

## MARX. DA TEORIA DA EDUCAÇÃO À TEORIA DA AUTO-EMANCIPAÇÃO DO PROLETARIADO

## MARX. DE LA TEORÍA DE LA EDUCACIÓN A LA TEORÍA DE LA AUTOEMANCIPACIÓN DEL PROLETARIADO

## MARX. FROM THE THEORY OF EDUCATION TO THE SELF-EMANCIPATION OF THE PROLETARIAT

Irene Viparelli<sup>1</sup>

**Resumo:** Este texto debate a questão da educação do proletariado a partir de Marx, expressa na terceira tese ad Feuerbach: “o educador tem ele próprio de ser educado”. Situa a problemática, já equacionada na obra a Ideologia Alemã, retomada em outras obras, em relação ao pensamento dos hegelianos de esquerda, de maneira a superar o “entendimento do desenvolvimento da história como resultado da consciência subjetiva e da educação da “Massa” como tarefa revolucionária da filosofia”. Esclarece como Marx estabeleceu os limites da perspectiva idealista e do “velho materialismo”, na concepção da história, educação do proletariado e defesa da auto-educação e emancipação do proletariado. Elabora possíveis contradições entre esta perspectiva e o papel dos comunistas no trabalho de “vanguarda” da educação para a revolução. Conclui a superação da contradição pela teoria das “tendências” do desenvolvimento histórico.

**Palavras-chave:** Educação, auto-educação, auto-emancipação, teoria das tendências.

**Resumen:** Este artículo debate la cuestión de la educación del proletariado a partir del pensamiento de Marx expresado en la tercera tesis de Feuerbach: “el propio educador necesita ser educado”. Sitúa la problemática ya ecuacionada en la obra la Ideología Alemana y retomada en otras obras en relación al pensamiento de los hegelianos de izquierda, de modo a superar el “entendimiento del desarrollo de la historia como resultado de la conciencia subjetiva y de la educación de la “Masa” como tarea revolucionaria de la filosofía”. Esclarece como Marx estableció los límites de la perspectiva idealista y del “viejo materialismo” en la concepción de la historia, educación del proletariado y defensa de la autoeducación y emancipación del proletariado. Elabora posibles contradicciones entre esta perspectiva y el papel de los comunistas en el trabajo de “vanguardia” de la educación para la revolución, concluyendo con la superación de la contradicción por la teoría de las “tendencias” del desarrollo histórico.

**Palabras-clave:** Educación, autoeducación, autoemancipación, teoría de las tendencias.

**Abstract:** Abstract: This article debates the proletariat Education issue, based on Marx’s third thesis in ad Feuerbach: "The educator himself needs be educated. It situates the problematic, envisaged in the German Ideology work, and reproduced in other works, in, in relation to the Left-wings Hegelians’ thoughts, in order to overcome the “understanding of the history development as a result of subjective conscience, and of the education of the ‘Mass’ as revolutionary task of philosophy”. The text explains how Marx established the boundaries of the idealistic perspective and the "old materialism" in the history conception, proletariat education, and defense of self-education and emancipation of the proletariat. It elaborates possible contradictions between this perspective and the role of communists in the work of "vanguard" of education for revolution. It concludes the overcoming of the contradictions by the theory of "tendencies" of the historical development.

**Key-words:** Education, self education, self-emancipation, theory of tendencies

## **Introdução**

A afirmação da terceira das *Teses sobre Feuerbach*, “o educador tem ele próprio de ser educado” (MARX; ENGELS, 1982, p. 2), desvenda o horizonte no qual tem que ser colocada a questão em torno da educação no pensamento de Marx. Esta afirmação, de fato, tem uma dupla significação, sendo reveladora não apenas da polêmica que Marx, ao longo dos anos 40, vai desenvolvendo contra a teoria da educação do “velho materialismo” e, em particular, de Feuerbach; mas, em geral, da polêmica contra a teoria da educação das “*Massas*” (MARX; ENGELS, 1976, p. 117), que pertence a todo o movimento jovem-hegeliano. De fato, o que Marx recusa é exatamente o pressuposto idealista, partilhado por Feuerbach e os outros jovens-hegelianos, duma “minoría” que em virtude da própria “consciência filosófica”, isto é, do seu conhecimento da “verdadeira essência” da realidade, opõe-se à “maioría” inconsciente da humanidade. Um tal pressuposto, salienta Marx, acaba por conceber o desenvolvimento da história como processo de desenvolvimento da consciência subjetiva e, por conseguinte, acaba por conceber a “educação da humanidade” por parte dos “filósofos” como sendo a primeira e fundamental tarefa revolucionária.

