

PUCRS – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em Filosofia
Mestrado em Filosofia

A teoria marxiana da história: uma abordagem crítica interdisciplinar

Edgar de Andrade Xavier

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de mestre em Filosofia

Orientador: Prof. dr. Ricardo Timm de Souza

Porto Alegre
Junho de 2007

BANCA EXAMINADORA

Prof. dr. Ricardo Timm de Souza – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da PUCRS, P. Alegre (orientador)

Prof. dr. Nythamar Fernandes de Oliveira – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da PUCRS, P. Alegre

Prof. dr. Castor Mari Martin Bartolomé Ruiz – Unisinos, São Leopoldo.

Data da defesa: 25/6/07.

Agradeço

a meu filho e Edi, Maria Cristina, Felipe e Neuza pela amizade e estímulo;
ao prof. Ricardo, pela orientação competente e dedicada;
aos professores da banca, pelas críticas e sugestões;
aos professores da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas com quem cursei disciplinas no mestrado, pelos conhecimentos e idéias;
a Denise e Marcelo, pelo atendimento atencioso na parte administrativa;
a todos que, pela palavra e ação, tornam possível a esperança.

Temos de admitir que vivemos num mundo em que quase tudo o que é muito importante é deixado essencialmente inexplicado. Fazemos nosso melhor para dar explicações e penetramos cada vez mais fundo nos realmente incríveis segredos do mundo, com o auxílio do método da explicação conjectural. E mais, devemos estar sempre conscientes de que isso é só, em certo sentido, arranhar a superfície, e que finalmente cada coisa é deixada inexplicada, em especial as que estão em conexão com a existência. Newton, o primeiro homem que formulou uma teoria explicativa do universo realmente satisfatória, foi também, talvez, o primeiro a compreender este fato em totalidade. Karl Popper e John Eccles, 1998: 554. A passagem é de Popper.

Estou persuadido de que conhecer ou pensar não consiste em construir sistemas sobre as bases certas – é dialogar com a incerteza. Edgar Morin e Jean-Louis Le Moigne, 2000:162. A passagem é de Morin.

Sentimos que mesmo quando todas as possíveis questões da ciência fossem resolvidas os problemas da vida ficariam ainda por tocar. Ludwig Wittgenstein, 1987, p. 141, aforismo 6.52.

RESUMO

São objetivos da dissertação: a) apresentar e comentar questionamentos e críticas à teoria marxiana da história (TMH) feitos por críticos do marxismo e marxistas analíticos; b) fazer questionamentos e críticas à TMH a partir de textos de Marx e considerando análises de críticos do marxismo, marxistas analíticos e outros autores; c) fazer considerações sobre possibilidades e limitações da TMH como contribuição à interpretação da história e à tentativa de construir sociedade menos injusta e com menos violência. Ficam excluídos aspectos da filosofia e ciência marxianas que consideramos situados fora da TMH. O enfoque é interdisciplinar: considerações filosóficas estão vinculadas a considerações de ordem econômica, sociológica, política e histórica. Nossas críticas à TMH não implicam em aceitar posição conservadora que contenha negação da realidade da exploração no capitalismo, tentativa de justificá-la ou recusa em aceitar o socialismo como opção promissora. Nossa posição não é contrária ao socialismo e sim a socialismo de inspiração marxiana, baseado em revolução e ditadura; nem contrária ao capitalismo e sim a capitalismo explorador e de baixo nível ético. Inicialmente apresentamos questionamentos e críticas à TMH feitos por dois críticos do marxismo, Karl Popper e Raymond Aron, e resultados de pesquisa análoga em marxistas analíticos: Erik Wright, Andrew Levine e Elliott Sober (obra coletiva) e Gerald Cohen. Baseando-nos em textos de Marx e nas análises mencionadas, apresentamos nossos questionamentos e críticas à TMH, respaldados em muitos marxistas e críticos do marxismo citados amplamente. Essa parte (capítulo 3), núcleo da dissertação, contém argumentos visando à defesa das seguintes hipóteses: a posição filosófica e científica correta quanto à existência divina parece ser, até o presente, de dúvida e busca; Marx negou a existência divina sem fundamentação convincente; sua contribuição para a construção de método em ciências sociais é modesta; a dialética hegeliana tem sido muito controvertida; é muito problemático estabelecer a relação entre as filosofias de Marx e Hegel; é muito problemático identificar claramente as aplicações que Marx fez da dialética; a teoria marxiana do materialismo histórico em sentido restrito (referente à relação entre forças e relações de produção e entre base econômica e superestrutura) foi formulada de modo vago e não-convincente; a teoria marxiana da luta de classes é reducionista e não-convincente e tem sido refutada pela história; a concepção da autodestruição do capitalismo foi formulada vagamente, não se sustenta teoricamente e tem sido refutada pela história; idem quanto à ditadura do proletariado; idem quanto à sociedade sem classes e com justiça social como consequência de revolução; idem quanto ao desaparecimento gradativo do Estado. A discussão dessas hipóteses conduz a considerações sobre as possibilidades e limitações da TMH que mostram que tem erros graves quanto a aspectos centrais, concluindo que não se deve tentar reconstruir o marxismo e sim procurar construir utopia autêntica, profunda, abrangente e viável, usando elementos das teorias de Marx que pareçam válidos. Concluímos identificando erros a evitar na construção dessa utopia, considerando aspectos criticáveis da TMH e do socialismo real, e esboçando subsídios para a elaboração dessa utopia. Palavras-chave: filosofia política, filosofia da história, marxismo, socialismo, transformação social.

ABSTRACT

The objectives of the dissertation are: a) to present and to comment questionings and critics to the Marxian theory of history (MTH) made by critics of Marxism and analytical Marxists; b) to make questionings and critics to MTH grounded on Marx's texts and considering analysis of critics of Marxism, analytical Marxists and other authors; c) to make considerations about possibilities and limitations of MTH as contributions to the interpretation of history and the attempt of building a society less unjust and less violent. Aspects of Marxian philosophy and science that we consider situated out of TMH are excluded. The approach is interdisciplinary: philosophical considerations are associated with economic, sociological, political and historical considerations. Our critics to MTH do not imply accepting conservative position that holds negation of reality of exploitation in capitalism, attempt of justifying it or refusal in accepting socialism as a promising option. Our position is not against socialism but against inspired in Marx socialism, grounded on revolution and dictatorship; nor against capitalism but against exploitative and low ethical level capitalism. We start presenting questionings and critics to MTH made by two critics of Marxism, Karl Popper and Raymond Aron, and results of analogous research in analytical Marxists: Erik Wright, Andrew Levine and Elliott Sober (collective work) and Gerald Cohen. Basing ourselves in Marx's texts and in the mentioned analysis, we present our questionings and critics to MTH, grounded in largely cited Marxists and critics of Marxism. This part (chapter 3), nucleus of the dissertation, has arguments defending the following hypothesis: the correct philosophical and scientific position about divine existence seems to be, until now, the doubt and

quest; Marx has negated divine existence without convincing grounds; his contribution to construction of method in social sciences is modest; Hegelian dialectics has being very controversial; establishing relationship between Marx's and Hegel's philosophies is very problematic; clearly identifying applications that Marx has done with dialectics is very problematic; Marxian theory of historical materialism in restricted sense (concerning relationship between powers and relations of production and between economic base and superstructure) has being formulated in a vague and unconvincing way; Marxian theory of struggle of classes is reductive and unconvincing and has being refuted by history; conception of self-destruction of capitalism has being vaguely formulated, does not resist theoretically and has being refuted by history; idem as to dictatorship of proletariat; idem as to society without classes and with social justice as a consequence of revolution; idem as to gradual disappearing of State. The discussion of these hypothesis leads to considerations about the possibilities and limitations of MTH that show that it has heavy errors in central aspects, concluding that instead of reconstructing Marxism we should try to construct an authentic, profound, comprehensive and achievable utopia, using elements of Marx's theories that seem valid. We conclude identifying errors that have to be avoided in the construction of this utopia, considering critical aspects of MTH and real socialism, and sketching contributions to the elaboration of this utopia.

