

Editar os Clássicos ou Filologia e Revolução

OSVALDO MANUEL SILVESTRE
(Universidade de Coimbra)

1. Na secção 38 de *Para além do Bem e do Mal*, Nietzsche refere-se à «farsa horrível» da Revolução Francesa, a qual «os nobres e delirantes observadores de toda a Europa» interpretaram, por longo tempo, com tal excitação e entusiasmo que «o texto desapareceu sob a interpretação» (Nietzsche, 1996: 56). E acrescenta:

«(...) pode ser que também uma nobre posteridade, mais uma vez, compreenda mal todo o passado e, por isso, consiga talvez suportar o seu espectáculo. Ou melhor: não terá isto já acontecido? Não seremos nós próprios esta «nobre posteridade»? E o passado, na medida em que compreendemos isto, não pertencerá ele próprio já ao passado?» (id.: *ibid.*).

Compreender mal o passado, condição para o poder suportar: eis uma terapêutica às avessas da recomendada pelo marxismo ocidental, que em Benjamin e Adorno, por exemplo, se aferrará à necessidade de redenção do passado ocultado da Humanidade, projecto só realizável por uma hermenêutica que, pelo seu potencial crítico, torne esse mesmo passado insuportável, assim o fazendo regressar dos mortos. Mas o texto de Nietzsche não nos fala apenas das virtudes terapêuticas, ou amnésicas, do *misreading*. Pois, recorde-se, ele conclui a sua descrição do «legado» da Revolução Francesa sugerindo que a mesma interpretação, quando em excesso, pode levar ao «passamento» do texto. Não se trata propriamente de uma lição de perspectivismo, mas sim de *mortificação* histórica, a bem da sobrevivência dos homens. À pergunta implícita: «Pode um texto resistir, e sobreviver, à interpretação?», Nietzsche parece responder cepticamente (em rigor,

dever-se-ia antes dizer que a questão lhe surge como pragmaticamente irrelevante). Quem fala, recorde-se, é alguém treinado na ciência filológica e apto por isso a perceber a necessária (mas sempre problemática) distinção entre «situações de facto», ou «textos», e «interpretações» que àqueles se sobrepõem e deturpam, como sucede na secção 22, em torno da ilusão da ciência e da «democracia» modernas de uma «necessidade de viver em conformidade com a natureza».

Admita-se que aqui, como noutros lugares, o velho conflito entre o filólogo (do lado dos «textos») e o filósofo (do lado das «interpretações») se manifesta mais uma vez¹. De facto, na mesma secção 22 Nietzsche não deixará de admitir que a sua denúncia das falsas verdades de uma ciência difusora da suposta analogia entre a lei da natureza e a lei dos homens seja refutada com o argumento de que também as suas palavras são «apenas interpretação». Para logo em seguida concluir: «pois bem, tanto melhor!» (id.: 37). Será? E será esta uma lição de filósofo «perspectivista» ou de filólogo rigoroso? O problema reside em que tudo indica que seja as duas ao mesmo tempo, pois uma lei começa por ser um enunciado descritivo de um estado de coisas, sendo que tal enunciado, de modo a alcançar potência legislativa, não pode dispensar a acribia filológica. Uma lei errónea é, pois, também «má filologia», para retomar as palavras de Nietzsche.

As «más artes interpretativas», porém, insistem em que as leis da natureza, como as da História, vêm ao nosso encontro, dispen-

¹ Vale a pena citar a auto-apresentação de Nietzsche como filólogo: «Perdoe-se-me, como a um velho filólogo que não pode renunciar à maldade de pôr o dedo nas más artes interpretativas, mas aquela «legalidade da natureza» de que vós, físicos, tão estupidamente falais (...) só existe graças à vossa interpretação e à vossa má filologia» (id.: 36). Recorde-se que este filólogo abandonaria a «profissão» após os ataques de que foi alvo (pelos profissionais da filologia) a sua não-filológica reconstituição d'*A Origem da Tragédia* – ataques esses que, em larga medida, se fundavam na incompreensão da crítica nietzschiana (então ainda kantiana e idealista) ao realismo ingénuo da filologia de Oitocentos, bem como na rejeição do princípio, posto em prática na obra sobre a tragédia com a inestimável ajuda da música de Wagner, segundo o qual os factos apenas podem ser compreendidos a partir de juízos (mais tarde, o ex-filólogo passará a defender que não há factos, apenas interpretações, coisa que, de acordo com os filólogos, já pusera em prática n'*A Origem da Tragédia*). Digamos que Nietzsche sempre se pensou como um filólogo «interpretativo», heresia ainda hoje inadmissível – qual o aprendiz de filólogo que se não indigna, como um Wilamovitz sempre renascido, com as suas liberdades interpretativas sobre a tragédia? Nunca se lamentará suficientemente o facto de Nietzsche não ter chegado a escrever uma quinta Intempestiva (prolongamento da segunda, sobre as utilidades e inconvenientes da História para a vida), a intitular «Nós, os filólogos».

sando quer a filologia quer a interpretação. O dilema enunciado por Nietzsche a propósito da Revolução Francesa é contudo insolúvel, pois se o excesso de interpretação vem a dispensar o texto, a tradução deste em doxa (ou «má compreensão») é uma outra forma de dispensa (dos «factos», neste caso). Entre a dialéctica escolástica, que assassina o texto para dar vida à interpretação, e a dogmática, que esquece o texto para permitir que o leitor viva, o que escolher?

2. A doxografia do comunismo que hoje circula está lapidarmente formulada nas palavras centenárias de Nietzsche. Citemo-las, pois, de novo, praticando a seu propósito o abuso interpretativo de as ler *a propósito* do comunismo: «pode ser que também uma nobre posteridade, mais uma vez, compreenda mal todo o passado e, por isso, consiga talvez suportar o seu espectáculo. Ou melhor: não terá isto já acontecido? Não seremos nós próprios esta «nobre posteridade»? E o passado, na medida em que compreendemos isto, não pertencerá ele próprio já ao passado?»