A afirmação da terceira das *Teses sobre Feuerbach* porém, também tem uma significação positiva, na medida em que nos revela os traços fundamentais duma nova “teoria marxista da educação”: a partir do postulado de que “o educador também tem que ser educado”, a tarefa fundamental da revolução já não pode ser apenas a “educação da maioria” inconsciente por parte da “minoría iluminada”; muito pelo contrário, tem que ser entendida como sendo o processo de “auto-educação” das “massas inconscientes” através da *práxis* revolucionária.

Ao longo desse artigo por um lado, tentaremos reconstruir o quadro da polêmica com os jovens hegelianos, por outro esclarecer os pontos fundamentais da “teoria da educação” em ação na teoria marxista da “*práxis* revolucionária”. Enfim, na última parte do artigo, teremos que colocar a questão da relação entre o Partido Comunista e o proletariado, na medida em que esta questão parece, dum certo modo, contradizer a teoria da “auto-educação” do proletariado e reverter Marx à perspectiva idealista.

## **A crítica do jovem hegelianismo**

A crítica de Marx aos jovens hegelianos funda-se a partir do pressuposto que: “A crítica alemã não abandonou, até aos seus esforços mais recentes, o terreno da filosofia. Longe de examinar as suas premissas filosóficas gerais, as suas questões saíram todas do terreno de um sistema filosófico determinado, o de Hegel” (MARX; ENGELS, 1982, p. 6). A ilusão que todos os jovens hegelianos partilham é a convicção idealista de que a consciência subjetiva constitui a essência da realidade e então de que a realidade objetiva constitui o momento da exteriorização da subjetividade, do “demorar fora de si do espírito”. Por conseguinte, na rerepresentação jovem-hegeliana, por um lado a história humana torna-se o lugar de objetivação da consciência subjetiva e, por outro, o desenvolvimento histórico resulta do

desenvolvimento desta consciência subjetiva: assim a Idade Média era concebida como sendo a época da dominação da consciência religiosa; a época moderna como a altura da sua ultrapassagem e como o momento histórico do alcance da consciência iluminista<sup>2</sup>.

Em geral, na perspectiva jovem-hegeliana, se a realidade histórica objetiva manifesta uma estrutura social irracional e contraditória com a sua essência racional, isto não pode senão expressar a persistente dominação duma “forma ainda falsa” e alienada de consciência. Por conseguinte uma “revolução da consciência”, que visa a uma transformação radical das representações dominantes e que seja capaz de afirmar a “consciência verdadeira” da realidade, é necessária para ultrapassar a alienação histórica e realizar uma objetividade finalmente conforme a sua racionalidade essencial. Esta concepção da história em primeiro lugar, como Marx salienta desde as primeiras páginas da *Ideologia alemã*, é ilusória: “Como, segundo a sua fantasia, as relações dos homens, tudo o que os homens fazem, os seus grilhões e barreiras, são produtos da sua consciência, os Jovens-Hegelianos colocam-lhes o postulado moral, conseqüentemente, de trocarem a sua consciência presente pela consciência humana, crítica ou egoísta, e deste modo eliminarem as suas barreiras” (MARX; ENGELS, 1982, p. 7). Em segundo lugar, uma tal teoria considera os filósofos como sendo a principal “força revolucionária” de transformação histórica. Enfim, como Marx explica-nos em *A Sagrada Família* (MARX; ENGELS, 1976, p. 117-130), pois que os filósofos representam o ponto de vista iluminado do “Espírito absoluto”, pois que se opõem a “*Massa*” da humanidade que, ao contrário, representa o ponto de vista da “falsa consciência” irracional, a teoria idealista tem que conceber a educação da “*Massa*” como sendo a principal tarefa revolucionária. Assim, a partir da oposição entre a consciência verdadeira da “Crítica pura” (MARX; ENGELS, 1976, p. 118) e consciência alienada do “magma *impuro da “Massa”*” (MARX; ENGELS, 1976, p. 118), a questão da educação acaba por ser colocada como sendo o primeiro objetivo da revolução.