Key words: political philosophy, philosophy of history, Marxism, socialism, social transformation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 4

1 QUESTIONAMENTOS E CRÍTICAS À TEORIA MARXIANA DA HISTÓRIA FEITOS POR CRÍTICOS DO MARXISMO 11

- 1.1 Karl Popper 11
- 1.2 Raymond Aron 17

2 QUESTIONAMENTOS E CRÍTICAS À TEORIA MARXIANA DA HISTÓRIA FEITOS POR MARXISTAS ANALÍTICOS 24

- 2.1 Erik Wright, Andrew Levine e Elliott Sober 24
- 2.2 Gerald Cohen 30

3 QUESTIONAMENTOS E CRÍTICAS À TEORIA MARXIANA DA HISTÓRIA, A PARTIR DE TEXTOS DE MARX E CONSIDERANDO ANÁLISES NOS CAPÍTULOS 1 E 2 E ANÁLISES DE OUTROS AUTORES 36

- 3.1 Materialismo filosófico 36
- 3.2 Método marxiano e dialética 44
- 3.3 Materialismo histórico em sentido restrito (teses da primazia e da base/superestrutura) 52
- 3.4 Luta de classes e autodestruição do capitalismo 58
- 3.5 Ditadura do proletariado, sociedade sem classes e com justiça social e desaparecimento gradativo do Estado 72

4 CONSIDERAÇÕES SOBRE AS POSSIBILIDADES E LIMITAÇÕES DA TEORIA MARXIANA DA HISTÓRIA COMO CONTRIBUIÇÃO À INTERPRETAÇÃO DA HISTÓRIA E À TENTATIVA DE CONSTRUIR SOCIEDADE MENOS INJUSTA E COM MENOS VIOLÊNCIA 83

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS 86

BIBLIOGRAFIA 89

APÊNDICE 1 - BIOGRAFIA INTELECTUAL E OBRA DE MARX 95

APÊNDICE 2 – GLOSSÁRIO 100

INTRODUÇÃO

I

Começamos a nos interessar muito pelas teorias de Marx ao fazer graduação em jornalismo e ciências econômicas, na década de 1960. Sua crítica ao capitalismo e os caminhos que aponta para sua superação, através de luta de classes e revolução, pareceram-nos muito relevantes para a construção de sociedade com menos opressão. Mas seu materialismo filosófico nos parecia inaceitável, pois pensamos que a negação de algo que transcenda o mundo material implica em negar qualquer sentido à ação e à vida humana, caindo-se no nihilismo, na filosofia do absurdo. Procuramos encontrar solução conciliadora aceitando como em grande parte verdadeiras as análises científicas de Marx mas rejeitando suas bases filosóficas. Marx nos parecia profundo como economista, sociólogo, político e historiador, sem que isso implicasse em aceitar seu materialismo filosófico. Embora não seguissemos nenhuma religião institucionalizada, a tentativa de conciliação entre marxismo e cristianismo, cujo desenvolvimento é anterior ao da Teologia da Libertação, pareceu-nos viável. Mas afirmar os conteúdos científicos do marxismo negando relevância ao materialismo filosófico de Marx aos poucos foi se mostrando posição difícil de sustentar. Mesmo assim a mantivemos durante o mestrado em sociologia, concluído em 1979. Mas estudos posteriores nos levaram gradativamente a pensar que não só o materialismo filosófico de Marx é destituído de fundamentação convincente como também suas análises científicas apresentam erros graves quanto a aspectos centrais e sua proposta de construção de nova sociedade é muito criticável em termos teóricos e não tem conduzido aos ideais almejados. Essa nova visão do marxismo levou-nos a elaborar tese de doutorado em serviço social criticando o uso do marxismo como principal referencial na produção acadêmica na área, que vem ocorrendo em universidades brasileiras.

Pensamos então em reunir num estudo reflexões que fizéramos e conclusões a que chegáramos, durante muitos anos de estudos das concepções de Marx, respaldando-as não só em críticos do marxismo mas também em marxistas com grande abertura para objeções ao marxismo. Esse estudo seria inovador no sentido de que em geral os estudos sobre marxismo se respaldam em textos de seus defensores ou de seus críticos, sendo difícil encontrar interpretações e avaliações do marxismo respaldadas em ampla argumentação a partir de marxistas e críticos do marxismo. O estudo deveria limitar sua abrangência, focalizando especificamente a teoria marxiana da história (TMH). A decisão de escrever este estudo proporciona oportunidade não só de transmitir nossas inquietações referentes ao marxismo e ao problema de como buscar soluções para a crise de valores e social que a humanidade enfrenta (ou da qual tenta fugir através do consumismo e outras fantasias) mas também de preencher lacuna na bibliografia sobre marxismo, pois não conhecemos texto que reúna questionamentos e críticas à TMH com base em marxistas e críticos do marxismo e atribuindo primazia à ética e à solidariedade na elaboração de utopia capaz de conduzir à construção de nova pessoa e nova sociedade.

Os parágrafos acima contêm nossos objetivos ao fazer este trabalho. Uma explicitação mais formal dos objetivos da dissertação expressa-se assim: a) apresentar e comentar questionamentos e críticas à TMH feitos por críticos do marxismo e marxistas analíticos; b) fazer questionamentos e críticas à TMH a partir de textos de Marx e considerando análises de críticos do marxismo, marxistas analíticos e outros autores; c) fazer considerações sobre as possibilidades e limitações da TMH como contribuição à interpretação da história e à tentativa de construir sociedade menos injusta e com menos violência. Os capítulos 1 e 2 são dedicados ao objetivo a), o 3 ao b) e o 4 ao c). Frisamos que os objetivos se limitam à TMH, ficando excluídos aspectos da filosofia e ciência marxianas que consideramos como situados fora dessa teoria; e que o enfoque é interdisciplinar, de modo que considerações filosóficas estão vinculadas a considerações de ordem econômica, sociológica, política e histórica. Pensamos que o enfoque interdisciplinar enriquece muito as discussões sobre a TMH, que ficariam muito limitadas se se pretendesse privilegiar demasiado o enfoque filosófico. E observe-se que muitas vezes é difícil distinguir, em estudo no âmbito da filosofia política, enfoque filosófico de enfoque em termos de ciências humanas, de modo que não nos preocupamos com o fato de haver passagens de nosso texto em que a abordagem pode ser considerada mais científica do que filosófica.

Se atingirmos os objetivos, este estudo deverá ser relevante para a controvérsia que vem se desenvolvendo em torno da TMH, estimulando diálogo entre pessoas com abertura para a crítica ao marxismo, seja para reconstruí-lo, seja para chegar à conclusão de que é urgente a busca de projetos de transformação social mais bem fundamentados e com mais condições de conduzirem a uma nova pessoa e uma nova sociedade. Esperamos que este estudo contribua para que se possa decidir, com fundamento, se

se continuará a acreditar que a solução para as diferentes formas de opressão está na luta de classes, revolução dos trabalhadores, tomada do poder e coletivização do capital, esperando que mudanças estruturais por si sós bastem para atingir transformações profundas e duradouras, ou se passará a admitir que transformações de ordem ética e a afirmação do desenvolvimento do amor ao outro e da solidariedade devem acompanhar, senão preceder, mudanças estruturais, embora a ética, amor e solidariedade tenham, até agora, sido em grande parte fantasiosos e ineficazes. Esperamos ainda que este estudo contribua para se compreender que não é verdadeiro que se pode classificar pessoas em duas categorias: *progressistas*, que aceitam amplamente as idéias de Marx, e *conservadores*, que adotam postura acentuadamente crítica em relação a essas idéias. Na realidade, Marx e os marxistas são conservadores sob muitos aspectos, e críticos do marxismo desenvolvem grandes esforços no sentido de se chegar a transformações profundas nas sociedades. Isso é válido inclusive na área sócio-econômica, em que a economia solidária, que pode tornar obsoleta a idéia marxiana de revolução, ditadura do proletariado e apropriação coletiva do capital, está começando a trazer oportunidades de mudanças mais expressivas do que as que parecem ser proporcionadas pelos caminhos apontados por Marx. Se contribuirmos de modo expressivo para a superação do preconceito mencionado (quanto a conservadores e progressistas), estaremos colaborando para o diálogo construtivo entre defensores e críticos do marxismo, indispensável para se chegar a visão amplamente fundamentada dos acertos e erros de Marx.

Tivemos presente, ao elaborar este texto, que a TMH é muito complexa e envolve questões sobre as quais é difícil chegar a conclusões, e que as idéias de Marx se prestam a interpretações por vezes bastante diferentes, conforme o texto considerado¹. Em conseqüência, discutir a TMH exige esforço de pesquisa e interpretação muito grande, torna-se necessário simplificar muito e os resultados serão inevitavelmente limitados e discutíveis. Nossas objeções podem ser passíveis de reparos ou refutações. Se

¹ Diz Aron: "Tendo escrito muito, ele nem sempre disse a mesma coisa sobre o mesmo assunto. Com um pouco de engenhosidade e erudição, pode-se encontrar, sobre a maioria dos problemas, fórmulas marxistas que não parecem de acordo ou que, pelo menos, se prestam a interpretações diferentes" (1967:144). Além disso, como observa esse autor, "os temas do pensamento de Marx são falsamente claros e se prestam para interpretações entre as quais é quase impossível escolher com certeza" (p.146).

Conforme Maurice Dobb, economista marxista, "Marx tem sido mais incompreendido e mais diversamente interpretado que qualquer outro economista de renome. O fato não é de estranhar, se tivermos em conta os aspectos ideológicos importantes implícitos tanto nos pontos positivos como nos pontos polêmicos das suas doutrinas" (1977:180).

Isaiah Berlin, marxista, afirma que a redação de Marx "era muitas vezes desajeitada, sobrecarregada e obscura" (1991:104).

Conforme Enrique Ureña, economista marxista, Marx não conseguiu "expressar seu pensamento de forma medianamente inteligível" (1981:16) e "foi incapaz de apresentar em linhas sumárias e claras a substância e a estrutura fundamental de sua visão do capitalismo" (1981:230).