Seremos nós essa «nobre posteridade» do comunismo? Se atentarmos no que acontece hoje com os grandes textos do movimento, tudo leva a crer que sim. O caso do *Manifesto do Partido Comunista* é, a este respeito, o mais esclarecedor. Reeditado recentemente² entre nós pelas Edições Avante!, o *Manifesto* surge com a indicação, na capa, de que se trata do volume 5 da «Biblioteca do Marxismo-Leninismo» publicada pela referida editora. A badana do livro, contudo, apresenta-nos a Biblioteca sob uma designação algo diferente, traduzindo-a em *valor*: «Clássicos do Marxismo-Leninismo». Os ditos clássicos incluem obras de Marx, Engels, as suas obras em co-autoria e ainda as de Lenine. Esta reconfiguração *filológica* do marxismo-leninismo cobra ainda apoio na capa da obra, cuja sobriedade cinzenta, rematada pela efígie de Marx e Engels no canto superior esquerdo, é perfeitamente transponível para as capas sempre sóbrias, quando não cinzentas, das grandes obras clássicas da filologia europeia.

O volume é, aliás, à primeira vista, solidamente filológico: recuperam-se todos os prefácios escritos por Marx e Engels para as várias edições do *Manifesto* feitas em suas vidas, e incluem-se as notas (informativas ou didácticas) que Engels foi acrescentando ao texto, bem como 54 notas finais, de incidência sobretudo histórico-política.

² Em 1998, por ocasião dos 150 anos da publicação do texto (embora a obra ostente, como data, 1997).

Ao longo do texto, em asterisco, incluem-se notas tipicamente filológicas, versando a fixação do texto na sua forma originária, indicando-se para tal as correcções e acrescentos que os autores foram incluindo ao longo das suas várias edições. O texto não desapareceu ainda sob a erudição filológica, mas não falta muito para isso – e desconfia-se que só o facto de a edição ter um carácter de, digamos, «divulgação», terá inibido os editores de apresentar uma edição que pudesse rivalizar com as referências *clássicas* que são as obras de Bert Andréas, *Le Manifeste communiste de Marx et Engels. Histoire et bibliographie, 1848-1918*, Milão, Feltrinelli, 1963 e a de Emile Bottigelli, *Le manifeste du Parti communiste*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971. Ou mesmo com a mais didáctica mas ainda assim excelente edição de François Châtelet na Bordas, em 1986.

E daí, talvez a especificidade da filologia que acompanha esta edição lusa tenha a ver antes com a própria história da filologia (e já agora, do marxismo) entre nós. Como é sabido, a filologia, que em Portugal reinou incontestada desde a fundação do Curso Superior de Letras até há cerca de 25 anos, evaporou-se sem deixar rasto – nem pelos vistos anseios sebásticos – na bela manhã do dia em que entre nós se instituíram as licenciaturas em Línguas e Literaturas Modernas. Se assim pôde ser, isto é, se nos pudemos dispensar dela tão rápida e drasticamente, tal ter-se-á devido ao facto de o seu legado, bem vistas as coisas, não ter sido tão notável como retrospectivamente hoje gostamos de supor. Conviria aliás não esquecer que dos dois grandes ramos oitocentistas da filologia doméstica (o ramo Carolina e o ramo Teófilo), o mais consistente e rigoroso era... alemão. Quanto à nossa tradição marxista, sempre ela foi derivativa e algo bisonha, não tendo produzido nem uma grande figura doutrinária nem um corpo de doutrina que se distinguisse no concerto das famílias várias do Grande Hotel de Marx & Engels. Poderemos pois legitimamente surpreender-nos pelo facto de esta edição, seguramente a edição de referência entre nós, ostentar, apesar de toda a sua boa vontade, sérias lacunas de ordem filológica?

3. Tratem-se pois de fazer uma breve crítica filológica desta edição de um clássico da modernidade. A obra vem acompanhada de uma «Nota da Editora» que nos informa ser a «Edição dirigida por José BARATA-MOURA e Francisco MELO». Registe-se a impessoalidade autoral da nota, provinda da editora, mais flagrante ainda por se tratar da única atribuição de autoria do trabalho filológico da edição. Quanto a Barata-Moura e Francisco Melo, cujos apelidos aparecem maius-

culados, supõe-se que por facilidade de indexação em ficheiros de autores (curiosa contradição), aparecem também anonimizados sob a figura da «direcção» de edição. De facto, é-nos dito logo a abrir que «A presente tradução do *Manifesto do Partido Comunista* foi feita a partir do texto da edição alemã de 1890, preparada por Friedrich Engels, publicada nas *Marx/Engels Werke* (...), Berlim, Dietz Verlag, 1974⁷, vol. 4, pp. 459-493». O autor (ou autores) da tradução permanecem pois rigorosamente anónimos. Mais abaixo, porém, ficamos a saber que «Na presente tradução procedeu-se a uma revisão dos textos anteriormente publicados em: K. Marx-F. Engels, *Manifesto do Partido Comunista*, Lisboa, Editorial «Avante!», 1975 (edição dirigida por Vasco Magalhães-Vilhena) e K. Marx-F. Engels, *Obras Escolhidas* em três tomos (...), Lisboa-Moscovo, Edições «Avante!»-Edições Progresso, 1982, t. I, pp. 95-136. Os textos não incluídos nestas edições, ou vertidos para português a partir de outras fontes, foram traduzidos por José Barata-Moura».

Ou seja: da autoria da tradução do *Manifesto* nada nos é dito. A tradução é, digamos, *herdada*, situando-se naquele plano transcendental, quer em relação ao momento presente quer em relação ao seu autor concreto, que caracteriza os clássicos – e o clássico sobre que opera³. Em sede filológica, diríamos que se trata de um reconhecimento da centralidade objectiva do texto na fenomenologia da leitura. O facto de se tratar de uma leitura muito particular – uma tradução, ou seja, um processo de complexa transcodificação – mais reforça o sentido desse apagamento do seu autor em favor do texto. Sejamos porém justos: este apagamento não transporta em si a marca negativa de uma *lacuna* ou *carência*; ele é, pelo contrário, afirmação positiva e plena de uma concepção do autor enquanto colectivo e do trabalho como dádiva. Trata-se, enfim, da afirmação prática de uma concepção

³ Esclareça-se que a tradução é de Álvaro Pina, colaborador de Vasco Magalhães-Vilhena na edição de 1975 do Manifesto (edição na qual o empenho, que não podemos deixar de considerar político, na difusão generalizada do Manifesto não pôs em causa a correcta atribuição das responsabilidades respectivas de Vasco Magalhães-Vilhena e Álvaro Pina). A questão que agora se deseja realçar é a da deliberada anónmia de um trabalho «de autor», como toda a tradução de um texto tão difícil como o Manifesto não pode deixar de ser. Curiosamente, se a tradução de Álvaro Pina é de tal modo postulada como «herança», não necessitando por isso de atribuição autoral (ou melhor: presumindo o conhecimento da edição portuguesa de 1975), a responsabilidade editorial de Magalhães-Vilhena na histórica edição de 1975 parece ter deixado de fazer parte da herança deste «clássico do marxismo-leninismo», em português. Voltarei a esta questão mais adiante.