A crítica deste subjetivismo idealista, longe de ser exclusiva da perspectiva do jovem Marx, foi, pelo contrário, começada pelo próprio Feuerbach, na forma duma dupla crítica quer da religião, quer da filosofia especulativa. De fato, já nas primeiras páginas da *Essência do cristianismo* Feuerbach declara que o homem é um “ser objetivo”: por um lado, dum ponto de vista antropológico, a objetividade constitui o horizonte de realização da essência humana, a única dimensão em que as características próprias da espécie humana existem e podem desvendar-se; por outro lado, dum ponto de vista teórico, a objetividade, enquanto objeto da intuição, constitui o conteúdo de qualquer pensamento humano. Em outras palavras, longe de constituir, como acreditavam os idealistas alemães, uma pura espiritualidade, uma “autoconsciência autônoma e essencial”, o ser humano na verdade é completamente dependente da sua própria objetividade.

Marx, ainda que partilhe em pleno esta crítica materialista de Feuerbach à suposta autonomia da consciência, na primeira das *Teses sobre Feuerbach*, acrescenta: “A principal insuficiência de todo o materialismo até aos nossos dias – o de Feuerbach incluído – é que as coisas [*der Gegenstand*], a realidade, o mundo sensível são tomados apenas sobre a forma do *objeto* [*des Objekts*] ou da contemplação [*Anschauung*]; mas não como *atividade sensível humana, práxis*, não subjetivamente. Por isso aconteceu que o lado *activo* foi

desenvolvido, em oposição ao materialismo, pelo idealismo – mas apenas abstratamente, pois que o idealismo naturalmente não conhece a atividade sensível, real, como tal. Feuerbach quer objetos [*Objekte*] sensíveis realmente distintos dos objetos do pensamento; mas não toma a própria atividade humana como atividade objectiva [*gegenständliche Tätigkeit*]” (MARX; ENGELS, 1982, p. 1).

Marx salienta como a crítica “genético-crítica” da filosofia idealista e da religião de Feuerbach, desenrolando-se de modo exclusivo no plano antropológico e no plano teórico e não tomando em conta de modo nenhum a dimensão histórica, torna-se incapaz de ultrapassar de modo definitivo os pressupostos idealistas. Pois, a falta de crítica da concepção idealista do devir histórico converte-se na plena aceitação da teoria idealista da história: “Enquanto materialista, para Feuerbach a história não conta, e quando considera a história não é materialista” (MARX; ENGELS, 1982, p. 19).

Feuerbach também não consegue representar o devir da história senão como sendo o resultado do processo de desenvolvimento da consciência; por conseguinte, para ele também, a dupla tarefa revolucionária da filosofia continua a ser quer a da crítica da consciência alienada – que na sua perspectiva materialista coincide com a consciência religiosa ou idealista – quer a da afirmação da “verdadeira consciência” da realidade, a saber, segundo Feuerbach, da consciência do homem como ser objetivo e genérico. Assim, a questão da oposição entre subjetividade e objetividade, que Feuerbach tinha ultrapassado no plano lógico e antropológico através do postulado do homem como ser objetivo, reverte no plano histórico e ético, em que Feuerbach não se afasta de fato do ponto de vista idealista.