Há controvérsia sobre quais as obras que devem ser consideradas mais representativas de seu pensamento. Marx não publicou os *Manuscritos econômico-filosóficos*, *A ideologia alemã*, os *Grundrisse* e os livros 2 e 3 de *O capital*, por não estarem concluídos e talvez por não ter convicção quanto a seus conteúdos.

Conforme Erich Fromm, marxista, "o estilo dele não facilita a compreensão do que escreveu" (1970:10).

Para Jean-Yves Calvez, crítico do marxismo, "o sistema marxista é fecundo em obscuridades e ambigüidades" (1959:333).

Alan Swingewood, marxista, observa que "muitas das idéias de Marx mudaram no decorrer de seu desenvolvimento" (1978:15).

C. Wright Mills diz que "a obra de Marx [...] não é muito clara e em momento algum resume ele suas idéias de forma completa e sistemática. Além disso, grande parte dessa obra foi escrita como polêmica contra as idéias de outros homens [...]. Como acontece com pensadores mais complicados, não há um Marx. As várias apresentações de seu trabalho [...] dependem de nosso ponto de interesse, sendo impossível tomar qualquer delas como o Verdadeiro Marx" (1968:45). Também conforme Mills, "os críticos freqüentemente confundem o marxismo de Marx com o dos marxistas posteriores" (p.101).

Eric Hobsbawm julga que "não existe um único marxismo, mas sim muitos marxismos, freqüentemente empenhados (como se sabe) em áspersas polêmicas internas, a ponto de negarem uns aos outros o direito de se declararem marxistas" (1983:14).

Ressalvando o exagero, Paul Thomas tem razão ao dizer que "temos hoje uma galáxia de diferentes marxismos e neles o lugar do pensamento de Marx é ambíguo" (1997:26).

Étienne Balibar, filósofo marxista, depois de dizer que não há uma doutrina marxiana, afirma que "tudo o que temos são resumos (o prefácio da *Contribuição*), manifestos (grandiosos) e esboços longos e articulados, mas que acabam sempre mudando de rumo e que - é o caso de lembrar - o próprio Marx nunca publicou (*A ideologia alemã*, *Grundrisse* ou *Manuscritos*). Não há doutrina, há apenas fragmentos, análises, demonstrações" (1995:139).

John Thompson salienta o problema da coerência interna nas teorias marxianas: "O trabalho de Marx oferece a nós não tanto uma visão singular e coerente do mundo sócio-histórico e de sua constituição, de sua dinâmica e desenvolvimento; antes, oferece uma multiplicidade de visões que são coerentes em alguns aspectos e conflitantes em outros, que convergem em alguns pontos e divergem em outros. Essas visões são, muitas vezes, explicitamente articuladas por Marx, mas são, também, diversas vezes deixadas implícitas em suas argumentações e análises" (1995:49). Discutindo a ideologia, área em que é reconhecido como um dos estudiosos mais competentes, J. Thompson diz que "muitas concepções [marxianas] de ideologia coexistem sem ser claramente formuladas ou convincentemente reconciliadas pelo próprio Marx" (p.49).

conseguirmos mostrar que o estudo da sociedade e da história é imensamente complexo, ficando evidente que a realidade é muitíssimo mais complexa do que os esquemas marxianos deixam perceber, havendo muitos aspectos que, pelo menos até o atual estágio de desenvolvimento do pensamento humano, são ininteligíveis - teremos realizado importante tarefa.

Evitamos afirmativas e negações peremptórias, pois encaramos com muito ceticismo a possibilidade de certeza nas áreas de filosofia e ciência, com ressalva para algumas verdades das ciências exatas. Mas mesmo aí a certeza é muito problemática. Admitimos a possibilidade de as interpretações dos autores que lemos e as nossas estarem erradas ou serem só parte da verdade. Nossa visão da TMH é uma entre número ilimitado de outras e não pensamos que a nossa seja menos discutível que as outras. A dúvida invade tudo, como se sabe pelo menos desde Sócrates, e angustia, como Pascal expressou muito bem, mas parece impossível superá-la. É muito difícil distinguir verdade de aparência, razão pela qual dizemos muitas vezes *parece* no texto.

O capítulo 1 apresenta e comenta questionamentos e críticas à TMH feitos por dois destacados críticos do marxismo: Karl Popper, conhecido como filósofo da ciência e defensor da *sociedade aberta* (democrática); e Raymond Aron, filósofo político, politicólogo e sociólogo, conhecido por numerosos estudos e seu trabalho na Sorbonne. Há autores que consideram Popper e Aron conservadores, no sentido de adversários do socialismo. Em nossa opinião, são adversários do socialismo *de inspiração marxiana*, a partir de luta de classes, revolução e ditadura do proletariado, e críticos do socialismo real, mas não adversários do socialismo em si, no sentido de apropriação coletiva do capital, embora talvez se inclinem mais a favor da apropriação privada. E ambos parecem preocupados com a construção de sociedade menos injusta e com menos opressão. Mas não nos propomos avaliar suas posições políticas e suas intenções, limitamo-nos a apresentar e comentar seus questionamentos e críticas à TMH. Aliás, encaramos com muito ceticismo tentativas de julgar intenções dos outros. Marx e Hayeck seriam bem intencionados como intelectuais e Stalin e Hitler como políticos? Não sabemos. Muito do que se passa no íntimo do outro é mistério.

No que se refere a textos de Popper, atribuímos grande relevância a *The open society and its enemies*, em cujo volume 2 o autor comenta, fazendo muitas críticas, concepções de Hegel e Marx, mas também pesquisamos nos livros *A miséria do historicismo*, *Lógica das ciências sociais*, *Em busca de um mundo melhor*, *O Universo aberto – argumentos a favor do indeterminismo* e *Autobiografia intelectual*, e no artigo *What is dialectic?* As análises de Aron foram sintetizadas e comentadas com base no ensaio *Karl Marx*, contido em *Les étapes de la pensée sociologique*, e nos livros *Dezoito lições sobre a sociedade industrial*, *Novos temas de sociologia contemporânea - a luta de classes*, *Estudos sociológicos* e *O ópio dos intelectuais*.

O capítulo 2 apresenta e comenta questionamentos e críticas à TMH feitos por destacados marxistas analíticos. O marxismo analítico, corrente que surgiu na Inglaterra no início da década de 1980, utiliza recursos da filosofia analítica, da ciência social e da análise econômica neoclássica, mostrando grande abertura para críticas ao marxismo e preocupação no sentido da reconstrução do marxismo em bases acentuadamente diferentes das propostas por Marx. Em 2.1 focalizamos *Reconstruindo o marxismo: ensaios sobre a explicação e teoria da história*, de Erik Wright, Andrew Levine e Elliott Sober, da Univ. de Wisconsin-Madison. Em 2.2 focalizamos *Karl Marx's theory of history: a defence*, de Gerald Cohen, considerado um dos principais fundadores, senão o principal, do marxismo analítico, e conhecido por estudos na área de política e por seu trabalho como professor de teoria política e social na Univ. de Oxford. Embora o livro seja uma defesa da TMH, contém, na 2ª edição, de 2001, que foi a que consideramos, expressivos questionamentos e críticas ao marxismo.

Não tivemos a pretensão de apresentar, nos capítulos 1 e 2, resumo das idéias mais relevantes dos autores e sim *algumas* de suas análises que nos parecem mais significativas e julgamos apresentáveis em poucas palavras. Compreensão detalhada e aprofundada, pelos leitores, das análises dos autores considerados, requereria a leitura das argumentações desenvolvidas em seus livros, que nossos resumos e citações apresentam de modo simplificado e com omissões e provavelmente distorções que não conseguimos evitar. Isso é válido particularmente para *The open society*, de Popper, que apresenta muitas e extensas notas, remetendo de uma para outra, para capítulos do livro e para textos de muitos autores. Essas considerações limitam muito o que se poderia esperar encontrar nesses dois capítulos.

O capítulo 3 contém questionamentos nossos e críticas à TMH a partir de: textos de Marx, particularmente *O capital*, *Manuscritos econômico-filosóficos*, *Contribuição à crítica da economia política*, *A ideologia alemã*, *Grundrisse*, *Crítica ao Programa de Gotha* e outros menos significativos para este estudo; análises contidas nos capítulos 1 e 2; e análises de outros autores. Em 3.1 tratamos do materialismo filosófico de Marx; em 3.2 discutimos método e dialética; em 3.3 analisamos o materialismo histórico em sentido restrito, isto é, as teses da primazia e da base/superestrutura; em 3.4 consideramos a teoria marxiana da revolução, que abrange a luta de classes e a teoria da autodestruição do capitalismo; e em 3.5 comentamos o socialismo marxiano, distinguindo três elementos: ditadura do proletariado, sociedade sem classes e com justiça social e desaparecimento gradativo do Estado.

O capítulo 4 contém, tomando como base os anteriores, considerações sobre as possibilidades e limitações da TMH como contribuição à interpretação da história e à tentativa de construir uma sociedade menos injusta e com menos violência.