«comunista» da filologia, em sintonia aliás com o gesto de voluntário apagamento autoral de Marx e Engels aquando da edição da obra em 1848. Lembre-se que o *Manifesto* apareceu sem indicação de autor, tendo sido o nome dos autores revelado dois anos depois, por Julian Harney, ao publicar a primeira tradução inglesa (de Helen Macfarlane) no seu jornal *The Red Republican*. E só em 1872, ao editarem uma nova versão alemã para que escrevem um importante prefácio, os autores assinam a obra, que então passam a designar como *Manifesto Comunista*. Registe-se, entretanto, a única derrogação a esta sintonia entre um modelo filológico e o texto específico sobre que opera: a atribuição a Barata-Moura da tradução de todos os textos que esta nova edição inclui e que não são encontráveis nas edições anteriores em Portugal. Na verdade, despojado da autoria (quando não dos seus direitos), o que é um intelectual?

O mesmo se diga para as notas que acompanham a edição, sobre as quais somos informados do seguinte: «Para o aparato crítico foram tidas em conta as notas das *MEW*, das edições portuguesas acima citadas (as Notas Complementares de Vasco Magalhães-Vilhena contidas na edição por ele dirigida deverão continuar a ser consultadas para um aprofundamento destas matérias), bem como informação recolhida, designadamente, em Bert Andréas». O saldo final, diga-se, é de novo uma muito razoável anonímia, a qual neste caso carrega consequências algo pesadas. Pois esta anonímia cruza-se agora com uma a-historicidade que em certas notas, por excesso de ideologia marxista, produz um estranho efeito museológico. A sincronia aloccêntrica defendida pela tradição filológica pode produzir efeitos tão desviantes como o que nos suscita a leitura deste excerto da nota 1 ao *Manifesto*: «O *Manifesto do Partido Comunista* armou o proletariado com a demonstração científica da inevitabilidade do derrube do capitalismo e da vitória da revolução proletária» (Marx e Engels, 1997: 81). De onde nos chega esta voz des(en)carnada? Da edição berlinense das Obras de Marx e Engels, datada, na sua sétima edição, de 1974? Das *Obras Escolhidas* dos mesmos autores, editadas entre nós em 1982? Todas elas, repare-se, edições anteriores ao grande terramoto de 1989, aqui curiosamente esquecido. Pois não nos ensina afinal o marxismo o imperativo de «historicizar sempre»?

Por outro lado, é certo, o mesmo marxismo «ensinou-nos» também que, apesar do seu desejo de substituir o primado da coisa da lógica pela lógica da coisa, esta última viu-se quase sempre refém de uma causalidade apriorística e dogmática, fosse ela embora a infra-estrutura económica em vez da Razão hegeliana. A nota em causa é bem

um fruto serôdio dessa dogmática, a qual não só esquece o imperativo de historicizar como reduz a prática filológica a uma empatia mística (ou beata) com o texto, esquecendo que, pelo contrário, a filologia é sempre, mesmo quando não o pareça, uma disciplina hermenêutica – a qual (hermenêutica) neste caso deveria exigir justamente uma historicização do comentário que o despojasse da sua inanidade ideológica.

Existe, todavia, uma outra forma de olhar para esta nota filológica. A que faz dela um fruto daquele optimismo segundo o qual, e como pretendia Wilamowitz, o ideal do filólogo reside em «captar uma personalidade alheia» (Wilamowitz, *apud* Picchio, 1979: 214). Para citar Luciana Stegagno Picchio, dir-se-ia que quem a escreveu confia na possibilidade de «reconstruir a mensagem segundo a intenção do autor» (id.: 233), de modo a «reviver nele o seu processo criativo» (id.: 225). Assim sendo, esta nota que, num livro editado em 1998, faz de conta que nada sucedeu na Europa em 1989, estaria ao serviço de uma concepção filológica que postula, não só a possibilidade como a necessidade de transpor o fosso (se calhar inexistente) entre epistemas ou, mais modestamente, contextos. E assim, no momento em que ostenta a sua ignorância do devir histórico – ou melhor: o seu descaso por ele –, ela proclama a sua acribia filológica, isto é, científica.

Mas talvez isto não seja ainda bastante como diagnóstico (o mesmo é dizer: talvez este seja um diagnóstico benevolente): pois a questão que aqui é colocada vem ressuscitar o debate, frequente na exegese bíblica oitocentista, entre filologia e relevância⁴. A estrutura paradoxal desta filologia do *Manifesto* reside em que só na aparência esta edição opta pela filologia em detrimento da relevância. De facto, vindo da casa editora de que vem, seria sempre de supor (suposição corroborada pela edição em pauta) que a opção pela filologia fosse sobredeterminada por uma convicção mais forte na relevância do texto, hoje. Reconstituir a lição textual e a sua história editorial são assim tarefas que se justificam pelo facto de que o texto, apesar de tudo⁵, *nos fala*, 150 anos depois. Repita-se, pois: «O *Manifesto do*

⁴ O debate estrutura um dos grandes textos literários do século XX, *Pierre Ménard, autor do Quixote*, de Jorge Luís Borges, no qual se começa por rejeitar a relevância (a actualização espúria do texto de Cervantes) para se concluir pelo fracasso da filologia.

