas no desenvolvimento da investigação. Para Max Adler o debate sobre a “revisão” significou para o marxismo essencialmente duas coisas: “[...] esclarecimento e conquista da consciência de si no interior, maior extensão de sua influência e crescente consideração teórica, ainda que seja na forma de hostilidade, no exterior”.¹³⁹ O revisionismo deve ser considerado, pois, como um sinal de desenvolvimento da teoria; por essa razão, não pode ser circunscrito aos limites de um fato interno da história da organização, mas tem-se que saber descobrir em seu devir a forma mais específica com que se manifesta dentro do marxismo um conjunto de interrogações relativas à possibilidade de uma ciência social que foram abertas na cultura contemporânea alemã desde que a *Einleitung* diltheyana de 1883 colocou o problema de uma definição da especificidade do objeto e do método de investigação das ciências sociais em relação às ciências naturais. Os temas teóricos submetidos ao *Bernstein-Debatte*, a relação entre necessidade e liberdade, entre teoria e prática, entre análise científica e juízo político-valorativo são, para Adler, os mesmos temas que constituíram a matéria da *Methodenstreit*. Ao fazer a resenha da aparição dos *Marx-Studien*, Schmidt podia salientar, não sem razão, que a temática adleriana fora tratada, exatamente no decorrer do mesmo ano, por Max Weber em seu ensaio sobre *A “objetividade” cognoscitiva das ciências sociais e da política social*.¹⁴⁰

Estabelecendo a estreita correlação que mencionamos, entre a publicação na *Die Neue Zeit* da primeira série dos “Problemas do socialismo” e o aparecimento do livro de Stammler, Max Adler não procurava tanto dirigir a Bernstein uma acusação de plágio ou de pouco autoconvencimento teórico, mas salientar a inevitável difusão de uma mesma temática dentro e fora dos meios do movimento operário alemão. Diante de uma discussão teórica sobre a ciência social, que chegara a tal grau de desenvolvimento, o marxismo não podia continuar satisfeito consigo mesmo e ignorando, numa forma de “positivismo primitivo”, o conjunto dessas investigações. Além disso, o desenvolvimento do *Bernstein-Debatte* mostrara precisamente que uma comprovação crítica dos instrumentos cognoscitivos, análoga à que se buscou no curso da *Methodenstreit*, era igualmente indispensável no campo marxista. Na realidade, a “insuficiente precisão dos conceitos fundamentais” e sobretudo o uso acrítico e indiferenciado do conceito de ciência, freqüentemente levaram os melhores propagandistas da discussão a becos sem saída. Para Adler, tratava-se de livrar o marxismo de “[...] uma série de desagradáveis equívocos que, com freqüência, sob a aparência exterior de uma rigorosa coerência, induziam a enganos mesmo seus

próprios seguidores”. Daí o projeto de converter o marxismo num “sistema da ciência”, a partir da fundamental pergunta: como é possível uma ciência da sociedade?¹⁴¹ Nesse sentido, exatamente a reflexão gnosiológica de Kant parecia ser um ponto de referência metodológico e essencial.

Contudo, o projeto cultural implícito nos *Marx-Studien* coloca às claras imediatamente a amplitude de suas ambições. Se Adler quer dar uma demonstração de que só no interior do marxismo é possível encontrar uma resposta satisfatória para a exigência de um conhecimento científico dos fenômenos sociais, que foi lançada na *Methodenstreit*, a contribuição de Hilferding – uma comparação crítica detalhada com o trabalho de Böhm-Bawerk, *Zum Abschluss des Marxschen Systems* – representa a primeira tentativa feita pela literatura marxista para responder ao desafio lançado pelo marginalismo. Nos anos seguintes virão à luz nos *Marx-Studien* obras que documentam ainda alguns dos mais elevados níveis de análise alcançados pela literatura marxista: desde o estudo sobre a questão nacional de Otto Bauer (1907) até o estudo sobre o capital financeiro de Hilferding (1910).

Se nos perguntarmos quais são as razões que tornam possível um projeto cultural dessa natureza (e aqui, certamente, o discurso deveria incluir o *Grünbergs Archiv*, que é um dos momentos de maior fusão entre a temática do movimento operário e socialista e a ciência econômica e social não marxista)¹⁴² – exatamente nos anos em que o marxismo da Segunda Internacional ia rompendo todos os seus vínculos restantes com as novas e cada vez mais variadas formas de consciência da crise da sociedade européia –, o discurso teria que retornar às peculiaridades da social-democracia austríaca, a que fizemos uma alusão muito fugaz. O estágio das investigações não permite, contudo, este tipo de reflexão.¹⁴³ Pelo menos no que nos diz respeito, será suficiente insistir aqui que a atitude adotada diante do revisionismo devia ser determinante para o desenvolvimento intelectual da nova geração de socialistas austríacos, destinada a liderar o partido na complexa e original experiência política que se abriu na Áustria com a derrubada do império.

As mesmas graves dificuldades que tinham se manifestado na unificação do movimento, sancionada no Congresso de Hainfeld, de 1889, num país marcado por tão grande variedade de aspectos étnicos e sociais como o império dos Habsburgos, contribuíram para uma destacada valorização do específico momento político como lugar e instrumento de conciliação de contradições que de outra maneira teriam resultado insalváveis. Precisamente esse forte sentido da unidade política do partido, entendida numa direção muito mais ampla que a organizativa e disciplinar, que devia ainda permanecer no pós-guerra como traço distintivo da social-democracia austríaca, favorecera – diante da discussão teórica aberta na Alemanha – a atitude muito mais dúctil e pragmática que tem em Victor Adler sua expressão mais inteligente e viva. A isso acresça-se uma consideração e um respeito pela autonomia da efetiva investigação teórica que eram impostos antes de tudo pela situação objetiva. Em 1927, Otto Bauer, ao recordar a gênese cultural e científica do “austromarxismo”, destinado depois a assumir conotações políticas cada vez mais destacadas, lembrava dessa maneira a atitude dos jovens que, com maior profundidade, marcariam a história dessa corrente do movimento operário europeu:

O que os unia não era uma orientação política particular, mas a natureza de seu trabalho científico. Todos tinham crescido numa época em que homens como Stammler, Windelband, Rickert combatiam o marxismo com argumentos filosóficos; nesta forma esses companheiros necessitavam enfrentar as correntes filosóficas modernas. Se Marx e Engels tinham partido de Hegel e os marxistas subsequentes do materialismo, os “austromarxistas” mais jovens arrancavam em parte de Kant e em parte de Mach. Porém, nos meios universitários tinham que enfrentar,

além disto, no campo da economia política, a chamada escola austríaca; e também neste enfrentamento influíu o método e a estrutura de seu pensamento. Finalmente, na velha Áustria sacudida pelos conflitos de nacionalidades, todos tiveram que aprender a aplicar a concepção marxista da história aos complexos fenômenos que não suportavam um uso superficial e esquemático do método de Marx.¹⁴⁴

7. MARX ALS PHILOSOPH

A posição de Max Adler sobre a revisão do programa, posta na ordem do dia no Congresso de Viena, dificilmente pode ser reduzida à lógica dos alinhamentos existentes. Se na realidade declara-se totalmente contrário à revisão do programa e, por conseguinte, essencialmente afastado da orientação adotada por Victor Adler e pelo grupo dirigente da social-democracia austríaca, a argumentação teórica dessa sua posição política desenvolve-se numa direção que nada tem em comum com as teses dos ortodoxos. Ao intervir no debate pré-congressual aberto nas páginas da *Wiener Arbeiterzeitung*, em setembro de 1901, Max Adler apresenta o primeiro traço fundamental de toda sua resposta teórica aos revisionistas: não é difícil descobrir aqui que sua análise dos problemas colocados na mesa esboça uma interpretação do marxismo que já não se afasta tanto de Bernstein como o fazia de Kautsky.