As considerações finais esboçam idéias referentes à construção de nova pessoa e nova sociedade. Temos consciência de que elaborar tais idéias é difícil e nossa tentativa é passível de críticas, particularmente no sentido de que os capítulos anteriores, que contêm reflexões que respaldam essas idéias, não bastam para torná-las muito convincentes, mas mesmo assim pensamos que estas contribuem como subsídios para elaborações de projetos de transformação da pessoa e da sociedade.

As informações e comentários sobre a bibliografia intelectual e a obra de Marx apresentados em apêndice são desnecessários à compreensão do texto mas proporcionam elementos que a facilitam e ampliam. Biografias de Marx em que pesquisamos levam a pensar que muitas de suas concepções podem ter sido fortemente influenciadas por experiências pessoais impregnadas de conteúdo emocional (o mesmo pode ser dito não só em relação a autores em que isso é mais notório, como Kierkegaard e Dostoiévsky, e sim a qualquer autor que escreve sobre problemas humanos), de modo que seria útil estudar não só a biografia intelectual mas também a biografia em seus múltiplos aspectos, procurando estabelecer relações entre traços de personalidade e experiências vividas de um lado e, de outro, idéias do autor, mas nos² limitamos a fazer breve esboço da biografia intelectual, dados os limites do estudo.

Embora óbvio, desejamos explicitar que não pretendemos, de modo algum, que os autores considerados nos capítulos 1 e 2 constituam amostra significativa do conjunto de autores que comentam a TMH. Como nossos esforços estão voltados para a identificação e crítica de pontos vulneráveis da TMH, consideramos nesses dois capítulos básicos só críticos do marxismo e marxistas com grande abertura para críticas ao marxismo. Mas nossa orientação foi diferente ao selecionar o conjunto de autores que tomamos como base para nossa visão da TMH, esboçada no capítulo 3, pois consideramos marxistas com as mais diversas tendências, com muita ou pouca abertura para a crítica ao marxismo, e o número de marxistas ultrapassa o de críticos do marxismo, como mostram as duas relações de autores pesquisados.

Os principais autores em geral considerados marxistas em que pesquisamos são: Balibar, Étienne; Bensaïd, Daniel; Berlin, Isaiah; Bernstein, Eduard³; Blackburn, Robin; Bobbio, Norberto; Brus, Włodzimierz⁴; Cohen, Gerald A.; Colletti, Lucio⁵; Croce, Benedetto⁶; Djilas, Milovan⁷; Dobb, Maurice; Engels, Friedrich; Evangelista, João E.; Fine, Ben e Harris, Laurence; Fromm, Erich; Hobsbawm, Eric; Laski, Harold; Lefebvre, Henri; Löwy, Michael; Lukács, Georg; McCarney, Joseph; McLellan, David; Mészáros,

² Seguindo costume brasileiro, às vezes usamos próclise quando a gramática oficial recomenda ênclise. Nunca usamos mesóclise.

³ Bernstein é considerado o iniciador do revisionismo. Segundo o economista Pierre Maurice, crítico do marxismo, "Bernstein coloca em questão o essencial das teorias de Marx, vigorosamente criticado por isso por certos discípulos que permaneceram fiéis, em princípio, ao pensamento do mestre [...]" (1960:106).

⁴ Brus ocupou cargos importantes na área econômica na Polônia comunista, mas em 1968 foi expulso do PC polonês e passou a perder seus cargos acadêmicos. É freqüentemente considerado revisionista.

⁵ Colletti, muitas vezes considerado marxista, também fez fortes críticas ao marxismo. André Haguette diz que "defendeu um marxismo realista e científico para, depois, tornar-se um crítico do próprio marxismo" (1990:12).

⁶ Carlo Rosselli diz que a certa altura Croce deixou de aceitar o marxismo (1988:72).

⁷ Djilas foi marxista destacado na Iugoslávia, mas passou a criticar o socialismo real e o marxismo.

István; Miller, Richard; Mills, C. Wright⁸; Robinson, Joan; Sik, Ota; Sweezy, Paul; Swingewood, Alan; Thompson, E. P.; Ureña, Enrique; Wright, Erik, Levine, Andrew, e Sober, Elliott.

Principais autores em geral considerados críticos do marxismo em que pesquisamos: Aron, Raymond; Bell, Daniel; Bendix, Reinhardt, e Lipset, Seymour; Bigo, Pierre; Böhm-Bawerk, Eugen; Calvez, Jean-Yves; Dahrendorf, Ralf; Giddens, Anthony; Guglielmi, Jean-Louis; Gurvitch, George; Maurice, Pierre; Popper, Karl; Santos, Boaventura S.; Schumpeter, Joseph; Thompson, John B.; Weil, Simone.

Consideramos até certo ponto arbitrário classificar autores quanto a sua posição em relação ao marxismo, pois um autor pode ser marxista quanto a alguns aspectos e crítico do marxismo quanto a outros e suas posições variam de texto para texto e mudam no tempo. Mas, apesar dessas restrições e do risco de considerar como marxista autor que deixou de sê-lo, julgamos válido tentar classificar alguns dos autores mais pesquisados, principalmente porque é razoável considerar críticas ao marxismo feitas por marxistas como sendo muito provavelmente imparciais.

A grande maioria dos autores pesquisados, relacionados na *Bibliografia*, não constam nas relações acima, por não serem considerados, ao que sabemos, nem como marxistas nem como críticos do marxismo, ou por terem sido considerados secundários na pesquisa.

Nossa posição em relação ao marxismo é acentuadamente crítica, por duas razões principais: consideramos o materialismo filosófico, em que Marx pretendeu fundamentar suas teorias⁹, concepção muito pessimista, que nega qualquer sentido último à pessoa e à história, qualquer motivo racional para suportar a vida e procurar agir de modo construtivo; e pensamos que Marx não interpretou com acerto as causas básicas das múltiplas opressões sociais, que não podem, sem distorções muito acentuadas, ser reduzidas ao sócio-econômico, e não apontou caminhos que conduzam a transformações profundas, abrangentes e autênticas da realidade social.

O fato de criticarmos o marxismo pode levar a pensar que negamos que haja muita exploração no capitalismo (sistema em que o capital é privado), procuramos justificar a exploração e somos contra o comunismo (sistema em que o capital é coletivo). As três suposições são erradas. Pensamos que o capitalismo continua a ser muito explorador em muitos países, particularmente no Brasil¹⁰, embora a exploração tenha sido superada, em grande parte, em países como Dinamarca, Suécia e Noruega; que as diferenças entre a riqueza dos países têm se acentuado muito, aumentando o luxo de uns e a miséria de outros; que a exploração tem de ser superada com urgência; e que se pode ser a favor de comunismo muito mais abrangente do que o marxiano, pois Marx preconizava só a coletivização do capital, mas pode-se optar por coletivismo que abranja moradias, móveis, eletrodomésticos, livros.

É comum considerar-se resumir mais adequado do que citar, talvez porque resumo parece exigir mais esforço do que citação (o que é discutível, pois dá muito trabalho buscar citações que resumam o pensamento dos autores). Em nossa opinião, citação muitas vezes é melhor do que resumo, por expressar o pensamento do autor com suas próprias palavras, embora as citações também possam distorcer, por dependerem de seleção e ficarem fora de contexto. Essas considerações nos levaram a fazer numerosas e longas citações, muitas vezes colocadas em notas para não tornar o texto cansativo. Sempre que o texto citado estiver na *Bibliografia* com título em inglês, francês ou espanhol, a tradução é nossa.

⁸ Mills é considerado comumente marxista, mas fez críticas contundentes a algumas idéias do marxismo.

⁹ Veremos em 3.1, seção I, que é discutível que haja muita relação entre marxismo e materialismo filosófico.

¹⁰ A *extrema desigualdade na distribuição de renda no Brasil* vem sendo constatada estatisticamente desde a publicação de dados relativos a 1960. Como é realidade amplamente conhecida, limitamo-nos a apresentar os seguintes dados: no Brasil, a participação dos 1% da população com renda mais alta, em 2001, para o total da população com 10 anos ou mais com rendimento, foi 13,1%, e, para os 50% com renda mais baixa, foi 14,8% (dados da PNAD – Pesquisa Nac. por Amostra de Domicílios, publicados pelo IBGE em *Síntese de indicadores sociais 2002*, R. de Janeiro, 2003, p. 133). A *extrema pobreza* é evidenciada pelo seguinte dado: no Brasil, em 2001, os 40% da população ocupada com renda mais baixa receberam, em média, 0,83 salário mínimo (idem, p. 132). Os dados parecem inacreditáveis, mas não vemos razão para pensar que não sejam confiáveis.

Consideramos detidamente críticas e sugestões do orientador e membros da banca, mas a responsabilidade pelas idéias e possíveis erros na dissertação é exclusivamente nossa.