⁵ Podemos supor que neste tão recalcado «tudo» cabem coisas como a Perestroika, a queda do muro e o fim do socialismo real, coisas essas que os filólogos da edição do Avante! fazem por esquecer, a pretexto de uma dedicação filológica exclusiva ao «contexto» originário – de um texto todo ele atravessado por uma pulsão profética e

Partido Comunista armou o proletariado com a demonstração científica da inevitabilidade do derrube do capitalismo e da vitória da revolução proletária». Por outras palavras: tornou a vida do proletariado melhor (mesmo quando apenas compensatoriamente, i.e., no plano de uma mitografia da redenção); pelo que nos torna também a nós, filólogos da revolução, a vida melhor. E eis como a relevância despede a filologia, usando-a para dela abusar pela prática selectiva da amnésia: um pouco mais de filologia – ou um pouco menos de «má filologia», para retomar Nietzsche – dispensar-nos-ia da irrelevância de proclamações como a da «demonstração científica da inevitabilidade» daquilo que a história veio afinal a revelar evitável. Parodiando a paródia que Wilamowitz fez d'A *Origem da Tragédia*, de Nietzsche, seria caso para chamar a esta filologia uma *Zukunftsphilologie*. A paródia reside em que esta é uma filologia que se resguarda cuidadosamente do presente, acantonando-se inteira no passado. Como é visível, a opção pela relevância (que é aqui a opção pela ideologia) acaba por acarretar a irrelevância do texto sobre que opera, na medida em que deliberadamente se evita a sua confrontação com a fenomenologia que ele não previu (por isso lhe não ser historicamente possível) e que tanto o põe em causa, optando-se antes por um desesperado rebobinar de um futuro que... já aconteceu. Decididamente, o *Manifesto* merecia mais: mais filologia e mais relevância.

Junte-se àquela nota o efeito também algo anacrónico do que, na nota 5, se diz sobre o semanário americano *Woodhull & Claflin's Weekly*, no qual se publicou em 1871 uma reimpressão da tradução do *Manifesto* de Helen Macfarlane, aqui descrito como «semanário americano publicado em Nova Iorque de 1870 a 1876 pelas *feministas burguesas* Victoria Woodhull e Tennessee Claflin» (Marx e Engels, id.: 82, itálico meu). Ou ainda o tom, pouco filológico, com que na nota 19 se refere o *Processo dos Comunistas em Colónia*, «processo provocatório» em que foram utilizados «vis métodos provocatórios». Em sede filológica, diríamos que falta aqui acribia. Mas não será que falta sim trabalho? Isto é, capacidade para rever as notas que se usa de outras

destinado a antecipar amanhã que, sabemos-lo hoje, ou chegaram cedo de mais ou foram adiados *sine die*. Trata-se, como é bom de ver, de uma filologia alimentada por um historicismo «antiquário», o qual, a bem da verdade das origens, se esquece de que elas são (ou não) vivificadas pelo presente. Na verdade, tudo se passa como se a filologia do *Manifesto*, reconstituindo *in nuce* a sua «promesse de bonheur», lhe certificasse o futuro imaculado que o presente tão chocantemente lhe negou. Dir-se-ia que a luta continua, sim, mas apenas quando e se em regime de «back to the future».

edições, por indisponibilidade (ou incapacidade) para produzir uma edição local que, ainda que recorrendo – como é aliás indispensável – ao cabedal de informações carreado por edições de referência, ao menos as contextualizasse na nossa tradição histórica e actualizasse? Será sonhar muito aspirar a uma edição do *Manifesto* que incluía a referência, ainda que breve, à história das edições portuguesas do texto (desde a publicada no jornal operário *Pensamento Social*, em 1873, até aos nossos dias)? Ou que incluía notas sobre coisas hoje tão devolutas, e no entanto tão proliferantes nesses tempos, como «manifesto» ou tão mal compreendidas hoje como, no contexto em que são aqui usadas, «partido»?

E contudo, as coisas não tinham de ser assim. Bastaria, para tal, que esta reedição em data de efeméride redonda, não amputasse tão drasticamente a notável edição de 1975, a cargo de Vasco Magalhães-Vilhena, na mesma editora que agora dela recupera uma versão verdadeiramente espectral⁶. De facto, tudo o que distinguia essa edição – o prólogo «Ao leitor», a «Nota acerca da primeira tradução portuguesa do «Manifesto do Partido Comunista»», e as «Notas complementares da edição portuguesa», tudo da autoria de Vasco Magalhães-Vilhena – desapareceu desta falsa reedição. A perda é notável, já que o que se perde é, antes de mais, a consciência aguda daquilo a que podemos chamar o *imperativo filológico* do Manifesto, bem patente nas palavras do organizador no referido prólogo «Ao leitor»:

«Por certo ninguém duvida que há textos clássicos que não são susceptíveis de publicação sem que sejam acompanhados das anotações explicativas necessárias à sua compreensão, sem o que a sua interpretação pode ser perigosamente desvirtuada, e, em alguns casos como é fácil de entender (os casos políticos, por exemplo) utilizados até contra os seus autores. É por demais evidente que este é muito particularmente o caso das obras de Marx e Engels. E que obra sua ilustra mais o facto do que o *Manifesto Comunista*?» (Magalhães-Vilhena, in Marx e Engels, 1975: 12).

Um exemplo esclarecedor da consciência filológica de Magalhães-Vilhena – e esclarecedor ainda, e sobretudo, quanto àquilo que é nele a consciência da carga política de uma disciplina (a filologia) que vive da historicização dos seus objectos –, é o comentário, na Nota XIX, sobre a tradução mais correcta para a expressão «Arbeitenden Klasse»,

⁶ Sobre a edição de 1975, cf. Eduardo Chitas (Chitas, 2000).

«Working Class» ou «Classes laborieuses»: «O problema não é um problema ocioso, pois a história da fixação dos termos que têm designado, através dos tempos, as classes trabalhadoras, é parte integrante da própria história dessas classes» (id.: 128).