Por esta retomada do idealismo, também na perspectiva de Feuerbach, a questão da educação representa a principal tarefa revolucionária: os “filósofos”, em quanto “educadores”, convertendo a “*Massa*” da humanidade no seu próprio “objeto” de educação, ainda constituem a única possível força revolucionária da história. Assim, sublinha Marx: “a doutrina materialista de que os seres humanos são produtos das circunstâncias e da educação [...] acaba [...] necessariamente, por separar a sociedade em duas partes, uma das quais fica elevada acima da sociedade” (MARX; ENGELS, 1982, p. 2).

Quais são, segundo Marx, as consequências políticas desta tomada de posição, partilhada por todos os jovens hegelianos, incluído Feuerbach, do desenvolvimento da história como desenvolvimento da consciência subjetiva e da educação da “*Massa*” como tarefa revolucionária da filosofia? A teoria jovem hegeliana, salienta Marx, expressa um ponto de vista quer utópico, quer reacionário: na medida em que não chega a alcançar o verdadeiro sujeito da transformação histórica e não percebe as verdadeiras leis do desenvolvimento histórico, ela não consegue representar a objetividade no seu próprio movimento do devir, isto é, não consegue ultrapassar o próprio presente. Por conseguinte ela acaba por mistificar a realidade, representando a própria sociedade, a sociedade burguesa existente, como a forma quer racional, quer essencial da realidade, elevando-a ao plano metafísico e proclamando assim a sua “eternidade” e a impossibilidade da sua própria ultrapassagem. Assim a filosofia, mesmo proclamando-se “revolucionária”, alcança as suas verdadeiras tarefas, ideológicas e contra-revolucionárias.

### ***A teoria da práxis revolucionária***

À teoria idealista, Marx, como sabido, opõe, na *Ideologia alemã*, uma leitura empirista da história, considerada como o lugar do progressivo desenvolvimento das forças produtivas humanas: “Podemos distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião, por tudo o que se quiser. Mas eles começam a distinguir-se dos animais assim que começam a *produzir* os seus meios de vida, passo este que é condicionado pela sua organização física. Ao produzirem os seus meios de vida, os homens produzem indiretamente a sua própria vida material” (MARX; ENGELS, 1982, p. 8).

O que caracteriza o homem, longe de ser a sua própria consciência é, muito pelo contrário, uma específica forma de produzir, em que a produção já não constitui apenas o instrumento para a imediata realização dos meios pela própria sobrevivência individual, mas é em vez sempre “produção social”, ou seja uma forma de produção em que as necessidades individuais realizam-se apenas através da mediação do espaço social. E a primeira consequência desta forma social de produção é que: “a própria primeira necessidade satisfeita, a ação da satisfação e o instrumento já adquirido da satisfação, conduz a novas necessidades – e esta produção de novas necessidades é o primeiro ato histórico” (MARX; ENGELS, 1982, p. 20).

Em breve, a forma especificamente social de produção implica um movimento de progressivo desenvolvimento quer das próprias necessidades humanas, quer das forças produtivas, quer, por conseguinte, das formas de relações sociais, que constitui o fundamento da “história”. A produção é o que torna o homem num “ser essencialmente histórico”.

O motor deste processo histórico, como sabido, é concebido por Marx como o desenvolvimento dialético da contradição entre o elemento “dinâmico” da história, as forças produtivas, e o “estático”, as relações de intercâmbio, que impõe em cada época a revolução como instrumento pela progressiva adequação das relações sociais ao grau de desenvolvimento das forças produtivas. “Estas diferentes condições” explica Marx “que primeiro surgiram como condições da auto-ocupação e mais tarde como grilhões, formam em todo o desenvolvimento histórico uma série conexas de formas de intercâmbio, cuja conexão reside em que para o lugar da forma de intercâmbio anterior, tornada um grilhão, vai uma nova forma de intercâmbio que corresponde a forças produtivas mais desenvolvidas – e, assim, ao tipo mais avançado de auto-ocupação dos indivíduos – e que, à *son tour*, de novo se torna um grilhão e será substituída por outra. Como, em todas as etapas, estas condições correspondem ao desenvolvimento simultâneo das forças produtivas, a sua história é, pois, a um tempo, a história das forças produtivas em desenvolvimento e herdadas por cada nova geração e, deste modo, a história do desenvolvimento das forças dos próprios indivíduos” (MARX; ENGELS, 1982, p. 64).