A expressão *materialismo histórico*, usada por marxistas¹¹, é inadequada para designar interpretação da história com base numa infra-estrutura econômica, pois tal interpretação não implica em materialismo filosófico. Seria mais adequado dizer *economicismo histórico* ou *interpretação econômica da história*. Mas, considerando o uso generalizado da expressão *materialismo histórico*, será adotada neste texto, abreviada como MH. Dizemos *MH em sentido restrito* para designar o conjunto formado pelas teses da primazia das forças de produção e da base/superestrutura (ver 3.3, seção I, par. 1); *MH em sentido amplo* é o conjunto da TMH. Há muitas situações em que ficamos em dúvida se o comentador está se referindo ao MH em sentido restrito ou amplo. É comum autor dizer *MH* parecendo não se importar em esclarecer se está se referindo ao restrito ou ao amplo.

Apresentamos glossário no Apêndice 2.

Usamos as seguintes abreviações: **MH** – materialismo histórico; **TMH** – teoria marxiana da história.

II

Uma parte do prefácio à *Contribuição à crítica da economia política*, publicada em 1859, é provavelmente o texto mais citado de Marx, por resumir algumas de suas idéias básicas, particularmente no que se refere à TMH, ressaltando-se que as noções de classe e luta de classes aparecem de modo muito vago. Como essa parte do prefácio será citada muitas vezes na dissertação, está reproduzida abaixo, como consta na edição de 1983 do livro, da Martins Fontes (p.24-5). Como não lemos alemão, para avaliar a tradução comparamos com a que consta em anexo ao *Conceito marxista do homem*, de Fromm (p.187), com a tradução para o inglês que Gerald Cohen apresenta em *Karl Marx's theory of history* (p.VII) e com a tradução feita por Aron (1967:152). As diferenças não parecem significativas.

Do fato de esse texto ser muito citado não se deduz que seja claro nem que os marxistas e críticos do marxismo estejam, de modo geral, de acordo quanto às interpretações que podem ser feitas com base nele. Ao contrário, o texto tem originado muitas discussões, algumas das quais são comentadas pelo filósofo marxista Daniel Bensaïd, no capítulo 2 de *Marx, o intempestivo*, onde afirma que “a despeito (ou por causa) de suas intenções didáticas, esse texto coloca mais problemas do que os resolve” (p.68). A falta de clareza não é característica desse texto de Marx, pois é muito comum seus escritos omitirem conceituações razoavelmente precisas sobre expressões centrais nas concepções que estão sendo desenvolvidas (constituindo exemplos notáveis a falta de explicitação para o que se entende por *classe social*, *revolução* e *ditadura do proletariado*). Também é muito comum a argumentação ser feita de modo um tanto ou muito dogmático, sem considerar devidamente argumentos desenvolvidos por autores que pensam diferente. A falta de clareza é aspecto criticável no trabalho de Marx, mas deve-se levar em conta que muitos dos temas estudados por ele são imensamente complexos e difíceis, e seus textos eram escritos a mão, de modo que é compreensível que sejam mal editados e as conceituações e análises sejam freqüentemente obscuras.

A conclusão geral a que cheguei e que, uma vez adquirida, serviu de fio condutor dos meus estudos, pode formular-se resumidamente assim: na produção¹² social de seus meios de vida, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias e independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política à qual correspondem determinadas formas de consciência social¹³. O modo de

¹¹ Não lembramos ter lido essa expressão em texto de Marx. Conforme Thomas (1977:32), ele não a usou. Provavelmente Marx nunca usou a expressão *materialismo dialético*.

¹² *Produção*, no sentido em que Marx usa o termo, refere-se a todo o processo econômico, inclusive distribuição.

¹³ Não lembramos ter lido, em Marx, algo que conceitue *consciência social* e teorize a respeito. É importante questionar essa idéia, por ser fundamental em seu pensamento. O problema é imensamente complexo, como se percebe *a priori* e como se deduz de análises de autores marxistas. Exemplificamos brevemente tais análises.

Robert Michels analisou a “incompetência das massas”, que julga “incapazes de participar no processo decisório e anseiam por liderança forte” (*Political parties*, N. York: The Free Press, 1966, *apud* Bottomore, 1981:33).

produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina sua consciência. Em certo estágio de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que é a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais se tinham movido até então. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações transformam-se em seu entrave. Surge então uma época de revolução social. A transformação da base econômica altera, mais ou menos rapidamente, toda a imensa superestrutura. Ao considerar tais alterações é necessário sempre distinguir entre a alteração material – que se pode comprovar de maneira cientificamente rigorosa – das condições econômicas de produção, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência deste conflito, levando-o às suas últimas conseqüências. Assim como não se julga um indivíduo pela idéia que ele faz de si próprio, não se poderá julgar uma tal época de transformação pela mesma consciência de si; é preciso, pelo contrário, explicar esta consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças produtivas sociais e as relações de produção. Uma organização social nunca desaparece antes que se desenvolvam todas as forças produtivas que ela é capaz de conter; nunca relações de produção novas e superiores se lhe substituem antes que as condições materiais de existência destas relações se produzam no próprio seio da velha sociedade. É por isso que a humanidade só levanta os problemas que é capaz de resolver e assim, numa observação atenta, descobrir-se-á que o próprio problema só surgiu quando as condições materiais para o resolver já existiam ou estavam, pelo menos, em vias de aparecer. Em um caráter amplo, os modos de produção asiático, antigo, feudal e burguês modernos podem ser qualificados como épocas progressivas da formação econômica da sociedade. As relações de produção burguesas são a última forma contraditória do processo de produção social, contraditória não no sentido de uma contradição individual, mas de uma contradição que nasce das condições de existência social dos indivíduos. No entanto, as forças produtivas que se desenvolvem no seio da sociedade burguesa criam ao mesmo tempo as condições materiais para resolver esta contradição. Com esta organização social termina, assim, a Pré-história da sociedade humana.

Lenin, conforme Bottomore (1981:33), afirmou que “a classe trabalhadora por si mesma jamais pode chegar além de uma ‘consciência tradeunionista’ (isto é, preocupação com questões econômicas imediatas) e que a consciência revolucionária tem de ser introduzida na classe trabalhadora de fora, pelos teóricos marxistas do partido”.

Lukács, ainda conforme Bottomore (1981:33), elaborou essa noção formulada por Lenin “como um dos temas centrais em sua interpretação do marxismo na forma de uma distinção entre ‘consciência psicológica’ (a consciência dos trabalhadores empiricamente dada) e uma ‘consciência racional imputada’, que Lukács também definia como ‘a correta consciência de classe do proletariado e sua forma organizacional, o partido comunista’.

E Bottomore critica as colocações de Lenin e Lukács, que lhe parecem historicamente falsas...

1 QUESTIONAMENTOS E CRÍTICAS À TEORIA MARXIANA DA HISTÓRIA FEITOS POR CRÍTICOS DO MARXISMO

Tendo em vista que pretendemos questionar e criticar a TMH e também porque as análises de Popper e Aron se direcionam muito mais no sentido de criticar do que no de defender concepções marxianas, no capítulo 1 quase não se encontram argumentos a favor da TMH. Mas em 2.1, ao apresentar e comentar análises de Wright, Levine e Sober, daremos atenção à proposta de reconstrução do marxismo elaborada por esses autores - cabendo no entanto observar que eles fazem críticas acentuadas ao marxismo, e o marxismo a ser reconstruído conforme suas idéias é muito diferente do ortodoxo, sendo admitida inclusive a grande relevância de transformações éticas em qualquer projeto para a construção de socialismo autêntico. E em 2.2, onde focalizaremos análises de Gerald Cohen, serão consideradas de modo um tanto detido colocações que visam a defender essa teoria, cabendo lembrar que o livro de Cohen considerado é *uma defesa* da teoria referida, como consta no subtítulo - apesar de que o autor aponta muitos aspectos obscuros na TMH e diz não ter certeza de que seja verdadeira, como veremos.

1.1 Karl Popper¹⁴

Na pesquisa em textos de Popper para este estudo atribuímos especial relevância a *The open society and its enemies*, v. 2, ed. de 1971, da Princeton Univ. Press. O manuscrito final foi concluído em 1943. O livro foi publicado em 1945. A Edusp e a Itatiaia editaram *A sociedade aberta e seus inimigos*, 1974. O v. 2 analisa concepções de Hegel e Marx, dando ênfase às filosofias da história desses autores e suas posturas que Popper julga contrárias à democracia e à liberdade. Popper considera o livro "introdução crítica à filosofia da sociedade e da política" (1971,v.2,p.259). Atribuímos relevância menor a *A miséria do historicismo*, tradução de *The poverty of historicism*, publicado na revista *Economics* em 1944-5. Buscamos subsídios para aprofundar a compreensão das idéias de Popper no ensaio *What is dialectic?* e nos livros *Lógica das ciências sociais*, *Em busca de um mundo melhor*, *O Universo aberto – argumentos a favor do indeterminismo* e *Autobiografia intelectual*.

I

Isaiah Berlin, marxista, afirmou que *The open soc.* contém "a mais escrupulosa e terrível crítica das doutrinas históricas e filosóficas do marxismo jamais escrita por qualquer autor vivo" (*apud* Magee, 1974:15). Mas Popper também expressa em várias passagens do livro admiração pelo trabalho intelectual de Marx, tendo afirmado que "Marx experimentou e, embora errasse em suas principais doutrinas, não tentou em vão. Abriu e aguçou nossa visão de muitos modos. Um retorno à ciência social pré-marxiana é inconcebível" (1971,v.2,p.82).