O objeto de sua intervenção é formado pelos dois temas que, como vimos, estão no centro das modificações propostas pelo novo projeto de programa: a teoria da miséria crescente e o conceito de desenvolvimento necessário; em primeiro lugar, o conceito de ciência implícito na afirmação de Bernstein de que a teoria deve ser reconsiderada em relação ao desenvolvimento histórico dos fatos converte-se em matéria de reflexão crítica. Se atualmente quiséssemos traçar um modelo formalizado no qual se inscrevesse a posição de Bernstein, deveria ser encontrado nas proposições de Popper sobre o caráter autocorretivo da ciência: “As teorias”, diz Popper, “são redes feitas para capturar o que chamamos de ‘o mundo’: para racionalizá-lo, para explicá-lo, para dominá-lo. Esforçamo-nos por fazer cada vez mais sutil a trama.”¹⁴⁵ Porém isso significa, precisamente, que estamos empenhados em controlar empiricamente nossas teorias e em modificá-las cada vez que a rede que construímos com elas deixa de ser suficiente para dar uma explicação dos fenômenos que queremos compreender. “Uma teoria é um instrumento que controlamos aplicando-o e cuja idoneidade julgamos nos baseando nos resultados de sua aplicação.”¹⁴⁶ O método das ciências sociais, como o das ciências naturais, consiste na experimentação de tentativas de solução para os problemas dos quais se tem que partir. Está em propor e criticar pouco a pouco diversos tipos de solução.

Pode ser útil recordar esse termo de comparação porque as afirmações de Bernstein colocam pela primeira vez uma pergunta teórica que não desaparece com ele da história do marxismo. Se com o surgimento de fenômenos não considerados materialmente por Marx, a necessidade do conhecimento do desenvolvimento histórico também postula a necessidade de uma revisão teórica. Está em discussão o que deve ser entendido por teoria e como deve ser concebida sua relação com a história. Kautsky respondeu à pergunta de Bernstein sem a menor suspeita da existência de uma possível articulação desses dois níveis; por isso, sua reafirmação da validade das leis teve que pagar o preço da renúncia à análise de formações econômico-sociais determinadas historicamente. Vimos como era diferente a resposta dada “espontaneamente” por Labriola em seu uso concreto da história. Em Max Adler o problema está colocado conscientemente dentro de seus termos constitutivos explícitos.

De fato, a defesa que desenvolve das formulações sobre a “miséria crescente” contidas no velho Programa de Hainfeld apóia-se numa motivação teórica distante de toda a lógica do debate anterior sobre a “revisão”. Introduzir uma menção ao papel contraditório exercido pela oposição da classe operária às tendências de desenvolvimento capitalista significa, para Max Adler, “[...] estar submerso na corrente impetuosa da história, na qual buscaremos em vão os firmes pontos de referência para dominar com o olhar suas flutuações”. A solução da pergunta dominante acerca do modo como conciliar a necessidade das leis com o papel desempenhado pela ação política do proletariado organizado deve ser buscada no campo de uma rigorosa definição das relações entre a teoria e a história.

Uma característica essencial do marxismo está em buscar a lei do desenvolvimento que é própria do capitalismo enquanto tal. A tarefa que Marx se impôs consiste em encontrar as leis da produção capitalista em estado puro. As conclusões a que chega neste sentido são válidas somente para o capitalismo puro e simples, tal como existe, naturalmente, só na abstração. Porém, este é o único caminho que a ciência deve percorrer se quer ser exata. Só pode chegar a encontrar as leis de seu próprio objeto quando as isola no pensamento, ou seja, quando as concebe em estado puro. As leis encontradas por este procedimento, ainda que nunca se apresentem na realidade em estado puro e sem alterações, nem por isto deixam de ser leis ou de operar nos acontecimentos. Como se disse freqüentemente, as leis da gravidade de Galileu são válidas somente no vácuo, que não existe na natureza, mas somente é criado por meio de uma máquina pneumática. Poderia surgir um físico “crítico” e procurar deduzir da resistência do ar, que aparentemente perturba o efeito da lei da queda livre, a necessidade de revisar a mesma.¹⁴⁷

Max Adler esclarece e desenvolve ainda mais sua posição quando, ao discutir, na segunda parte de sua intervenção, o conceito de desenvolvimento necessário, enfrenta diretamente outro aspecto da posição de Bernstein, que se refere a uma pretensa inconciliabilidade entre a vocação científica do marxismo e sua vocação prático-revolucionária, entre o seu propor-se como explicação causal da história e ao mesmo tempo como teleologia de uma classe em luta.

Duvidou-se da necessidade de seu desenvolvimento histórico porque este se guia cada vez mais pela vontade consciente, porque nele adquirem um papel cada vez maior os objetivos fixados conscientemente. Falou-se de mecanicismo quando o marxismo explica todo o acontecer social, incluindo a vontade humana, como se estivesse determinado necessariamente, tal como acontece, com razão, em qualquer ciência. Esqueceu-se de que o saber e o querer são duas esferas completamente diferentes que nunca podem se intercruzar, que nunca podem se confundir. Esqueceu-se de que uma coisa é considerar um processo do ponto de vista do conhecimento e outra é considerá-lo do ponto de vista da vontade, e que ambos os modos são possíveis e até necessários num mesmo processo, se se quer ter uma experiência completa do próprio objeto.¹⁴⁸

Nesse segundo caso, trata-se de uma paráfrase quase que literal de expressões kantianas:

O intelecto e a razão – afirma Kant nas considerações introdutórias da *Crítica do juízo* – têm, pois, duas legislações diferentes sobre um só e idêntico campo da experiência, sem que uma possa prejudicar a outra. Já que o conceito de natureza influi tão pouco sobre a legislação proporcionada pelo conceito de liberdade, como esta perturba a legislação da natureza.¹⁴⁹

Estamos, pois, diante de uma utilização da filosofia kantiana para rejeitar algumas das argumentações teóricas com as quais se procurou alimentar a crise do marxismo.