De modo a que se percebam as implicações (e a necessidade) da restituição filológica do Manifesto, permito-me recorrer a um exemplo aduzido por Hobsbawm:

«(...) com a desfasagem temporal, a linguagem do *Manifesto* não era mais a de seus leitores. Muito se utilizou, por exemplo, a frase de que o avanço da sociedade burguesa havia retirado «uma parte considerável da população rural da idiotice da vida rural». Mas embora não haja dúvida de que Marx naquele momento partilhava do desprezo costumeiro do cidadão para com o ambiente camponês (...), a frase alemã real e analiticamente mais interessante («dem Idiotismus des Landlebens entrissen») não se referia a «estupidez», mas aos «horizontes estreitos», ou ao «isolamento da sociedade mais ampla» no qual viviam as pessoas do meio rural. Ela fazia eco ao sentido original do termo grego «idiotes», do qual derivou o significado corrente de «idiota» ou «idiotice», a saber «uma pessoa preocupada apenas com os seus próprios assuntos particulares e não com os da comunidade mais ampla». No curso das décadas posteriores a 1840, e em movimentos cujos membros, ao contrário de Marx, não possuíam educação clássica, o sentido original se evaporou ou foi mal interpretado» (Hobsbawm, 1998: 298).

Curioso exercício filológico, este, que conclui com paradoxais considerações marxistas *de classe*: o destinatário ideal do Manifesto seria então um proletário «instruído nos clássicos», instrução essa que a pedagogia crítica nos ensinou ser largamente uma questão de classe, logo não acessível aos desclassificados do capitalismo⁷. Talvez sem o

⁷ Vasco Magalhães-Vilhena, no prólogo «Ao leitor» da edição portuguesa de 1975, não deixa dúvidas quanto ao leitor a que a edição se destina (sendo esse aliás o problema central da sua edição e de qualquer edição do Manifesto com preocupações filológicas): «O público leitor e muito particularmente tanto os estudantes como os camaradas trabalhadores para os quais as edições «Avante!» existem (...) (id.: 12-13). Como é visível, a grande questão subjacente a estas palavras é, ainda e sempre quando se trata de editar escrupulosamente o Manifesto, a de como conciliar filologia e revolução. Convirá citar a este propósito mais algumas esclarecedoras palavras de Magalhães-Vilhena: «Buscou-se para isso a máxima fidelidade aos textos originais, o maior rigor na interpretação de um vocabulário que tem suscitado fartas disputas. (...) Sem buscar a erudição descabida, antes procurando evitá-la, impunha-se todavia respeitar os critérios e princípios habituais de crítica textual na publicação de documentos históricos. Não sem razão se

querer, Hobsbawm releva, com o inestimável auxílio da filologia, um dos muitos paradoxos do Manifesto: este texto que se quer panfleto exige, para que a sua perlocução funcione em pleno, um leitor apto a, entre outras coisas, percorrer as suas etimologias mais ocultas de modo a dele poder extrair todo o seu conteúdo de verdade⁸. Contudo, tal leitor e tal leitura desajudam aquele regime de urgência que no Manifesto sobredetermina a retórica panfletária, impondo-lhe, contraditoriamente, o tempo lento da minúcia. 152 anos depois, este *double bind* pode ser lido já historicamente – ou academicamente... – como a discrepância entre a recepção imediata (o panfleto) e a diferida por, justamente, 150 anos (os requintes da etimologia). Todavia, ao contrário do que parece pretender Hobsbawm, a leitura deficiente dos leitores do Manifesto não é questão de um hiato temporal crescente entre o momento da escrita e o da recepção: ela está inscrita na própria condição problemática de uma escrita – a de Marx – que, como afirmou Blanchot, sobrepõe, numa dialéctica não raro engasgada, três palavras: a prometeica, a política e a científica (sigo aqui a leitura de Blanchot por Derrida em *Spectres de Marx*). Nos seus termos muito próprios, e nada devedores de Blanchot, Hobsbawm demonstra algo de aproximável, ao relevar a irresolução que subjaz a todo o texto entre

chamou ao *Manifesto Comunista* não só um «monumento histórico», mas ainda um «incunábulo» do comunismo. Todavia não se esqueceu que o *Manifesto Comunista* não é apenas isso, não é sobretudo isso para a imensa maioria dos que o lêem, hoje como ontem, hoje mais do que ontem» (id.: 15). Este «hoje» que na edição de 1975 surge dramatizado contra o «ontem» do Manifesto em Portugal, diz bem da urgência em rigor revolucionária que anima a edição em causa. Refira-se, a este propósito, que o conflito entre a urgência revolucionária e a acribia morosa do filólogo terá sido responsável pelas deficiências tipográficas da edição de 1975, já que, nas palavras de António Melo a respeito de Magalhães-Vilhena, «A edição do *Manifesto*, apesar de não ter dado o trabalho por concluído, e de este *lhe ter sido literalmente arrancado das mãos*, constitui uma edição modelar» (Melo, 1990: 312, itálico meu). O mesmo autor refere em seguida os problemas que «conduziram ao *choque do rigor com a urgência prática*, que não consente a última verificação de uma solução ainda em dúvida» (id, itálico meu). Não é preciso insistir neste ponto para que se perceba a que ponto o conflito entre revolução e filologia «anima» a edição de 1975, conflito esse que na reedição recente nos surge já apaziguado e resolvido em favor da última. Como, porém, a filologia do Manifesto não é realizável num vácuo histórico (ponto para que Magalhães-Vilhena repetidamente alerta, ainda que pagando o preço de certas afirmações hoje pouco «legíveis»), a recente reedição, que pressupõe o fim da revolução, acaba por isso mesmo por nos dar uma pobre filologia.

⁸ Suspendamos, de entre essas muitas outras coisas, a questão da competência em matéria económica, por lateral às matérias abordadas neste texto.

a sua urgência performativa e a exigência de uma leitura pausada e reflectida (que, entre outras coisas, atente no exacto significado das pesadas e inflamadas palavras do *Manifesto*). Significa isto que a *cegueira* mais típica do manifesto *qua* género opera, também ela, no texto de Marx e Engels, na medida em que a gramática e a pragmática do texto a todo o instante tentam ocultar a retórica que o constitui enquanto manifesto ⁹. Marx impulsiona o *Manifesto* a golpes (geniais) de retórica – metáforas (o espectro), máximas em bronze, ritmo frásico, etc –, mas a ontologia deste é tal que a todo o instante nos deve sugerir a nenhuma importância das palavras face à relevância dos objectivos a atingir: trata-se de consciencializar os proletários de que «Têm um mundo a ganhar». Estes, contudo, na sua esmagadora maioria, chegaram à consciência disso muito mais pelas proclamações milenaristas do *Manifesto* do que pela sua teoria da história (de facto, e embora isso seja talvez lamentável, em lado algum a revolução exige aos seus oficiantes uma licenciatura em ciência política).