Outra demonstração de apreço de Popper em relação ao pensamento de Marx expressa-se em sua afirmativa de que as teorias marxianas não são dogmáticas: "Para fazer justiça a Marx, devemos dizer que nem sempre levou demasiadamente a sério seu próprio sistema e que estava inteiramente disposto a desviar-se um pouco de seu esquema fundamental; considerava-o antes como um ponto de vista (e como tal era certamente muito importante) do que como um sistema de dogmas" (1971,v.2,p.331, nota 30 do cap.17). Popper atribui a marxistas, não a Marx, o fato de o marxismo ter se tornado dogmático e autoritário (cf. mesma nota). Consideramos a negação de dogmatismo por parte de Marx difícil de sustentar. Parece-nos que muitas concepções

¹⁴ Popper, professor na Univ. de Londres e na London School of Economics, publicou muitos textos na área de filosofia da ciência, merecendo destaque *The logic of scientific discovery* e *Conjectures and refutations*. *The open society and its enemies* tornou-o um dos mais destacados críticos de Platão, Hegel e Marx e destacado defensor do que se pode chamar de *democracia social*, antitotalitária e anticonservadora, contrária à opressão. Deu ênfase muitas vezes às limitações do conhecimento humano, mostrando grande ceticismo em relação à possibilidade de certeza em filosofia e ciência, como se percebe em citação em epígrafe nesta dissertação e em palavras de Bryan Magee: "Segundo esta filosofia [de Popper], jamais chegamos a *saber*: nossa abordagem de qualquer situação ou problema deve sempre permitir não só as contribuições insuspeitadas, mas a permanente possibilidade de uma transformação radical de todo o esquema conceitual com que (e no seio do qual) trabalhamos. A filosofia popperiana difere fundamentalmente de todas as concepções de ciência e racionalidade em que estas são encaradas com exclusão de elementos como o sentimento, a imaginação ou a intuição criadora; ela condena (como 'cientificismo') a idéia de que a ciência pode oferecer-nos conhecimentos certos e pode ser capaz, no futuro, de nos dar respostas definitivas a todas as questões legítimas que nos preocupam" (1974:73). Amplas informações sobre o trabalho de Popper encontram-se na *Autobiografia intelectual* e em Magee (1974); comentários sobre *The open soc.* encontram-se em *Popper's Open society after fifty years*, de Jan Jarvie e Sandra Pralong (org.).

marxianas foram colocadas de modo rígido, sem abertura para concepções alternativas e atribuindo muito pouco valor às análises dos socialistas de um modo geral, que Marx considerava *utópicos*, em contraposição ao socialismo que desenvolvia com Engels, que parece ter sido o único que considerava *científico*. Adversários intelectuais e políticos, como Proudhon e Bakunin, foram freqüentemente tratados com desprezo (ver citações de Berlin no *Apêndice*, pen. par. do item a). Esperamos poder mostrar, ao longo da dissertação, que muito do que Marx escreveu tem valor filosófico e científico muito discutível, podendo às vezes ser considerado como utopia (no sentido de fantasia irrealizável). Mas isso não implica em que não se possa construir, de modo autêntico e realista, nova pessoa e nova sociedade.

Ainda no que se refere ao apreço de Popper pelas concepções de Marx, convém ressaltar que dá muita relevância ao que chama de *anti-psicologismo* de Marx, que julga ser, talvez, sua maior realização como sociólogo (1971,v.2,p.88). Trataremos do anti-psicologismo na seção II.

Surpreende-nos a facilidade com que Popper faz julgamentos morais referentes a Marx, embora favoráveis¹⁵. Pensamos que julgar moralmente pessoas de modo bem fundamentado, criticando ou elogiando, é extremamente difícil, senão impossível, pois não podemos dimensionar as forças que regem o comportamento humano e as forças de que dispõem as pessoas para agirem de modo livre, apesar dos fatores que influenciam o comportamento, se é que a pessoa é capaz de certo grau de livre-arbítrio, como pensamos. Precisaríamos entender profundamente o que a pessoa pensou, sentiu e pretendeu e ter a capacidade de colocar-nos em seu lugar, vendo e sentindo a realidade como ela viu e sentiu. Como esses requisitos são muito difíceis de satisfazer, ou impossíveis, evitamos julgamentos morais. Estes tornam-se ainda mais duvidosos quando feitos por quem não conheceu pessoalmente a quem julga, e parece muito estranho Popper, que se mostrou tão cético quanto à possibilidade de certeza em filosofia e ciência, ter feito tais julgamentos¹⁶. Ao fazer elogios morais a Marx, Popper parece estar dizendo que, apesar de boa pessoa, não deve ser perdoado quanto a seus erros intelectuais, o que nos parece atitude ambígua que deveria ser evitada em apreciação imparcial das teorias marxianas.

II

Popper chama de *psicologismo* a uma ciência social redutível à psicologia social. Afirma que essa teoria foi defendida por J. S. Mill e é considerada como assentada por muitos, porém Marx desafiou-a, procurando construir uma sociologia autônoma, embora não tenha usado o termo *psicologismo* nem criticado essa teoria sistematicamente.

Conforme Popper, uma formulação concisa do anti-psicologismo de Marx está contida em palavras do prefácio de 1859 (citado na *Introdução* da dissertação, seção II), que Popper julga se contrapõem ao idealismo hegeliano¹⁷: “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina sua consciência”. Popper argumenta amplamente, no capítulo 14 de *The open soc.*, procurando mostrar o acerto dessa concepção marxiana, que implica em dizer que as pessoas “são antes o produto da vida em sociedade do que os criadores desta” (1971,v.2,p.93). Julga que talvez a crítica mais importante ao psicologismo se refira ao fato de que “deixa de entender a tarefa principal das ciências sociais explanatórias” (1971,v.2,p.94), que pensa ser “analisar as repercussões sociais involuntárias das ações humanas intencionais” (p.95). Um dos exemplos que dá de tais repercussões é o de alguém que, ao procurar comprar casa, influi no sentido de aumentarem os preços

¹⁵ Diz que “não pode haver dúvida quanto ao impulso humanitário do marxismo. Além do mais, e em contraste com os hegelianos da ala direita, Marx fez uma tentativa honesta para aplicar métodos racionais aos mais urgentes problemas da vida social” (1971,v.2,p.81). Logo adiante: “Não se pode fazer justiça a Marx sem reconhecer sua sinceridade. Sua largueza de espírito, seu senso dos fatos, sua desconfiança da verbosidade, especialmente da verbosidade moralizante, fizeram dele um dos mais influentes lutadores deste mundo contra a hipocrisia e o farisaísmo. Tinha ardente desejo de auxiliar os oprimidos e estava plenamente consciente da necessidade de dar provas com ações e não só com palavras. [...] Sua sinceridade na busca da verdade e sua honestidade intelectual o distinguem, creio, de muitos de seus seguidores [...]” (1971,v.2,p.82).

¹⁶ Mas observe-se que é muito comum encontrar-se todo tipo de julgamentos que o autor não poderia ter feito com fundamento confiável. Por exemplo, Berlin disse que Jenny “amava Marx, admirava-o e confiava nele, e foi, emocional e intelectualmente, dominada por completo” (1991:83). Berlin não podia saber isso, ressaltando a hipótese de que Jenny o tivesse escrito.

¹⁷ Porém Marx foi levado ao anti-psicologismo, conforme Popper, pela “influência de outro elemento do hegelianismo, isto é, o coletivismo platonizante de Hegel, sua teoria de que o Estado e a nação são mais ‘reais’ do que o indivíduo [...]” (1971,v.2,p.99). Isso constitui exemplo da extrema complexidade da relação entre as idéias de Marx e Hegel.

dos imóveis, devido ao aumento da procura, embora não pretendesse isso; outro exemplo refere-se à valorização de ações de seguradoras causado por alguém que faz seguro, embora sem pretender isso.

A argumentação de Popper a favor do anti-psicologismo de Marx e dele próprio está bem elaborada, mas não abala nossa concepção de que não parece haver fundamento confiável para afirmar uma direção na relação entre consciência das pessoas e “seu ser social”, sendo mais razoável admitir que a relação é circular. Por exemplo, a corrupção generalizada num país induz ocupantes de cargos públicos a terem pouco escrúpulo na gestão financeira; e a falta de escrúpulo dessas pessoas contribui para a corrupção generalizada. Valores socialmente aceitos podem levar alguém a ser altruísta; e o altruísmo de alguém influi no sentido da difusão de valores altruístas. Um preconceito amplamente aceito leva uma pessoa a ser preconceituosa; e o preconceito de alguém difunde a mentalidade preconceituosa. E mesmo que se admitisse que a relação fosse mais no sentido de a sociedade ser causa e o comportamento individual efeito, isso não implicaria em aceitar a concepção, que parece contida em escritos de Marx, da irrelevância da ação construtiva de pessoas que procuram mudar realidades sociais através do exemplo e da palavra, pensando que mudança ética pode trazer mudança estrutural.