Muitos anos mais tarde, Otto Bauer afirmará que o kantismo não significara para Max Adler uma aceitação da crítica “burguesa” de Marx, mas, ao contrário, era o instrumento essencial para “derrotá-la em seu próprio campo, no campo da teoria gnosiológica kantiana”; se unira ao kantismo “[...] não para vinculá-lo ecleticamente ao marxismo, como o faziam os revisionistas, mas para defender a ciência social de Marx de todos os contrabandos revisionistas exatamente com os meios da crítica gnosiológica kantiana”.¹⁵⁰

Para compreender qual é a dinâmica interna das posições de Max Adler, aqui descrita de forma detalhada por Bauer, e para avaliar os resultados a que chega na interpretação de Marx, é indispensável, porém, aprofundar o entrelaçamento entre as temáticas da discussão sobre o método das ciências sociais e as temáticas que operam na “revisão”. Quando Bernstein dizia que “a própria existência da vontade humana exclui a possibilidade de prefigurar-se cientificamente o desenvolvimento histórico, seguindo proposições gerais”, para Adler não fazia mais do que tornar a pôr em discussão no interior do marxismo a conclusão a que chegara a discussão das *Geisteswissenschaften*: ou seja, o abandono, como dogma acrítico, da hipótese da unidade da ciência e a oposição entre as chamadas ciências do espírito e as ciências da natureza; as primeiras dominadas pelo conceito de valor e de teleologia, as segundas pelo conceito de lei e de causalidade. Nessa divisão Adler encontra a negação da possibilidade de um conhecimento científico e racional da história, que encontrou em Marx o seu ponto máximo de realização. Daqui não se pode deixar de derivar a desvalorização e o desinteresse pela própria perspectiva do socialismo de uma visão restritiva do movimento operário como organização de interesses corporativos e parciais incapazes de abrir uma nova perspectiva de desenvolvimento para a sociedade em seu conjunto.

Há que ter presente essa preocupação política essencial – que liga estreitamente entre si a defesa da cientificidade do marxismo à nova ênfase que adquire nessa nova fase a relação entre intelectuais e socialismo – para compreender também o significado e a funcionalidade da posição adotada por Max Adler na discussão do Congresso de Viena, que pode ser resumida, como vimos, em dois pontos essenciais: 1) a confirmação da unicidade do método de explicação científica a partir de um nível de abstração que se baseia, como veremos, imediatamente, no método transcendental; 2) a afirmação de que a análise científica que tende, por sua natureza, a estabelecer leis não elimina de modo algum a consideração do mundo histórico-social. A consideração teórica acompanha a consideração prática, o *Wissen* se une ao *Wollen* para determinar uma experiência completa do mundo humano. Mas se Bernstein é o interlocutor político, Windelband, Rickert e Stammler são os interlocutores teóricos; a monografia publicada nos *Marx-Studien*, na qual desenvolve, com grande riqueza de determinações, precisamente o projeto de derrotar no próprio campo os adversários de Marx, que Bauer recordava em 1937, é dedicada à análise das suas posições.

Adler divide com o neocriticismo o tema principal de que o problema do conhecimento histórico pode ser resolvido aplicando-se os pressupostos de origem kantiana a um novo campo de investigação: o objeto para o qual se orienta a filosofia não é a realidade – da qual se ocupam enquanto tal as disciplinas científicas particulares –, mas o conhecimento da realidade. Mesmo na consideração da história há que buscar os fundamentos que garantam a validade universal e necessária do conhecimento. Nesse campo determina-se a oposição entre Adler e os protagonistas da *Methodenstreit*. Segundo Rickert e Windelband,

[...] por meio do conhecimento histórico, do mesmo modo que por meio das ciências da natureza, trata-se de [...] chegar aos princípios *a priori* sobre os quais esta descansa. Sua autonomia diante da ciência da natureza será assegurada, portanto, quando se puder chegar a estabelecer que é diferente o fundamento e que, em consequência, são distintos os princípios que o constituem; contudo, o procedimento de análise que se refere a eles deve continuar sendo idêntico. Tanto num caso como no outro, o nível de consideração é o nível transcendental: e a estrutura da investigação crítica continua sendo a mesma. A unicidade do plano transcendental não significa, pois, unicidade de método. A oposição diltheyana entre natureza e espírito, rejeitada pelo movimento neocrítico como metafísica – ainda essencialmente pré-kantiana –, acaba por ser resgatada depois a partir do método de investigação e não do objeto da mesma.¹⁵¹

A unicidade do plano transcendental não significa, portanto, a unicidade do método. A oposição diltheyana entre natureza e espírito, rejeitada pelo movimento neocrítico como metafísica – ou seja, em substância, como ainda pré-kantiana –, acaba por ser recuperada, já não a partir do objeto, mas do método de investigação.

A divisão de Dilthey se reproduzia dentro do plano transcendental com a filosofia dos valores. O modo de agir prático permanecia sob o princípio da finalidade, o teórico sob o princípio da causalidade. O processo de individualização da investigação histórica contrapunha-se ao de generalização da investigação científica. O livro de Stammler era uma tentativa de aplicar essa distinção à concepção materialista da história. Porém, para Adler, sua importância estava em que, ao colocar o problema do “monismo da vida social”, indicava um plano de reflexão transcendental que podia ter sido desenvolvido no próprio marxismo, com a condição que se libertasse da relação entre estrutura e superestrutura em que se apoiava a crítica “teleológica”.

“De que maneira o conceito de vida social do homem se coloca como objeto específico da consideração científica?”¹⁵² Nesse nível transcendental definia-se a exigência monista de Stammler e a articulação de sua crítica à concepção materialista da história através de dois pontos fundamentais: 1) a rejeição da possibilidade de se considerar a economia “em abstrato”, com o que se perdia o convencimento de que o estudo do comportamento econômico não era outra coisa senão um modo de enfocar a individualidade da vida social;¹⁵³ 2) a recusa na aceitação de qualquer prioridade conceitual diante da estrutura econômica relacionada com a superestrutura política.¹⁵⁴ Essas duas observações eram acolhidas plenamente por Adler que, não casualmente, jamais utilizará esses dois termos no decorrer de sua grande produção filosófica.

Se o marxismo consegue se livrar dessas duas objeções terá também em mãos as cartas para refutar o argumento de que o mundo da história é só um mundo de intenções e fins, inacessível a uma explicação de tipo científico. Mantendo firme a recusa à identificação pré-crítica do conceito de ciência com o de ciência da natureza (que opera, de fato, no modo como a exposição comum da concepção materialista da história destrói a unidade da vida social estabelecendo uma relação de causa e efeito entre economia e sociedade), o programa de Adler consiste em comparar a divisão entre a natureza e a história mostrando que o marxismo é capaz de dar uma definição do conceito de vida social que serve de base para fundamentar um conhecimento da história não menos rigoroso e universalmente válido como aquele que pode ser alcançado no campo da natureza. Perfila-se, assim, uma reconsideração dos fundamentos lógicos e filosóficos da concepção materialista da história que, no mesmo momento que supera a oposição entre natureza e história, própria do neokantismo, realiza também a superação da dicotomia entre estrutura e superestrutura.

Adler identifica o ponto de apoio no conceito de *vergesellschaftete Menschheit*, em torno do qual giram todas as *Teses sobre Feuerbach*. A relevância filosófica do conceito de sociedade que aparece pela primeira vez nesse texto de Marx está para Adler em indicar a solução de aporias que acompanharam toda a história do pensamento humano. A formulação que encontra resposta, mais do que qualquer outra, em seus escritos filosóficos é aquela da tese VIII: “Toda a vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que arrastam a teoria para o misticismo têm solução na práxis humana e na compreensão desta práxis.” A partir desse momento desaparecem as posições contrárias estabelecidas pelos protagonistas da *Methodenstreit*. Considerar a relação de um homem com outro homem mediatizada pela relação comum com a natureza significa delinear um conceito de sociedade que precede logicamente a todas as diferenciações seguintes entre a natureza e a história, entre conhecer e fazer, entre o individual e o geral. Do mesmo modo que já não é possível falar de uma experiência meramente natural, genérica, do homem que não seja mediatizada pelas relações que estabelecem na atividade de trabalho, retira-se todo o fundamento à consideração do indivíduo humano abstrato e isolado.