O que é importante reter para nossa análise é em primeiro lugar a ultrapassagem da concepção do homem como “consciência” e da oposição conseguinte entre objetividade e subjetividade, no sentido duma teoria da “subjetividade-objetiva”, ou da “objetividade-subjetiva”, em que os dois termos já não constituem um binómio de elementos opostos, mas, muito pelo contrário, as duas dimensões constitutivas

da história. Por um lado a suposta autonomia do subjetivo encontra-se ultrapassada no desvendamento da dependência do homem das condições objetivas de produção, isto é, do grau de desenvolvimento das forças produtivas; por outro lado, a suposta autonomia da objetividade, proclamada pelo “velho materialismo”, também acaba por ser negada pela capacidade humana de transformar, por meio da produção, estas condições objetivas.

Em segundo lugar, esta teoria dos pressupostos materiais da história humana, alcança numa nova teoria da educação: se a transformação histórica é concebida como desenvolvimento da relação dialética entre relações de intercâmbio e forças produtivas, por conseguinte apenas a “classe revolucionária”, ou seja a mais importante entre todas as forças produtivas, pode desenvolver o papel de “força ativa” do desenvolvimento histórico, isto é, pode constituir o verdadeiro sujeito revolucionário. A sua específica tarefa revolucionária será a destruição das velhas relações de intercâmbio, tornaram-se “grilhões”, e a afirmação de novas relações sociais, adequadas ao grau de desenvolvimento das forças produtivas<sup>3</sup>.

Portanto nem os filósofos, como na perspectiva idealista, nem os “educadores”, como no “velho materialismo”, constituem a verdadeira força ativa da história; mas apenas a própria classe revolucionária que, ao longo do seu próprio processo de constituição e de desenvolvimento histórico, vai alcançando uma consciência progressivamente mais clara dos próprios interesses e tarefas revolucionárias. Portanto a consciência revolucionária já não pode ser considerada como uma consciência exterior a “massa”; como algo que tem que ser “ensinado”; ela poderá ser apenas o resultado da experiência histórica das classes exploradas, o produto dum processo de auto-desenvolvimento e auto-educação da própria classe revolucionária, por meio da práxis revolucionária, da luta de classe<sup>4</sup>.

Se, esta concepção da dinâmica auto-emancipadora e auto-educadora do proletariado encontra-se praticamente em ação em todos os textos históricos de Marx, já desde as suas *Glosas Críticas Marginais* de 1844 ao artigo de A. Ruge “O Rei da Prússia e a Reforma Social”, *As lutas de classes em França*, até a *Guerra civil em França*, é porém na *Miséria da filosofia* e no *Manifesto do partido comunista* que tem que procurar-se a descrição dos seus pressupostos teóricos. O proletariado, a classe revolucionária produzida pelo desenvolvimento do capitalismo, tem que ultrapassar diferentes fases de desenvolvimentos para chegar a alcançar uma plena consciências das suas próprias tarefas históricas: “A princípio” escreve Marx no *Manifesto*, “os operários lutam individualmente, depois os operários de uma fábrica, depois os operários de um ramo de trabalho numa localidade contra cada um dos burguês que os explora diretamente. [...] Nesta etapa os proletários combatem, pois, não os seus inimigos, mas os inimigos dos seus inimigos, os restos da monarquia absoluta, os proprietários da terra, os burgueses não industriais, os pequeno-burgueses. Todo o movimento histórico está, assim, concentrado nas mãos da burguesia; todas as vitórias assim alcançada são vitórias da burguesia. Mas com o desenvolvimento da indústria o proletariado não se multiplica apenas; é reunido em massas maiores, a sua força cresce, e ele sente-a mais. [...] A concorrência crescente dos burgueses entre si e as crises comerciais que daqui decorrem tornam o salário dos operários cada vez mais flutuante; o aperfeiçoamento incessante da maquinaria, que cada vez se desenvolve mais depressa, torna a

sua posição na vida cada vez mais insegura; as colisões entre o operário isolado e o burguês isolado assumem cada vez mais o caráter de colisões de duas classes. [...] De tempos a tempos vencem os operários, mas só transitoriamente. O verdadeiro resultado das suas lutas não é o êxito imediato, é a união dos operários que cada vez mais se amplia” (MARX; ENGELS, 1982, p. 114-115).