III

Uma das críticas que Popper faz de modo mais insistente a Marx refere-se ao que chama de seu *historicismo*. Isso poderia ser razão para se considerar *A miséria do historicismo* como muito relevante para uma pesquisa sobre críticas de Popper à TMH. Mas, considerando que esse livro trata o historicismo de modo genérico, com muito raras referências ao historicismo marxiano (apesar da alusão a livro de Marx no título), focalizamos aqui só uns poucos conteúdos de *A miséria*, que parecem mais relevantes para este estudo.

A palavra *historicismo* foi usada em sentidos diferentes ao longo do desenvolvimento da filosofia da história¹⁸. Popper diz em *A miséria* que, *para ele*, “é uma forma de abordar as Ciências Sociais que lhes atribui, como principal objetivo, o fazer previsão histórica, admitindo que esse objetivo será atingível pela descoberta dos ‘ritmos’ ou dos ‘padrões’, das ‘leis’ ou das ‘tendências’ subjacentes à evolução da História” (p.6). Em *The open soc.*, Popper diz que historicismo é “a afirmação de que o âmbito das ciências sociais coincide com o do método histórico ou evolucionista e especialmente com a profecia histórica” (1971,v.2,p.106)¹⁹.

A postura de Popper em relação ao historicismo é expressa de modo categórico em *A miséria*, ao afirmar que “a crença no destino histórico é pura superstição” e “não há como prever, com os recursos do método científico ou de qualquer outro método racional, o caminho da história humana” (p.1). A argumentação que apresenta para o que considera como sua refutação do historicismo está resumida assim:

“1 O curso da história humana é fortemente influenciado pelo crescer do conhecimento humano.

2 Não é possível prever, através de recurso a métodos racionais ou científicos, a expansão futura de nosso conhecimento científico.

3 Não é possível, conseqüentemente, prever o futuro curso da história humana.

4 Significa isso que devemos rejeitar a possibilidade de uma *História teórica*, isto é, de uma ciência social histórica em termos correspondentes aos de uma *Física teórica*. Não pode haver uma teoria científica do desenvolvimento histórico a servir de base para a predição histórica.

5 O objetivo fundamental dos métodos historicistas está, portanto, mal colocado; e o historicismo aniquila-se” (p.2, itálico do original; omitimos observações adicionais entre parênteses).

Popper admite que a argumentação não afasta “a possibilidade de todas as formas de predição social” e que “só refuta a possibilidade de prever desenvolvimentos históricos na medida em que possam ver-se influenciados pela expansão do

¹⁸ Para perceber a multiplicidade de sentidos em que se pode entender essa palavra, ver o capítulo 3 de Löwy, 1993. Sua concepção de historicismo é bem diferente da de Popper: “O historicismo parte de duas hipóteses fundamentais: 1 qualquer fenômeno social, cultural ou político é histórico e pode ser compreendido dentro da história, através da história, em relação ao processo histórico; 2 existe uma diferença fundamental entre os fatos históricos ou sociais e os fatos naturais. Em conseqüência, as ciências que estudam estes dois tipos de fatos, o fato natural e o fato social, são ciências de tipos qualitativamente distintos; 3 não só o objeto da pesquisa é histórico, está imerso no fluxo da história, como também o sujeito da pesquisa, o investigador, o pesquisador, está, ele próprio, imerso no curso da história, no processo histórico” (1993:69-70).

¹⁹ Popper diz que não se deve confundir *historicismo* com *historismo*; o historismo, adotado por Hegel, entre outros, consiste em exagerar a influência da história sobre as opiniões das pessoas (1971,v.2,p.208).

conhecimento humano" (*A miséria*, p.3). Considera o enunciado 2 como o ponto decisivo da argumentação. Diz que sua prova desse enunciado "consiste em evidenciar que *nenhum previsor científico* - seja um homem de ciência ou máquina de calcular - *tem como antecipar, utilizando métodos científicos, os resultados que futuramente alcançará*" (p.3, itálico do original). Em sua opinião, o historicismo "padece de fraqueza inerente e irreparável" (p.4).

Popper considera o marxismo "a mais pura, a mais desenvolvida e a mais perigosa forma de historicismo", como diz em *The open soc.* (v.2,p.81). Para ele, a influência do historicismo marxiano teve conseqüências muito negativas sobre a evolução do que chama de *sociedade aberta*, expressão que usa como sinônimo de sociedade democrática. Depois de afirmar que acredita que "Marx foi um falso profeta", critica-o por "haver desviado muitas pessoas inteligentes fazendo-as crer que a profecia histórica é o modo científico de abordar os problemas sociais. Marx é responsável pela devastadora influência do método historicista de pensamento nas fileiras dos que desejam impulsionar a causa da sociedade aberta" (1971,v.2,p.82). A argumentação em geral nos parece razoável, mas pensamos que Popper erra ao afirmar que "o marxismo é uma teoria puramente histórica" (1971,v.2,p.82), pois há aspectos centrais do marxismo, como as teorias da alienação, do valor-trabalho e da mais-valia, que podem ser explicadas sem referência à história.

Popper mostra em vários capítulos de *The open soc.* (particularmente nos cap. 18 a 21) que Marx errou muito ao prever, pois as evoluções do capitalismo e socialismo têm sido muito diferentes do que imaginou. Essa crítica parece bem fundamentada e tem sido confirmada pela história posterior aos anos 1940, quando foi escrito o livro. Popper justifica seu ceticismo quanto às possibilidades de previsão histórica, argumentando no sentido de que os fatores a serem considerados são numerosos, muito complexos e tendo relações circulares de causalidade difíceis de interpretar.

Outra crítica refere-se à crença de Marx numa lei do progresso, que Popper julga provir de Hegel, Comte e Mill. Salienta que "nenhum desenvolvimento concebível pode ser excluído sob a alegação de que possa violar as chamadas tendências do progresso humano ou qualquer outra alegada lei da 'natureza humana'" (1971,v.2,p.197). De fato, a concepção de progresso histórico contínuo parece sem base, particularmente depois dos impressionantes retrocessos no século XX. E parece arbitrário afirmar que a "civilização" representa progresso em relação ao estágio dos povos "primitivos", pois a ciência e a tecnologia que distinguem os "civilizados" muitas vezes são usadas para fazer violências e opressões que representam retrocesso, com a conivência de cientistas e tecnólogos, sem a qual não haveria bombas nucleares, nem mesmo revólveres.

Estreitamente relacionada com a crítica popperiana ao historicismo de Marx está a crítica à concepção marxiana de que o indivíduo não deve ser responsabilizado por sua ação na sociedade, a favor de sua classe e contra outra, que o oprime ou que é por ele oprimida. Discorrendo sobre esse aspecto da análise de Marx, Popper observa que "a engenharia social é impossível [na concepção de Marx] e, portanto, é inútil uma tecnologia social. Não podemos impor nossos interesses ao sistema social; em vez disso, o sistema nos impõe o que somos levados a *acreditar* como sendo os nossos interesses. Faz isso forçando-nos a agir de acordo com o nosso interesse de classe. É inútil lançar ao indivíduo, mesmo ao indivíduo 'capitalista' ou 'burguês', a culpa pela injustiça, pela imoralidade das condições sociais, pois é o próprio sistema de condições que força o capitalista a agir como age. E é também vão esperar que as circunstâncias possam ser melhoradas através da melhoria dos homens; antes, os homens são melhores se for melhor o sistema em que vivem" (1971:v.2,p.113). Pensamos que essas palavras contêm uma das objeções mais significativas que podem ser levantadas quanto às teorias de Marx, pois estas, ao atribuírem ao social primazia decisiva sobre o individual, nega, ou dá margem a que se negue, a responsabilidade de cada indivíduo em relação ao outro e à sociedade como um todo, e desqualifica o objetivo de procurar mudar a estrutura e dinâmica social através de mudanças éticas. Ao colocar o indivíduo como mera peça da engrenagem, Marx implicitamente nega importância ao esforço individual para a construção de um mundo com menos opressão, assumindo postura conformista e conservadora. Se a superação da exploração capitalista e a construção do socialismo devem ocorrer por necessidade histórica, para que os indivíduos iriam desenvolver esforços nesse sentido?

IV

Popper expressou seu modo de pensar a relação entre infra-estrutura econômica e superestrutura dizendo que "há uma interação entre as condições econômicas e as idéias, e não simplesmente uma dependência unilateral das últimas para com as

primeiras" (1971,v.2,p.107). Adiante, afirma que "as idéias podem revolucionar as condições econômicas de um país, em vez de serem moldadas por essas condições" (p.108). Sua avaliação do MH em sentido restrito é resumida assim: "O que desejo mostrar é que a 'interpretação materialista da história' de Marx, por valiosa que possa ser, não pode ser levada demasiado a sério; devemos encará-la como nada mais do que uma sugestão muito valiosa para que consideremos as coisas em relação com seu fundo econômico" (1971,v.2,p.110).