As *Teses sobre Feuerbach* abrem, pois, o caminho para a fundamentação de uma *Sozialwissenschaft* que se une com pleno direito à *Naturwissenschaft*, exatamente porque contém a exposição de um novo conceito de natureza, o de natureza social do homem (*Vergesellschaftung*), rigorosamente objetivo, totalmente independente de qualquer consideração psicológica e valorativa. Porém, esse conceito de sociabilidade, ou de práxis, satisfaz plenamente a exigência de Stammler para encontrar um fundamento transcendental para o monismo da vida social. De fato, as *Teses sobre Feuerbach* contêm a primeira representação dos elementos constitutivos da vida social que se encontram depois no fundo de toda forma de vida social determinada historicamente. Nelas está contido o que Adler chamará posteriormente de o “*a priori* social”, ou seja, a condição formal, sempre igual a si mesma, que torna possível a constituição da multiplicidade e da diversidade da vida histórica. Quando Marx afirma: “Na produção, os homens não agem somente sobre a natureza, mas também uns sobre os outros. E só produzem na medida em que colaboram de um modo determinado e trocam entre si as próprias atividades; para produzir estabelecem uns com os outros vínculos e relações, e sua ação sobre a natureza, a produção, só se realiza dentro do quadro destes vínculos e relações sociais”, dá, segundo Adler, uma determinação sociológica que serve de base à teoria da sociedade e não uma determinação meramente histórica. Mas, precisamente por isso, ela só é capaz de “[...] encerrar todo o fluxo do acontecer social em suas variedades de tempo e lugar, num princípio único no interior do qual aparecem como manifestações históricas do elemento formal sempre igual ao acontecer social”.¹⁵⁵

Para acompanhar a elaboração filosófica de Adler em toda a multiplicidade de suas especificações seria necessário um estudo especial. Aqui será preciso limitar-se a recordar que através desse projeto de interpretação transcendental de Marx, Adler era o primeiro que colocava em evidência momentos essenciais de um patrimônio analítico destinado a permanecer sepultado por muito tempo pelo simplismo da interpretação “ortodoxa”: desde o papel central que assume em toda a reflexão de Marx a análise do fetichismo da mercadoria, até a identificação da “Introdução de 1857” como o texto em que Marx fizera a exposição mais completa de sua metodologia. Em geral, pode-se dizer que o aprofundamento da relação entre marxismo e filosofia, que nos anos recentes constituiu a razão essencial do renovado êxito de autores como Lukács e Korsch, era vivamente tentado por Adler nos primeiros anos do século, no momento de maior consolidação do marxismo da Segunda Internacional.

8. O SOCIALISMO E OS INTELLECTUAIS

Os temas que alimentaram com tanta intensidade a reflexão teórica de Max Adler são os mesmos que guiaram o seu estudo do problema dos intelectuais. Do ponto de vista temático pode-se dizer que o convencimento do “monismo” da vida social e a recusa, no interior do marxismo, de uma economia abstrata que deve determinar linearmente todas as demais formas da vida histórico-social são os mesmos argumentos que sustentam a hipótese do restabelecimento da relação entre os intelectuais e o movimento operário. A contradição que emana da relação capital-trabalho deixa intacto o trabalho intelectual. Quando se souber ir além do fetiche do salário – ou seja, da única forma com que o modo de produção capitalista considera a atividade humana –, constatar-se-á que a questão dos intelectuais não poderá ser considerada tampouco como específica de um determinado estrato social, mas, segundo diria Adler num ensaio de 1920, como “um aspecto de nossa existência social, ou seja, da sociedade capitalista”. Remontando-se aos textos de Marx sobre o conceito de trabalho improdutivo, contidos no livro sobre as *Teorias da mais-valia*, Adler salienta com eficácia que a deformação implícita no capitalismo, pela qual só é produtivo um trabalho que gera lucro, compreende de uma maneira muito mais dramática qualquer forma de atividade cultural e científica. A negação da criatividade implícita em todas as formas de trabalho humano misturava a condição de estratos sociais que só poderiam ser separados e opostos se alguém se mantivesse na superfície das coisas.¹⁵⁶ Porém, não se tratava de desenvolvimentos e precisões de temas já tratados por Adler no ensaio de 1910, em que falara da “frustração” do trabalho intelectual no mundo capitalista.

Partindo desse novo nível de reflexão, Adler procurou colocar claramente, antes de tudo, a fragilidade intrínseca de todas as formas de consciência cultural que excluam de seu próprio horizonte o significado do movimento operário, isto é, do maior fenômeno social da vida contemporânea. Contudo, simultaneamente, salientou todos os riscos de auto-redução implícitos num enclausuramento corporativo do movimento social-democrata que o impedisse de manifestar sua natureza objetiva de *Kulturbewegung*. O restabelecimento era considerado possível a partir do conceito de política, que reatualizava, dentro da sociedade com avançado grau de desenvolvimento capitalista, o significado original da *politeia* grega, ou seja, de uma atividade capaz de se enfrentar com a totalidade dos problemas da vida social e estatal.

Na realidade, só o político marxista pode superar o empirismo rasteiro que deriva da administração e da defesa de interesses particulares pelo fato de que suas decisões se fixam em relação à “totalidade do conhecimento social”. Sua principal característica está especialmente em que, “em primeiro lugar, considera-se um teórico cuja posição de princípio diante das tarefas da política é idêntica à da crítica teórica”;¹⁵⁷ por isso, ao defender interesses particulares da classe operária pode sempre dar-se conta das tendências globais do desenvolvimento de toda a sociedade.

A reconsideração da relação dos intelectuais com o socialismo a partir de sua relação com a cultura é, pois, parte integrante de um problema mais amplo. Uma vez mais trata-se de assegurar ao marxismo, enquanto doutrina da classe operária, o domínio dos termos teóricos que garantam sua transição dos *Sonderinteressen* para o *Gemeininteresse*. Na realização dessa transição – que, como vimos, desde a época do *Bernstein-Debatte* é o problema de fundo de todo o movimento social-democrata – torna-se a descobrir o papel político da teoria e deixa-se de lado necessariamente a visão puramente psicológica da questão dos intelectuais. Nesse sentido, o trabalho de 1910 já contém todos os ele-

mentos da crítica “de esquerda” aos perigos de uma involução corporativa do movimento social-democrata alemão, sobre o que Adler voltará cada vez com mais insistência no decorrer da tormentosa e difícil experiência dos anos 1920, quando, com a derrubada dos impérios centrais e a fundação das repúblicas democráticas, a classe operária alemã se verá, tanto na Alemanha como na Áustria, diante de tarefas muito mais concretas e específicas de governo e de direção política.