É provável, entretanto, e regressando às limitações da edição portuguesa, que nem a nossa tradição filológica nem a nossa tradição marxista dêem para mais.

Não exageremos, contudo. Os deslizes «cronológicos» de algumas notas, o tom apologético de muitas, – nada disso consegue fazer com que esta edição deixe de ser, no seu âmbito (que é, como antes se disse, de «divulgação»), uma edição de referência entre nós. E de qualquer modo, tais deslizes ou lapsos retóricos – que o não são de todo... – são bem mais interessantes e reveladores se lidos na perspectiva do conflito pouco surdo entre a reivindicação do potencial emancipador deste texto e a declaração da sua pertença à biblioteca dos clássicos ¹⁰.

4. A certo ponto das *Cartas a Lucílio*, Séneca lamenta que aquilo que no seu tempo se chamara «filosofia» tivesse passado a «filologia» (*quae philosophica fuit, facta est philologia*), lamento frequente em todos aqueles que achavam o «amor das palavras» ou das letras

⁹ Esta ganha aliás em Marx um tal acento messiânico que Engels se vê forçado a sugerir-lhe, em carta de 23-24 de Novembro de 1847, que renuncie ao tom de «catecismo», optando antes pela sobriedade do discurso histórico (Cf. Magalhães-Vilhena, in Marx e Engels 1975: 115-117; Moura, 1998).

¹⁰ Registe-se, entretanto, que na edição de 1975 em lado nenhum a «Biblioteca do Marxismo-Leninismo» era codificada como «Clássicos». Esta codificação, ao que tudo indica, é uma operação realizada em 1997, isto é, 8 anos após a demolição do Muro e, com ela, a petrificação dos pais e da biblioteca.

humanas pouco rigoroso e próprio de diletantes ¹¹. Talvez possamos aproveitar este exemplo para perguntar: terá ou não o *Manifesto* transitado da filosofia, ainda que política, para a filologia? Será ele, ou não, hoje parte daquele passado que, nas palavras de Nietzsche, pertence ele próprio já ao passado?

Não deixa de ser curioso constatar, a este propósito, que Marx e Engels foram, eles próprios, os iniciadores da filologia do *Manifesto*. De facto, no prefácio que escrevem para a edição alemã de 1872, os autores esmeram-se na história da escrita e das edições da obra, como se pode ler:

«Surgiu assim [por «encomenda» da Liga dos Comunistas] o *Manifesto* que se segue, cujo manuscrito seguiu para Londres, para impressão, poucas semanas antes da Revolução de Fevereiro. Publicado primeiro em alemão, teve já nesta língua pelo menos doze edições diferentes na Alemanha, na Inglaterra e na América. Em inglês apareceu primeiro no *Red Republican*, traduzido por Miss Helen Macfarlane, e na América apareceu em 1871 em pelo menos três traduções diferentes. Em francês, primeiro em Paris, pouco antes da insurreição de Junho de 1848, e recentemente em *Le Socialiste* de Nova Iorque. Está em preparação uma nova tradução. Em polaco, em Londres, pouco depois da sua primeira edição alemã. Em russo, em Genebra, nos anos 60. Foi traduzido para dinamarquês igualmente logo a seguir ao seu aparecimento» (Marx e Engels, 1997: 9).

¹¹ Encontra-se isto na carta 108 (Séneca, 1991: 598). De certo modo, Séneca retoma esta questão na Carta 88, sobre as «artes liberais» (para Séneca, a gramática, a música, a geometria e a astronomia). De acordo com o estóico, as artes liberais são «conhecimentos subsidiários, úteis apenas enquanto servem de preparação ao intelecto, mas desde que não sejam a sua única ocupação. Somente devemos deter-nos na sua prática enquanto o nosso espírito não for capaz de tarefa mais alta; são somente exercícios, não obras a sério» (id.: 415). Isto porque «o único estudo verdadeiramente liberal é aquele que *torna* o homem livre» (id.: *ibid.*) – leia-se, a filosofia. Face à «escola de virtude» que é, ou deve ser, a filosofia, as artes liberais são, numa fórmula definitiva, um «armazém de superfluidades» (id.: 429). Pelo contrário, da filosofia dirá Séneca que «não depende de nada, constrói sozinha todo o seu edifício» (id.: 424). Já as artes liberais produziriam materiais aos quais não conseguem contudo dar a forma «orgânica» da edificação, uma vez que tal não está ao alcance das suas atribuições meramente propedêuticas. Dado que há muito a filosofia se não reivindica como escola da virtude, seria talvez chegado o momento de a filologia, enquanto herdeira das «artes liberais», lhe contrapor a modéstia «formativa» das suas virtudes de escola – fidelidade à letra, trabalho, tempo longo, acribia –, não sucedesse isso no momento em que a escola, ela mesma, tanto desconfia das capacidades da filologia para sustentar o edifício das «artes liberais».

No mesmo texto, os autores proclamam a actualidade dos princípios fundamentais do texto, admitindo apenas alterações de pormenor (a este propósito, afirma Kolakowski que «Marx e Engels não se preocuparam em rever as posteriores edições do *Manifesto* no que se refere às suas bases teóricas» (Kolakowski, 1985: 234), já que a teoria marxista da sociedade tinha alcançado nele uma forma bem definida e permanente. Sabe-se aliás que Marx manifestou repetidamente o desejo de ver o texto reeditado e traduzido, já que seria o melhor resumo das suas ideias). Mais relevante, contudo, é a afirmação pelos autores do carácter histórico do texto, carácter que, desde logo o oferece ao trabalho do filólogo: «Entretanto, o *Manifesto* é um documento histórico, que já não nos arrogamos o direito de alterar» (Marx e Engels, id.: 10).