O resultado mais importante das lutas do proletariado é, em outras palavras, o seu próprio auto-desenvolvimento revolucionário, a sua progressiva “auto-educação” como classe revolucionária.

### ***A relação entre o partido e a classe revolucionária. Uma retomada do idealismo?***

Colocando a questão da auto-emancipação do proletariado, não se pode evitar enfrentar o problema da função que Marx atribui aos comunistas ao longo deste processo. Sobretudo na medida em que esta questão parece de algum modo contradizer a própria teoria da auto-emancipação do proletariado. Pois Marx, no *Manifesto do partido comunista* afirma: “Os comunistas são, pois, praticamente, o setor mais decidido, sempre impulsionador, dos partidos operários de todos os países; teoricamente, têm, em avanço sobre a restante massa do proletariado, a compreensão das condições, do curso e dos resultados gerais do movimento proletário” (MARX; ENGELS, 1982, p. 118).

Então Marx reconhece nos comunistas uma “vantagem de consciência” em virtude da qual eles têm que cumprir a específica tarefa de colocar-se como vanguarda da classe revolucionária. Então, de fato, nesta distinção entre os comunistas “conscientes” e a classe proletária, Marx parece retomar a oposição idealista e jovem hegeliana entre os “filósofos” e a “massa” inconsciente ou a do velho materialismo entre o “educador” e o “educado”, na forma renovada de oposição entre os comunistas e o proletariado. Assim a sua teoria do Partido chegaria a negar de fato a teoria da práxis revolucionária como processo de “auto-educação” do proletariado.

Em outras palavras, com a representação dos comunistas como “consciência exterior” do proletariado, Marx parece reverter a oposição jovem hegeliana entre sujeito e objeto: os comunistas, em quanto consciência subjetiva, tornam-se o força ativa da história e o proletariado há de cumprir uma tarefa puramente passiva, não tendo em si próprio a capacidade de constituir-se como sujeito revolucionário. Além disto, temos ainda que acrescentar que esta ambiguidade entre da teoria do Partido e a teoria da auto-emancipação tornar-se-á ainda mais evidente na teoria de Lenine do Partido-vanguarda”, em que a necessidade de levar ao proletariado “do exterior” a consciência das suas próprias tarefas revolucionárias torna-se completamente explícita (LENINE, 1973).

Como ultrapassar esta suposta contradição entre a teoria do Partido e a da auto-emancipação do proletariado? A nossa hipótese é que a solução desta questão apenas pode ser encontrada a partir duma específica interpretação, não linear e não teleológica, do processo de auto-emancipação do proletariado. De fato, considerando a realização das condições quer objetivas quer subjetivas pela ultrapassagem do modo de produção capitalista dum modo mecânico e linear, a saber como o resultado necessário e automático do desenvolvimento histórico do capitalismo, não conseguir-se-á de fato libertar-se duma “filosofia da história” em que a revolução comunista constitui o fim duma história teleologicamente

orientada desde o princípio. Num tal desenvolvimento, em que o processo subjetivo de progressiva auto-emancipação da classe revolucionária desenvolve-se de modo paralelo ao processo objetivo de realização das condições pela ultrapassagem do capitalismo, não se consegue perceber qual poderia ser a função duma vanguarda comunista; então, nessa perspectiva a teoria do partido torna-se de fato contraditória com a da auto-emancipação do proletariado. Contudo, se considerarmos a teoria do desenvolvimento das condições objetivas e subjetivas pela afirmação do comunismo como uma teoria das “leis tendênciais” da história, esta contradição logo desaparece.