Mas essa recolocação do encontro entre o movimento social-democrata e os depositários da cultura e da ciência contemporâneas, enquanto expressão concomitante de uma única contradição do modo de produção capitalista, tinha sua origem mais peculiar e específica no tipo de resposta teórica que Adler dera ao revisionismo. Sua preocupação essencial fora demonstrar que a situação histórica adotada pelo marxismo enquanto doutrina de um movimento de luta não estava de modo algum em contradição com a objetividade científica de suas análises: o mundo da cultura não devia ter a possibilidade de se destacar dele como se se tratasse de uma doutrina partidista, incapaz de elevar-se à dignidade das ciências. Dessa forma, fora delineado o conhecimento do papel decisivo da elaboração da teoria, que uma vez mais se opunha conscientemente à visão típica da Segunda Internacional sobre a espontânea determinação socialista da classe operária, segundo a qual o marxismo acabara por se identificar com os limites da organização social-democrata. É muito significativo de toda a orientação dos *Marx-Studien* sobre essa questão de princípio o fato de que, no “Prefácio” de *O capital financeiro*, Hilferding, ao se referir explicitamente ao estudo adleriano anterior a respeito do problema da causalidade nas ciências sociais, exponha o tema da política científica do marxismo da seguinte forma:

Por ora basta dizer que, no que se refere ao marxismo, o único objetivo de qualquer investigação – mesmo em se tratando de Política – é o descobrimento de relações causais. O reconhecimento das leis da sociedade baseada na produção mercantil revela, ao mesmo tempo, os fatores determinantes que definem a vontade das diversas classes desta sociedade. De acordo com a filosofia marxista é função da política científica, ou seja, da que se descreve em termos de relações causais, descobrir a determinação da vontade coletiva das classes. No marxismo, tanto a teoria como a Política são isentas de juízos de valor. Eis por que, embora se identifique freqüentemente intra e extramuros o marxismo com socialismo, essa concepção é falsa. Considerado sob o ponto de vista lógico, apenas como sistema científico e deixando de lado os seus efeitos históricos, o marxismo é apenas uma teoria das leis da dinâmica da sociedade [...] Aceitar a validade do marxismo e até mesmo reconhecer a necessidade do socialismo não implica, de modo algum, a formulação de juízos de valor nem constitui uma regra prática de conduta. Uma coisa é reconhecer a necessidade e outra coisa é colocar-se a serviço dessa necessidade. É bem possível, ao contrário, que alguém, convencido da vitória final do socialismo, se ponha a combatê-lo. A compreensão das leis da dinâmica da sociedade, oferecida pelo marxismo, confere sempre um grau de superioridade àquele que o adota; entre os inimigos do socialismo, os mais perigosos são certamente aqueles que mais se beneficiam do fruto de seu conhecimento.¹⁵⁸

Essa recusa da identificação entre marxismo e socialismo (ou seja, do movimento que tende para a realização do socialismo), que estará destinada a escandalizar Korsch,¹⁵⁹ consistia efetivamente em salientar, em oposição a toda orientação dominante, que a solidez teórica do marxismo definia-se logicamente com anterioridade e independência a seu encontro com uma força histórica, o movimento operário, que exatamente enquanto força histórica só podia expressar tendencialmente todo o nível de generalidade da teoria.

O encontro do marxismo com determinadas tendências sociais e políticas não pode ser tomado como elemento de juízo de sua intrínseca validade lógica e teórica; sua conversão em teoria de um movimento pertence à história da luta de classes e não é algo que possa ser deduzido da teoria enquanto tal.

O caráter revolucionário da teoria marxista está uma vez mais em sua capacidade de iluminar todas as razões que levam à superação do modo de produção capitalista. Porém, isso não impede que a análise marxista da sociedade ofereça elementos de conhecimento utilizáveis por parte do adversário. Este é um modo diferente de colocar o próprio problema da impossibilidade de separar a história do marxismo da história das formas contemporâneas de consciência cultural, que se encontra de uma maneira tão ampla na introdução e nas contribuições existentes no primeiro livro dos *Marx-Studien*. É sabido, além disso, que essa possibilidade foi considerada e discutida explicitamente pelo próprio Gramsci, que descobriu na história do marxismo um fenômeno de utilização e crítica semelhante ao que se havia apresentado na história do maquiavelismo. Um aspecto essencial relacionado com o estudo das relações entre o marxismo e a “cultura moderna” é o “ensinamento prático da ciência política que a filosofia da práxis deu aos próprios adversários que por princípio a combatem duramente”.¹⁶⁰

Portanto, muito longe de se estar, segundo a ótica de Korsch, diante do corpo de delito da traição cometida pelo marxismo da Segunda Internacional, existe nessas afirmações de Hilferding (que não obstante são comuns a toda colocação teórica do austro-marxismo, posto à prova por meio do confronto teórico com o neokantismo) uma concepção de relação entre teoria e movimento que, mesmo a partir de uma perspectiva de análise completamente diferente e com uma linguagem cultural que tem agora como principal ponto de referência a metodologia das ciências sociais elaboradas por Max Weber, parece orientar-se para uma crítica da “ortodoxia” kautskiana em certos aspectos convergente com aquela implícita no *Que fazer?*.

A reproblemática leniniana da relação teoria–movimento emerge de um terreno eminentemente político. Seu objetivo está em evitar toda a interpretação economicista e restritiva das formas da luta política, descobrindo no marxismo a possibilidade de se ir além da repetição de algumas afirmações genéricas sobre os efeitos do desenvolvimento do capitalismo. Em 1907, ao discutir sobre a possibilidade objetiva de diversas linhas de evolução econômica e política da situação russa, Lênin definiu como um “aviltamento do marxismo” a tendência de Plekhánov e da direita do partido em “[...] buscar as respostas para as perguntas concretas no simples desenvolvimento lógico de uma verdade geral sobre o caráter fundamental de nossa revolução”.¹⁶¹ Mas exatamente de sua elaboração teórica nascera a avaliação do papel dos intelectuais dentro de uma concepção específica da natureza do partido que o colocara em oposição aos maiores expoentes do POSDR. Quando, em 1914, Plekhánov atacou o “jacobinismo” de Lênin armado com a verdade de Sombart (“é interessante que inclusive o burguês Sombart vá além do social-democrata Lênin quando reconhece que o tipo de vida do operário ‘desperta necessariamente [*mit Notwendigkeit*] nele a aspiração pelo socialismo”)¹⁶² rejeitou, mais do que a visão do papel dos intelectuais e do partido, todo o modo como Lênin encontrara, no uso e no aprofundamento do conceito de formação econômico-social, o único nível teórico em que se podia definir a política da classe operária.

Para Adler e o austromarxismo, a irreduzibilidade da teoria à mutabilidade do devir histórico e à aparência imediata da luta política nasce da decisão de reabilitar o marxismo diante das objeções que os principais expoentes do pensamento filosófico e

político europeu lhe fizeram. A visão “ortodoxa” da relação teoria–movimento é o que propriamente constituiu o principal ponto de apoio da afirmação de uma total incompatibilidade do marxismo com os requisitos fundamentais da ciência. As resoluções do Congresso de Dresden não serviram para exorcizar a pergunta de Bernstein: se era possível um socialismo científico e de que maneira. Mais do que isso, essa pergunta volta a aparecer repetidas vezes com uma roupagem diferente na reflexão filosófica e política dos principais expoentes da cultura européia, e a resposta que recebe é infalivelmente negativa. O ideal de um conhecimento rigorosamente científico adota cada vez mais o papel de uma ideologia da separação dos intelectuais em relação ao movimento operário e ao desenvolvimento sempre mais impetuoso das contradições de uma sociedade que se encaminha para um enorme conflito mundial. Simultaneamente, a desconfiança de se poder alcançar no mundo da história uma certeza análoga à atingida no mundo da natureza tem como contrapartida o desenvolvimento de orientações culturais cada vez mais marcadamente egoístas e irracionais. Redefinir a relação entre teoria e história, por um lado, e demonstrar a não-contraditoriedade do mundo da ciência com o mundo das intenções e dos fins, por outro, significou para Adler reabilitar o marxismo diante das ideologias da “separação”.