No prefácio que escreve, já a sós, para a edição inglesa de 1888, Engels retoma a história das edições da obra, concluindo: «Assim, a história do *Manifesto* reflecte em grande medida a história do movimento operário moderno: presentemente é sem dúvida a produção mais internacional e mais divulgada de toda a literatura socialista, plataforma comum reconhecida por milhões de operários desde a Sibéria à Califórnia» (id.: 17). Segue-se, em plena filologia, a explicação das razões que levaram os autores a optar pelo termo «comunista», relegando o mais teoricamente correcto «socialista». A explicação, como é de lei na filologia, revisita o contexto, buscando saturá-lo, de modo a estabilizar o significado e limitar a interpretação. Ouçamos o autor:

«quando foi escrito não lhe podíamos ter chamado um Manifesto *Socialista*. Em 1847 entendia-se por socialistas, de um lado, os aderentes aos vários sistemas utópicos (...); do outro lado, os mais variados charlatães sociais, que por toda a espécie de remendos pretendiam remediar, sem qualquer perigo para o capital e o lucro, todas as espécies de gravames sociais (...). Todo e qualquer sector da classe operária que se tivesse convencido da insuficiência de meras revoluções políticas e tivesse proclamado a necessidade de uma mudança social total, esse sector chamava-se a si próprio comunista. (...) Assim, em 1847, o socialismo era um movimento da classe média, e o comunismo um movimento da classe operária. O socialismo era, pelo menos no Continente, «respeitável»; o comunismo era precisamente o oposto. E como a ideia que tínhamos desde o princípio era de que «a emancipação da classe operária tem de ser obra da própria classe operária», não podia haver dúvidas sobre qual dos dois nomes tínhamos de adoptar. E o que é mais: estamos, e sempre estivemos, longe de o repudiar» (id.: 18).

Curioso de vir, o deste texto circunstancial, que se tornará não só o evangelho do comunismo como ainda o catecismo pelo qual se

educarão gerações de proletários e de pequenos e médios intelectuais nas luzes da doutrina marxista. No *corpus* do marxismo, o texto ocupa aliás um lugar de todo desproporcionado em relação à sua valia teórica, mais do que doutrinária, já que, embora seja incorrecto defender-se que o Marx que o escreveu é ainda, em rigor, um pré-marxista (como nos lembra Châtelet, o texto contém já, ainda que em germe, as linhas essenciais do seu pensamento e actividade, sobretudo no que respeita à articulação ente teoria e praxis), é incontroverso que estamos ainda longe das análises ponderosas que encontraremos, por exemplo, n' *O Capital* ¹². Dir-se-ia que este é o texto canónico dos «clássicos» do marxismo-leninismo – e o sê-lo é bem esclarecedor quanto à especificidade dessa formação discursiva para a qual a filosofia não é pensável sem a sua *Aufhebung* em favor de uma rearticulação com a praxis política que ela sempre ignorou mais ou menos ostensivamente.

Por ser esse o seu lugar na imensa produção textual marxista-leninista, o *Manifesto* não podia deixar de gerar uma indústria filológica própria. Dir-se-ia, como vimos, que os seus autores acautelaram à partida a possibilidade do erro que toda a transmissão acarreta, delineando as linhas fundamentais do trabalho dos filólogos pósteros. O texto, aliás, é, por mais de um modo, um paraíso para filólogos: como é sabido, o manuscrito perdeu-se ¹³, pelo que, à falta de *Urtext*, há que estabelecer com o máximo rigor o *stemma codicum* das várias edições ainda em vida dos autores. A que haverá que acrescentar a diferença das intervenções realizadas sobre o texto ainda em vida de Marx e aquelas já apenas da lavra de Engels.

5. Por todos os filólogos, e por todos os tratados de filologia, cite-se o prefácio de Ernst Robert Curtius à segunda edição da sua *Literatura Europeia e Idade Média Latina*:

«Para convencer os meus leitores tive de utilizar a técnica científica que está na base de toda a pesquisa histórica: a filologia. Ela está para as ciências do espírito como as matemáticas estão para as ciências físicas

¹² O *Manifesto*, recorde-se, é publicado dois anos antes de Marx ter passado a ocupar um recanto da Biblioteca do Museu Britânico e aí ter estudado a economia política liberal (sobre esta questão, mas não apenas, cf. o notável texto de Vítor Moura (1998)). Numa fórmula feliz, Hobsbawm dirá que «Marx escreveu o *Manifesto* menos como economista marxiano que como comunista ricardiano» (Hobsbawm, 1998: 299).

¹³ Apenas se conhecem uma página manuscrita e um plano para a Secção III, ambos reproduzidos na edição portuguesa em anexo.

e naturais. Existem, como dizia Leibniz, dois tipos de verdades: as que só podem ser descobertas pela inteligência, e que é impossível e inútil confirmar pelo empirismo, e as que só podem ser descobertas pela experiência, e que são logicamente indemonstráveis, ou para retomar as palavras de Leibniz, «*vérités éternelles et vérités de fait*». As verdades de facto, produto do acaso, só podem ser asseguradas pela filologia. Ela é a criada das ciências históricas. Tentei servir-me dela com a mesma precisão, a mesma intransigência com que as ciências físicas e naturais se servem dos seus métodos. A geometria demonstra com a ajuda de figuras, a filologia com a ajuda de textos» (Curtius, 1986: 21-22).

«Demonstrar com a ajuda de textos»: eis talvez o ponto em que o projecto da filologia se cruza com aquele marxismo que nos deu coisas como o *Manifesto*. É certo que no gráfico das relações entre marxismo e filologia, assistimos ao funcionamento de um perverso sistema de vasos comunicantes, pois quando de boa saúde o marxismo dispensa a filologia que exige em tempos menos pletóricos (quais são os nossos). De análogo modo, a filologia, como a coruja da História, opera apenas ao entardecer, dando-se mal com poeiras revoltas e dias levantados. Quando o comunismo vivia aquele tempo em que, nas palavras de Henri Lefebvre, era «a idade viril da humanidade», o texto demonstrava sem a ajuda da filologia.

Tomemos ainda, do prefácio de Engels à terceira edição polaca de 1892, um extraordinário exemplo desse funcionamento viril do *Manifesto* no mercado da troca directa da História:

«(...) é digno de nota que o *Manifesto*, recentemente, se tenha, em certa medida, tornado um barómetro do desenvolvimento da grande indústria no continente europeu. Na medida em que se expande num país a grande indústria, cresce também na mesma medida entre os operários desse país a ânsia de esclarecimento sobre a sua posição como classe operária face às classes possidentes, alarga-se entre eles o movimento socialista e aumenta a procura do *Manifesto*. De modo que não só o estado do movimento operário, mas também o grau de desenvolvimento da grande indústria, se podem medir com bastante exactidão em todos os países pelo número de exemplares do *Manifesto* que circulam na língua de cada país» (Marx e Engels, id.: 27).