O que significa portanto interpretar a teoria do desenvolvimento histórico como teoria das tendências? Em primeiro lugar, que com o desenvolvimento do capitalismo, as possibilidades duma vitória da revolução, têm que aumentar progressivamente; porém esta incrementação nunca se transforma na absoluta necessidade histórica da revolução. Pois é impossível conceber uma dimensão histórica em que se realizam concretamente todas as condições, quer subjetivas quer objetivas, pela realização da revolução e, por conseguinte, em que a ultrapassagem do capitalismo torna-se uma absoluta necessidade histórica<sup>5</sup>. Não existe nenhuma teleologia imanente como garantia da emancipação dos homens. Em segundo lugar a teoria das tendências desvenda que, se não se realizam nunca historicamente todas as condições da revolução, é exatamente porque nunca uma tendência afirma-se sem a sua paralela contra-tendência; nunca o desenvolvimento das condições objetivas e subjetivas pela ultrapassagem do capitalismo desvenda-se sem o paralelo aparecer duma série de condições, quer objetivas quer subjetivas, que ao contrário retardam ou impedem a realização da tendência. Como as lutas proletárias apontam pela constituição da classe revolucionária, representando então a tendência histórica do capitalismo a sua própria ultrapassagem, assim a ação política, ideológica e econômica da burguesia aponta obstáculos ao desenvolvimento deste processo. Em breve, quer no plano econômico, quer político, quer ideológico, à ação revolucionária do proletariado sempre corresponde à ação contra-revolucionária da burguesia, que visa conter os fundamentos contraditórios do modo de produção capitalista, de modo a não engendrar alguma situação revolucionária.

A função dos comunistas na revolução proletária só pode ser compreendida nesse quadro das tendências e das contra-tendências. A nossa hipótese é a de que o Partido comunista desenvolve, dum ponto de vista subjetivo, a mesma função que a “crise econômica” desenvolve dum ponto de vista objetivo. Pois, a crise, com aumento da miséria, do desemprego, com a baixa da taxa de lucro, deixa emergir claramente o caráter profundamente contraditório do modo de produção capitalista, isto é, o antagonismo entre o capital e o trabalho assalariado. Assim, destruindo todas as possibilidades das “mediações” burguesas, a crise, radicalizando o antagonismo social e acelerando os eventos, empurra a história no sentido duma resolução revolucionária das contradições.

Esta mesma função tem que cumprir o Partido comunista perante o proletariado: intervindo na luta de classe, em virtude da própria consciência da totalidade do movimento, os comunistas tem que desenvolver o papel de desmistificação das ideologias, de denúncia do ponto de vista burguês contra-revolucionário, de luta as contra-tendências, e tem que procurar as medidas táticas e estratégicas mais



aptas aos objetivos revolucionários. Assim o Partido, ele também, dum ponto de vista subjetivo, tem que empurrar o proletariado na direção da sua própria emancipação, cumprindo assim a tarefa de radicalização da luta de classe e aceleração da história no sentido da resolução revolucionária das contradições da sociedade capitalista<sup>6</sup>.

O papel que os comunistas têm que desenvolver não é pois tirar ao proletariado a própria função de força ativa da história, muito pelo contrário, eles têm que proteger o proletariado perante as contra-tendências contra-revolucionária da burguesia que visam a gerar obstáculos ao próprio processo de auto-emancipação do proletariado. Assim, nesta leitura “tendencial” da teoria marxista, torna-se claro que a teoria da vanguarda comunista, longe de reverter à oposição idealista entre subjetividade ativa e objetividade passiva e contradizer a teoria da auto-emancipação do proletariado, muito pelo contrário completa esta teoria, impedindo-lhe de tornar-se numa teoria teleológica da “fatalidade da revolução”.

### Referências

BALIBAR, E. Marx, Engels and the concept of the party. In: JESSOP, B.; WHEATLEY, R.. *Karl Marx's social and political thought: critical assessment*. London: Routledge, 1990. v. III, p. 146-151.