A reflexão sobre os intelectuais em termos que giram preliminarmente em torno da colocação sociológica de Kautsky é, pois, a forma que marca os que talvez possam ser considerados os dois pontos mais elevados do marxismo teórico da Segunda Internacional. Contudo, a elaboração leniniana do marxismo como ciência política do proletariado não só não se encontrará jamais, mas de certo modo opor-se-á tenazmente às tentativas realizadas no coração da grande cultura vienense da primeira década do século para levar o marxismo a um confronto com a filosofia contemporânea que seja capaz de ir além da ingênua oposição entre materialismo e idealismo. A hegemonia que o SPD mantém no movimento operário internacional até a Primeira Guerra Mundial pode ser medida, de certo modo, por sua capacidade de continuar sendo um ponto de referência imprescindível para as mais diversas tentativas de desenvolvimento do marxismo que, não obstante, se dão e de alguma maneira chegam a um feliz termo no período da Segunda Internacional. Se existe uma possibilidade de se falar de kautkismo como a forma adotada por excelência pelo marxismo nessa fase da história do movimento operário, não deve ser encontrada numa inexistente homogeneidade teórica, mas na capacidade de se manter isolados e sem contato os diferentes processos inovadores que se dão nas distintas províncias do império ideológico que Kautsky construiu e encarnara na *Die Neue Zeit*.

Isso significou, particularmente para Adler, que sua análise das tendências dominantes entre os intelectuais europeus que sempre estiveram indissolúvelmente ligados à típica visão kautskiana do socialismo como realização de um *Endziel* se visse privada de toda a possível tradução política, caindo do ponto de vista das indicações práticas nos limites de uma mera e simples predição. O lúcido conhecimento teórico de que em torno do problema dos intelectuais iam-se combinando questões de importância estratégica e de significado momentâneo para o destino do socialismo na Europa, se modifica com o propósito típico de toda a tradição social-democrata de alcançar uma elevação cultural das massas que devia ser ao mesmo tempo uma garantia de idealismo político revolucionário. Essa contradição que acompanhará Adler em todo seu percurso teórico e político encontrará talvez sua expressão mais trágica no último trabalho sobre o *Linkssozialismus*, editado no outono de 1933, às vésperas da última grande batalha travada pela classe operária austríaca nas ruas de Viena e até dentro dos pátios do Karl Marx-Hof.¹⁶³

NOTAS

- ⁹⁷ V. I. Lênin, *Obras completas*, vol. VII (Buenos Aires: Cartago, 1960), pp. 460 e ss.
- ⁹⁸ Já na discussão do II Congresso do POSDR, Lênin tende a apresentar o *Que fazer?* como uma manifestação de uma polémica de partido. “Todos nós sabemos que os economicistas têm inclinado o bastão para um lado. Para endireitá-lo era necessário incliná-lo para o lado contrário, e eu o fiz”; cf. V. I. Lênin, *Que hacer?*, cit., p. 325. Em 1907, alertará ainda mais explicitamente contra a tentativa de afastar o seu trabalho “de sua vinculação a uma situação histórica determinada”; cf. V. I. Lênin, *Obras completas*, vol. XIII, cit., p. 89. Tentaremos demonstrar nas páginas seguintes que o aspecto essencial do escrito de Lênin, relativo ao papel da teoria, tem um modelo que transcende a um simples episódio de luta contra o economicismo.
- ⁹⁹ V. I. Lênin, *Obras completas*, vol. VII, cit., p. 465.
- ¹⁰⁰ Sidney e Beatrice Webb, *Storia delle unioni operaie in Inghilterra*, cit., p. 415. Para uma demonstração posterior de como o interesse de Lênin no campo organizativo abarcava todas as experiências vividas pela classe operária ocidental, é conveniente recordar as seguintes afirmações: “No livro do casal Webb sobre as *trade-unions* inglesas há um capítulo curioso: ‘A democracia primitiva’. Os autores contam aí que os operários ingleses durante o primeiro período de vida de seus sindicatos consideravam como condição necessária da democracia a participação de todos em todas as funções da administração dos sindicatos; não só se resolviam todas as questões mediante o voto de todos os membros, como também todos se revezavam na ocupação dos cargos. Foi necessária uma longa experiência histórica para que os operários compreendessem o quanto era absurda essa idéia de democracia e vissem a necessidade das instituições representativas, por um lado, e dos funcionários especializados, por outro [...] Peguem o livro de Kautsky sobre o parlamentarismo e a legislação nacional e verão que as conclusões desse teórico marxista coincidem com a lição da prolongada prática das associações operárias ‘espontâneas’”; cf. V. I. Lênin, “Que fazer?”, em *Obras escolhidas*, vol. 1 (2ª edição. São Paulo: Alfa-Omega, s/d), p. 179.
- ¹⁰¹ Rosa Luxemburgo, *A acumulação do capital* (2ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 1976), pp. 452-453.
- ¹⁰² V. I. Lênin, *Obras completas*, vol. I, cit., pp. 427-428.
- ¹⁰³ V. I. Lênin, *Obras completas*, vol. II, cit., pp. 193-194. Encontra-se o mesmo conceito nas páginas introdutórias de *O desenvolvimento do capitalismo na Rússia*, que retomam sinteticamente o conjunto de questões teóricas relacionadas com as condições da investigação concreta: “A economia política não se ocupa, de modo algum, da ‘produção’, mas das relações sociais dos homens na produção, do regime social da produção. Assim que estas relações sociais tenham sido esclarecidas e analisadas a fundo, fica também determinado o lugar de cada classe na produção e, conseqüentemente, a parte do consumo nacional que lhe toca”; cf. V. I. Lênin, *O desenvolvimento do capitalismo na Rússia* (São Paulo: Abril Cultural, 1982), p. 29. Sobre esse aspecto do pensamento de Lênin veja-se também E. Sereni, “Da Marx a Lenin: la categoria di ‘formazione economico-sociale’”, em “Lenin teórico e dirigente rivoluzionario”, em *Critica Marxista*, Quaderni, nº 4, Roma, 1970.
- ¹⁰⁴ K. Marx, *O capital*, livro 1, vol. 2 (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968), p. 178.
- ¹⁰⁵ V. I. Lênin, *Obras completas*, vol. I, cit., p. 178.
- ¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 180.
- ¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 333.
- ¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 418.
- ¹⁰⁹ *Ibidem.*
- ¹¹⁰ K. Marx, *O capital*, livro 2, vol. 3, cit., p. 954.
- ¹¹¹ V. I. Lênin, *Obras completas*, vol. I, cit., p. 419.
- ¹¹² *Ibid.*, p. 315.
- ¹¹³ *Ibid.*, p. 312.
- ¹¹⁴ V. I. Lênin, “Quem são os ‘amigos do povo?’”, em *Obras completas*, vol. I, cit., pp. 225-226.
- ¹¹⁵ V. I. Lênin, *Obras completas*, vol. II, cit., p. 346.
- ¹¹⁶ V. I. Lênin, *Obras completas*, vol. 4, cit., p. 221. Já em 1894, Lênin afirmava em *Quem são “os amigos do povo?”*: “A social-democracia [diz Kautsky com toda razão] é a união do movimento operário com o socialismo. E para que o trabalho progressista do capitalismo também ‘se manifeste’ em nosso país, nossos socialistas devem pôr mãos à obra com toda energia; devem elaborar de uma maneira mais detalhada a concepção marxista da história e da realidade russas, estudando sistematicamente de um modo mais concreto todas as formas de luta de classes e da exploração que na Rússia aparecem singularmente misturadas e encobertas. Devem, além disso, popularizar essa teoria, fazê-la chegar ao operário; devem ajudar o operário a assimilá-la e elaborar uma forma de organização mais adequada a nossas condições para a difusão do social-democratismo e para a estreita união dos operários, constituindo uma força política”; cf. V. I. Lênin, “Quem são os ‘amigos do povo?’”, em *Obras completas*, vol. I, cit. A formulação kautiskiana está diretamente ligada à exposição de Lênin sobre as tarefas do marxismo enquanto teoria da formação econômico-social. A construção do partido coincide com o aprofundamento da análise histórico-política.
- ¹¹⁷ V. I. Lênin, *Obras completas*, vol. 4, cit., pp. 215-216. Ao fazer a resenha do livro de Kautsky, *Bernstein und das*