Admirável lição de sociologia empírica da leitura! O mesmo é dizer: de um tempo em que a marcha da Humanidade se media pelo consumo do *Manifesto*. Mais do que isso, porém, de um universo em que as verdades de facto, de natureza empírica, eram logicamente

demonstráveis, ao contrário do pretendido por Leibniz ¹⁴. Pois, como diz Engels, por meio do *Manifesto*, as sociedades, as civilizações, podem-se medir «com bastante exactidão» – tal é a força legisladora do marxismo (leia-se: do socialismo *científico*). Um passo mais nesta vereda rumo ao santuário da ciência (socialista) e poderemos deparar-nos com as seguintes palavras de Henri Lefebvre: «Quem examinar racional e cientificamente as realidades sociais e humanas, sem preconceitos, sem prevenções, torna-se comunista: já o é, mesmo sem o saber» (Lefebvre 1975: 242) ¹⁵. Esclareça-se que estas palavras datam de 1947, data em que o comunismo, «idade viril», ainda não fora submetido ao bisturi da filologia.

O *Manifesto*, esse, foi apossado pela filologia em 1963, na obra de Bert Andréas, e mais tarde, em 1971, por Emile Bottigelli, para nos ficarmos pelos clássicos. Datas sintomáticas de um tempo em que a Revolução mudara já ou de habitat natural (emigrando para Cuba, por exemplo) ou de protagonistas (então, segundo alguns, os estudantes universitários) ou de *modus operandi*, optando pelos *graffiti* e pelos chamados «costumes». O *Manifesto*, entretanto, foi recuando para os claustros académicos, sofrendo uma incontrolada invasão de aparato erudito. O qual, como com os trágicos gregos sucede, significa que o texto deixou de comunicar, de per si, necessitando dessa muleta semiótica que são as notas para conseguir ir saindo à rua. As notas, a fixação do texto, informam-nos porém daquilo que temos por vezes dificuldade em admitir: a saber, que entre aquele texto e nós passou já muito tempo e que para o lermos com o rigor desejável temos de nos confiar à erudição dos filólogos. Estes, porém, e retomando o Nietzsche do início deste texto, são criaturas a quem não conseguimos convencer das virtualidades, para a vida, de uma «má compreensão». Obstinam-se, pelo contrário, em a tudo atribuir sentido, e em fixar todos os significados. Com eles, e por eles, o texto está condenado a desaparecer debaixo das suas interpretações (ainda que se obstinem em não as reconhecer como tais).

¹⁴ É assim que, desenvolvendo a lógica de ferro desta sociologia empírica, Engels afirmará logo a seguir, sem pestanejar, que «a nova edição polaca [do *Manifesto*] indica um progresso decidido da indústria polaca» (id.: *ibid.*).

¹⁵ Estas palavras de Lefebvre coincidem substancialmente com as de Marx na única página manuscrita do *Manifesto* que nos chegou: «Os comunistas não estabelecem nenhuma nova teoria da propriedade. Expressam um facto» (Marx e Engels, id.: 78). Nietzsche classificaria decerto as palavras de Lefebvre e de Marx como «má filologia».

6. Como ler pois o ponto de exclamação que integra o nome da editora do *Manifesto*, a «Avante!»? Ou seja: como conciliar revolução e filologia? Esta editora que nos promete *o Futuro pelos Clássicos* e que, com uma ênfase algo pueril, nos mostra o caminho, não nos estará antes a dizer que, arrumada a revolução na estante, é agora tempo de a filologia *avançar*? Não será esse, enfim, o espectro que hoje paira sobre esse filho pródigo da modernidade a que damos (demos?) o nome de comunismo?

L'avenir dure longtemps? Le passé, cela dure beaucoup plus.

BIBLIOGRAFIA

1.

- MARX, Karl / ENGELS, Friedrich (1975) – *Manifesto do Partido Comunista*, Direcção da edição, Prefácio, Nota sobre a primeira edição portuguesa e Notas complementares de Vasco Magalhães-Vilhena, Tradução dos originais alemães e ingleses e Notas de tradução de Álvaro Pina, Lisboa, Edições Avante!.
- (1997) – *Manifesto do Partido Comunista*, Lisboa, Edições Avante!.

2.

- Chitas, Eduardo (2000) – «A primeira edição integral do *Manifesto* em português», in Chitas, Eduardo (org.), *150 Anos do Manifesto do Partido Comunista*, Lisboa, Colibri.
- CURTIUS, Ernst Robert (1986) – *Littérature Européenne et Moyen Âge Latin*, Paris, PUF.
- HOBBSAWM, Eric (1998) – «Introdução ao Manifesto Comunista», in *Sobre História*, São Paulo, Companhia das Letras.
- KOLAKOWSKI, Leszek (1985) – *Las principales corrientes del marxismo*, I, Madrid, Alianza Universidad.
- LEFEBVRE, Henri (1975) – *Para Compreender o Pensamento de Karl Marx*, Lisboa, Edições 70.
- MELO, António (1990) – «Magalhães-Vilhena, esboço de um retrato», in Eduardo Chitas e Hernâni A. Resende (eds), *Filosofia. História. Conhecimento. Homenagem a Vasco de Magalhães-Vilhena*, Lisboa, Caminho.
- MOURA, Vítor (1998) – «Nos 150 Anos de uma Expedição» ([www.ciberkiosk.pt / arquivo / ciberkiosk2 / index.html](http://www.ciberkiosk.pt/arquivo/ciberkiosk2/index.html)).
- NIETZSCHE, Friedrich (1996) – *Para além do Bem e do Mal*, Lisboa, Círculo de Leitores, *Obras Escolhidas de Nietzsche*, vol. V.
- PICCHIO, Luciana Stegagno (1979) – *A Lição do Texto. Filologia e Literatura*, Lisboa, Edições 70.
- SÉNECA, Lúcio Aneu (1991) – *Cartas a Lucílio*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.