\_\_\_\_\_. *La philosophie de Marx*. Paris: La Decouverte, 1993.

BARATA-MOURA, J. *A «realização da razão»: um programma hegeliano?*. Lisboa: Caminho, 1990.

FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

KOUVELAKIS, E. Marx 1842-1844: de l'espace public à la démocratie révolutionnaire. In: JESSOP, B.; WHEATLEY, R... *Marx 2000*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000. p. 78-101.

LABICA, G. *Le statut marxiste de la philosophie*. Bruxelles: Complexe, 1976.

LENINE, V. I. *Que fazer?*. Lisboa: Estampa, 1973.

LÖWITH, K. *Da Hegel a Nietzsche*. Torino: Einaudi, 1979.

\_\_\_\_\_. *La sinistra hegeliana*. Roma-Bari: Laterza, 1966.

LÖWY, M. Politique. In: DUMENIL, G.; LÖWY, M.; RENAULT, E. *Lire Marx*. Paris: PUF, 2009. p. 9-85.

\_\_\_\_\_. *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*. Paris: Maspero, 1970.

MARX, K. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. Lisboa: “Avante!”, 1982. v. 1, p. 1-4.

MARX, K.; ENGELS, F. A Ideologia Alemã. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. Lisboa: “Avante!”, 1982. v. 1, p. 4-74.

\_\_\_\_\_. *A sagrada família*. Lisboa: Presença, 1976.

NEGRI, A. *Marx oltre Marx: quaderno di lavoro sui Grundrisse*. Milano: Feltrinelli, 1979.

RAMBALDI, E. *La critica antispeculativa di L. A. Feuerbach*. Firenze: La Nuova Italia, 1966a.

\_\_\_\_\_. *Le origini della sinistra hegeliana*. Firenze: La Nuova Italia, 1966b.

RENAULT, E. *Marx et l' idee de critique*. Paris: PUF, 1995.

\_\_\_\_\_. Marx et sa conception déflationniste de la philosophie. *Actuel Marx*, Paris, v. 2, n. 46, p. 137-150, 2009.

ROSSI, M. *Da Hegel a Marx*. Milano: Feltrinelli, 1977. v. III. La Scuola Hegeliana. Il giovane Marx.

---

TEXIER, J. La nozione di “Partito” e di “Partito comunista” nel 1847-1848. In: JESSOP, B.; WHEATLEY, R.. *Il Manifesto del partito comunista 150 anni dopo*. Roma: Manifestolibri, 2000. p. 224-228.

---

### Notas

<sup>1</sup> Universidade de Nápoles, Nápoles – Itália. Membro do Krisis - Grupo de Investigação em Filosofia Contemporânea associado ao Departamento de Filosofia da Universidade de Évora (Portugal). **Pós-Doutoranda** em Filosofia na Universidade de Évora. Membro do Centro Interdisciplinar de Estudos Políticos e Sociais - NICPRI.U.E. Doutora em “Ética e Filosofia Político-Jurídica” pela Universidade de Salerno (Itália) com a tese: *Marx e a revolução de 1848*. Licenciada em Filosofia na Universidade de Nápoles (Itália) com a tese: *O jovem Marx. Do idealismo ao materialismo*. 2008-2009: Bolsa de investigação no estrangeiro: *École Normale Supérieure de Lettres et Sciences Humaines* – Université de Lyon. Email: viparelli1@interfree.it

<sup>2</sup> Pela análise do movimento jovem hegeliano (BARATA-MOURA, 1990; LÖWITZ, 1966; RAMBALDI, 1966; ROSSI, 1977).

<sup>3</sup> Pela função da filosofia na teoria de Marx (RENAULT, 1995, 2009).

<sup>4</sup> Pela teoria da auto-emancipação (LÖWY, 2009).

<sup>5</sup> Pela questão da “tendência histórica (NEGRI, 1979).

<sup>6</sup> Pela teoria do Partido (BALIBAR, 1990; TEXIER, 2000).