sozialdemokratische Programm, Lênin dizia: “Mas a desgraça é que Bernstein não é direto nem preciso; seu folheto tem um assombroso caráter ‘enciclopédico’ (como Antonio Labriola já assinalou em uma revista francesa), encara superficialmente uma série de problemas, uma infinidade de questões, mas sobre nenhuma delas o crítico expõe de forma integral e definitiva suas novas opiniões”; cf. V. I. Lênin, *Obras completas*, vol. 4, cit., p. 196.

¹¹⁸ V. I. Lênin, “Que fazer?”, em *Obras escolhidas*, vol. 1, cit., p. 96. Esclarecendo seu ataque à palavra de ordem da “liberdade de crítica”, Lênin manifestara, anteriormente, dúvidas explícitas sobre os resultados do Congresso de Lubeck: “Se os ‘bersteinianos mais qualificados’ ainda podem ser tolerados nas fileiras do partido alemão, isto se deve unicamente à medida em que se submetem tanto à resolução de Hannover, que rejeita categoricamente as ‘emendas’ de Bernstein, como à de Lubeck que (apesar de toda sua diplomacia) contém uma advertência explícita a Bernstein. É possível discutir do ponto de vista dos interesses do partido operário até que ponto era oportuna a diplomacia se nesse caso um mau acordo era melhor que uma boa disputa. Em resumo, pode-se avaliar de maneira diferente a conveniência deste ou daquele modo de rechaçar o bersteinianismo, mas não se pode deixar de notar o fato de que o partido alemão o rechaçou duas vezes” (p. 89). Na verdade, apesar de recolocar a questão de Bernstein, por causa da conferência sobre a revisão do marxismo pronunciada por ele em maio, em Berlim, o Congresso de Lubeck realizava também uma modificação parcial nas atitudes adotadas anteriormente pelo partido no sentido de que a influência exercida pela orientação prevalecente na social-democracia austríaca não devia ocupar um lugar secundário. A esse respeito, Bernstein pudera afirmar em sua intervenção: “Quem leu nestes dias o projeto do programa dos companheiros austríacos e o comparou com o Programa de Erfurt, terá se dado conta de que pelo menos dois pontos foram modificados de uma forma que demonstra que os companheiros austríacos não consideram justas estas afirmações teóricas do Programa de Erfurt; trata-se exatamente dos pontos em que, segundo meus trabalhos, o Programa de Erfurt está sujeito a críticas” (em *Protokoll über der Verhandlungen des Parteyes der Sozialdemokratischen Partei Deutschlan. Abgehalten zur Lubeck vom 22, bis 28. Septiembere, 1901*, Berlim, 1901), (p. 142). Mas sobre o mesmo argumento (cf. E. Bernstein “Glossen zu österreichischen Programmdiscussion”, em *Sozialistische Monatshefte*, ano V, nº 12, p. 948 e ss.), Kautsky, na sua intervenção, tratou de rechaçar a aproximação das “heresias” de Bernstein com as posições oficiais de um grande partido social-democrata; mas num sentido completamente distinto manifestou-se Bebel que, apesar de reafirmar sua discordância com Bernstein, pronunciou-se claramente contra as manifestações da própria corrente ortodoxa, que tomara um sentido totalmente distinto: “Lamento verdadeiramente que nos últimos números de *Die Neue Zeit* tenham aparecido os conhecidos artigos de Parvus sobre os chamados oportunistas e sobre os companheiros que teríamos que afastar do partido [...] Do meu ponto de vista, a redação da *Die Neue Zeit* devia rejeitar esses artigos. Informei a Kautsky imediatamente a minha opinião e ele me respondeu: eu também lamento que esses artigos tenham sido acolhidos, mas não sou culpado por isso: estava de férias. Kautsky teve que fazer um repouso porque seus nervos estavam destrozados. Mas se tampouco Kautsky tem a culpa, é igualmente lamentável que tais artigos possam aparecer no órgão científico do partido” (*Protokoll*, cit., p. 165). Assim, no mesmo momento em que fazia um duro ataque à linha sustentada pelo maior teórico do partido, Bebel se pronunciava explicitamente a favor da “liberdade de crítica” (*Protokoll*, cit., p. 169), deplorando, contudo, o caráter meramente filosófico e talmúdico do exercício bersteiniano da crítica. Tratava-se de uma atitude inteiramente próxima daquela que Victor Adler tinha amadurecido; e Bebel se declarava em seguida inteiramente de acordo com o artigo com que o líder da social-democracia austríaca havia aberto a discussão sobre o programa na *Wiener Arbeiterzeitung*. As primeiras páginas do *Que fazer?* eram, pois, uma explícita tomada de partido em favor de Kautsky e contra toda a moderação da polêmica anti-revisionista. É conveniente acrescentar algumas considerações sobre a especificidade dessa opção de alinhamento político.

¹¹⁹ P. B. Struve, “Die Marxsche Theorie der sozialen Entwicklung”, em *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik*, Herausgeben vom H. Braun, vol. XIV, 1899, p. 673. Sobre P. Struve, ver R. Pipes, *Struve: Liberal on the Left 1870-1905* (Cambridge/Massachusetts, 1970).

¹²⁰ V. I. Lênin, *Que hacer?*, cit., p. 182.

¹²¹ Citação extraída da “Introdução” de V. Strada a V. I. Lênin, *Que hacer?*, cit., p. 57.

¹²² Carta de Marx a Ruge, setembro de 1843.

¹²³ *Marx-Studien*, cit., pp. VI-VIII.

¹²⁴ M. Adler, *Marxistische Probleme, Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung und Dialektik* (Stuttgart: Dietz Verlag, 1913), p. VIII.

¹²⁵ Karl Marx-Friedrich Engels, *Il partito e l'Internazionale* (Roma: Edizioni Rinascita, 1948), p. 21. Contudo, a crítica dos *Gebildete* é um dos motivos que tornam a aparecer freqüentemente na correspondência de Engels com Bebel, que versa de maneira particular sobre os problemas do partido; cf. *August Bebels Briefwechsel mit Friedrich Engels*, organizado por W. Blumenberg, Londres/Paris, 1965.

¹²⁶ R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlim, 1857, pp. 5-6.

¹²⁷ Karl Vorländer, *Kant und Marx, Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus* (Tubinga: J. C. Mohr/Paul Siebeck Verlag, 1911), pp. 231-236.

¹²⁸ A. Labriola, *Saggi sul materialismo storico*, cit., p. 200. Labriola designava com o termo “neocrítica” exatamente o movimento neokantiano ou “neocriticismo”.

- ¹²⁹ Cf. Giuliano Procacci (org.), *Antonio Labriola e la revisione del marxismo attraverso l'epistolario con Bernstein e con Kausky (1895-1904)*, Annali Feltrinelli, III (Milão: Feltrinelli, 1960), p. 317.
- ¹³⁰ A. Labriola, *Saggi sul materialismo storico*, cit., p. 218.
- ¹³¹ K. Voländer, *Kant und der Sozialismus, unter besonderer Berücksichtigung der neuesten theoretischen Bewegung innerhalb des Marxismus* (Berlim: Reuther u. Reichard, 1900), p. 45.
- ¹³² A resenha de C. S. Schmidt foi publicada no *Vorwärts*, a 17 de outubro de 1897.
- ¹³³ Friedrich Engels, "Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã", em Karl Marx/Friedrich Engels, *Obras escolhidas*, vol. 3 (São Paulo: Alfa Omega, s/d.), p. 193.
- ¹³⁴ C. Schmidt, "Ein neues Buch über materialistische Gechichtsauffassung Kritisches und Referirendes", em *Der sozialistischer Akademiker*, ano II, nº 7 e 8, 1896.
- ¹³⁵ Friedrich Engels, *Anti-Dühring* (México: Grijalbo, 1964), p. 130.
- ¹³⁶ C. Schmidt, "Ein neues Buch", cit., nº 8, pp. 481-482.
- ¹³⁷ A esse respeito, ver C. Schmidt, "Einige Bemerkungen über Plechanows Artikel in der 'Neuen Zeit'", em *Die Neue Zeit*, XVII, vol. 1, 1898-1899, p. 332. Contudo, é extremamente significativo que o mesmo Schmidt discutisse em uma de suas esforçadas resenhas a *Philosophie des Geldes*, de Simmel ("Eine Philosophie des Geldes", em *Sozialistische Monatshefte*, ano V, nº 3, 1901, pp. 180-185), assinalando as incongruências lógicas, análogas às que Marx tinha criticado na concepção hegeliana do desenvolvimento, por meio da qual a análise do dinheiro extrapolava e se sobrepunha, com um procedimento meramente analógico, a diversos aspectos do mundo social.
- ¹³⁸ *Aus dem literarischen Nachlass von K. Marx, F. Engels und Lassalle*, tomo 1, Herausgegeben von Franz Mehring, Stuttgart, 1902, pp. X-XI.
- ¹³⁹ Max Adler, *Kausalität und Teleologie*, cit., p. 208.
- ¹⁴⁰ C. Schmidt, "Neuere Schriften von und über Karl Marx", em *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. XX, 1905, p. 397. O ensaio de Max Weber foi publicado em 1904 na mesma revista.
- ¹⁴¹ Max Adler, *Kausalität und Teleologie*, cit., p. 207.
- ¹⁴² A esse respeito, veja-se o ensaio de G. Nanning, "Carl Grünberg und die Angänge des Austromarxismus", incluído na reimpressão do *Archiv*, realizada em Graz, em 1968. Max Adler foi um assíduo colaborador do *Grünbergs Archiv*.
- ¹⁴³ O ensaio que procura fazer uma reconstrução do conjunto do austromarxismo é o de N. Leser, *Zwischen Reformismus und Bolchewismus, Der Austromarxismus als Theorie und Praxis* (Viena/Frankfurt/Zurique: Europa Verlag, 1968). Sobre as relações entre a social-democracia austríaca e o império austro-húngaro, ver L. Valiani, *La dissociazione dell'Austria-Ungheria* (Milão: Il Saggiatore, 1966).
- ¹⁴⁴ Otto Bauer, "Austromarxismus", em *Wiener Arbeiterzeitung*, Viena, 3 de novembro de 1927. Agora, em Vv. Aa., *Austromarxismus* (Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1970), pp. 40-50.
- ¹⁴⁵ Karl Popper, *Logica della scoperta scientifica* (Turim: Einaudi, 1970).
- ¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 104.
- ¹⁴⁷ Max Adler, "Zur Revision des Parteiprogramms", em *Wiener Arbeiterzeitung*, Viena, 22 de outubro de 1901.
- ¹⁴⁸ *Ibid.*, 24 de outubro de 1901.
- ¹⁴⁹ E. Kant, *Critica del giudizio* (Bari: Laterza, 1970), p. 13.
- ¹⁵⁰ Otto Bauer, "'Max Adler', Ein Beitrag zur Geschichte des Austromarxismus", em *Der Kampf, Internationale Revue*, ano IV, nº 8, 1937.
- ¹⁵¹ P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo* (Turim: Einaudi, 1972), p. 129.
- ¹⁵² R. Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Gechichtsauffassung. Eine Sozial philosophische Untersuchung* (Leipzig: 1896), p. 63.
- ¹⁵³ *Ibid.*, p. 150.
- ¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 158.
- ¹⁵⁵ Max Adler, "Sombart 'historische Sozialtheorie'", em *Die Neue Zeit*, XXI, vol. 1, 1902-1903, p. 553. Mas a temática é especialmente desenvolvida nos capítulos XI, XIV e XV de *Kausalität und Teleologie*.
- ¹⁵⁶ M. Adler, "Das Kulturproblem der geistigen Arbeit", em *Der Kampf*, ano XIII, nº 5, 1920, p. 185.
- ¹⁵⁷ M. Adler, *Marx als Denker* (Frankfurt: Makol, 1972), p. 105.
- ¹⁵⁸ Rudolf Hilferding, *O capital financeiro* (São Paulo: Nova Cultural, 1985), pp. 28-29.
- ¹⁵⁹ Karl Korsch, *Marxismo e filosofia*, cit., p. 58.
- ¹⁶⁰ Antonio Gramsci, *Il materialismo storico*, cit., p. 83.
- ¹⁶¹ V. I. Lênin, *Obras completas*, vol. III, cit., p. 9.
- ¹⁶² V. I. Lênin, *Que hacer?*, cit., p. 401.
- ¹⁶³ Max Adler, "Linkssozialismus, Notwendige Betrachtungen über Reformismus und revolutionären Sozialismus", em Vv. Aa., *Austromarxismus*, cit., pp. 206 e ss.