Comentando a *Segunda observação* da parte II de *A miséria da filosofia* (em que Marx distingue três camadas na sociedade, a primeira constituída pelas forças de produção, a segunda pelas relações de produção e a terceira pelas ideologias), Popper afirma que na Rússia as forças de produção foram transformadas pelas ideologias e que isso "é impressionante refutação da teoria de Marx" (1971,v.2,p.326, nota 13 do cap.15). Embora o comentário não tenha sido desenvolvido e aprofundado, parece corresponder à realidade (se entendermos que a teoria de Marx referida é a da determinação das ideologias pela infra-estrutura econômica), pois as ideologias do Partido Comunista, expressão de um marxismo bastante diferente do de Marx, estabeleceram na Rússia condições rígidas para as forças de produção, particularmente durante o stalinismo.

O fato de Marx atribuir muita força ao poder econômico, subestimando o poder político, é, conforme Popper, *o ponto mais central da crítica que faz ao marxismo* (1971,v.2,p.125). A teoria marxiana da *impotência da política*, como diz Popper, é consequência, conforme este, das idéias de Marx sobre a relação entre forças de produção e relações de produção e entre base e superestrutura. A discordância de Popper em relação à impotência da política é fundamentada através de argumentos no sentido de que o poder político do Estado pode tomar medidas decisivas para evitar que o poder econômico dos fortes explore os fracos; conforme Popper, Marx cometeu grave erro ao não ver isso, considerando o Estado como agente a serviço da classe dominante. Para Popper, "o problema mais fundamental de toda política" é "o controle do controlador, da perigosa acumulação de poder representada no Estado" (1971,v.2,p.129). Embora defenda o intervencionismo, considera-o muito problemático e sua postura em relação a ele é cautelosa. Julga que "o poder do Estado deve sempre permanecer um mal perigoso, ainda que necessário" (1971,v.2,p.130). E adverte contra o que chama de *paradoxo do planejamento estatal*: "Se planejarmos demais, se dermos demasiado poder ao Estado, a liberdade estará perdida e isso será o fim do planejamento" (p.130). A afirmativa de que a perda da liberdade causaria o fim do planejamento apóia-se nas seguintes palavras: "Por que se levariam avante planos para o bem do povo, se o povo não tem poder para apoiá-los? Só a liberdade pode tornar segura a segurança" (p.130).

A defesa que Popper faz do que poderíamos chamar de *potência da política* parece coerente em termos lógicos e tem sido confirmada em países de capitalismo adiantado, particularmente nos escandinavos, onde o Estado tem desempenhado funções muito importantes na proteção dos desprivilegiados, ao mesmo tempo que parece se desenvolver transformação ética nas populações, no sentido da responsabilidade social, da solidariedade. Mas a potência da política parece muito questionável em países menos desenvolvidos, sendo isso notório de modo particular no Brasil, em que esforços de governos que parecem bem intencionados têm sido incapazes de mudar o quadro de exploração e miséria.

V

A relevância da luta *entre* as classes foi exagerada por Marx, conforme Popper, e a luta *dentro* das classes foi desconsiderada indevidamente, o que o levou a afirmar que "a teoria marxista das classes deve ser considerada uma perigosa simplificação, ainda que admitamos que o problema da desigualdade entre ricos e pobres é sempre de fundamental importância. Um dos grandes temas da história medieval, a luta entre papas e imperadores, é um exemplo da dissensão no interior da classe que governa. Seria palpavelmente falso interpretar essa disputa como entre explorador e explorado" (1971,v.2,p.116). Parece inegável que Marx subestimou os conflitos entre pessoas ou grupos dentro de uma mesma classe, deixando de ver a realidade dos conflitos entre empresários, políticos e profissionais que competem entre si, entre gêneros, gerações, raças, etnias e outros.

A suposição marxiana de que o êxito de revolução²⁰ proletária levaria a sociedade sem classes é criticada por Popper: "Não há razão terrena para que os indivíduos que formam o proletariado mantenham sua unidade de classe uma vez cessada a pressão

²⁰ Popper diz que as palavras *revolução*, *força* e *violência* foram usadas por Marx "com sistemática ambigüidade" (1971,v.2,p.339, nota 14 do cap.19). Às vezes Marx disse *revolução* referindo-se a luta armada, outras vezes a transformações bruscas na realidade sócio-econômica.

da luta contra a classe inimiga comum. Qualquer conflito latente de interesses é agora capaz de dividir o proletariado antes unido em novas classes e de desenvolver nova luta de classes. (Os princípios da dialética sugeririam que uma nova antítese, um novo antagonismo de classe, deve logo desenvolver-se. Contudo, a dialética é suficientemente vaga e adaptável para explicar qualquer coisa e, portanto, também uma sociedade sem classes como uma síntese dialeticamente necessária de um desenvolvimento antitético)" (1971,v.2,p.138). Parece difícil duvidar do acerto de Popper ao mostrar que, conforme as dialéticas hegeliana e marxiana, seria de esperar que após a revolução surgissem novas antíteses e sínteses, em vez de ocorrer algo como o fim da história e da dialética.

Marx, ao escrever sobre o que se pode esperar que ocorra após revolução proletária, fez previsão e errou muito. Popper, ao escrever na década de 1940, pôde basear-se em fatos passados e na conjuntura então presente, de modo que não é de admirar que a descrição que faz corresponda muito melhor à realidade: "O desenvolvimento mais provável é, sem dúvida, o de que os que efetivamente estejam no poder no momento da vitória - os líderes revolucionários que sobreviveram à luta pelo poder e aos vários expurgos, juntamente com seu estado maior - formarão a *Nova classe: a nova classe dirigente da nova sociedade*²¹, uma espécie de nova aristocracia ou burocracia; e é muito provável que tentarão ocultar esse fato. Podem fazê-lo, de modo muito conveniente, retendo o máximo possível da ideologia revolucionária e tirando vantagem desses sentimentos em vez de perder o tempo em esforços para destruí-los [...]. E parece bastante provável que serão capazes de fazer o mais pleno uso da ideologia revolucionária se, ao mesmo tempo, explorarem o temor de desenvolvimentos contra-revolucionários. Desse modo, a ideologia revolucionária lhes servirá para fins apologéticos: como reivindicação do uso que fazem de seu poder e como meio de estabilizá-lo; em suma, como um novo 'ópio para o povo' " (1971,v.2,p.138). Além de corresponder de modo aproximado a realidades passadas e então presentes, a descrição de Popper parece corresponder também a realidades que se fizeram sentir até a queda do socialismo real no final da década de 1980 e início da de 90 e também nos poucos países que ainda podem ser considerados socialistas.

A expectativa de Marx de que revoluções proletárias conduziram à implantação de sistema com apropriação coletiva do capital e sem classes encontra sério obstáculo no fato de que "a maioria das revoluções, se não todas, produziram sociedades muito diferentes das que almejavam os revolucionários", conforme Popper (*Lógica das ciências sociais*, p.47). Pode-se verificar facilmente que, pelo menos nos casos da Revolução Francesa e da revolução de 1917, a realidade após os conflitos ficou muito aquém dos ideais revolucionários.

Popper procura mostrar que os argumentos com que Marx tentou sustentar a teoria da autodestruição do capitalismo não são convincentes e não foram confirmados pela história. No que se refere às crises de mercado, argumenta no sentido de que o intervencionismo tem permitido sua superação; observa que a taxa de lucro não diminuiu à medida que o capitalismo avançou; que em vez de pauperização tem ocorrido redução da exploração dos trabalhadores, pelo menos em diversos países, dentre os quais cita os escandinavos, Canadá, Austrália, N. Zelândia e EUA, sem comprovar através de dados. A revolta crescente do proletariado não se verificou (1971,v.2,cap. 20).

VI

Um dos aspectos mais fundamentais da crítica de Popper ao marxismo é, conforme ele, sua crítica à teoria do Estado marxiana (1971,v.2,p.118). Marx, ao que sabemos (e é improvável que estejamos enganados²² a respeito), não explicou em nenhum texto sua suposição de que o Estado desapareceria gradualmente após revolução proletária. A interpretação de Popper parece corresponder precisamente ao que se pode conjecturar que seria a concepção marxiana sobre isso: "Assim como o Estado, sob o capitalismo, é uma ditadura da burguesia, assim, após a revolução social, será ele primeiramente uma ditadura do proletariado. Mas esse Estado proletário deve perder sua função logo que seja quebrada a resistência da velha burguesia. Pois a revolução proletária leva à sociedade de uma classe e, portanto, a uma sociedade sem classes, em que não pode haver ditadura de classe. Assim o Estado, privado de qualquer função, deve desaparecer" (1971,v.2,p.120).

²¹ Alusão ao livro *A nova classe*, de Djilas, que focalizaremos em 3.5.

²² Se se considerar obrigatória a silepse de número, diz-se *estejamos enganado*. Em nossa opinião, ou se diz na primeira pessoa do singular (*esteja enganado*) ou na primeira do plural (*estejamos enganados*).

Popper considera a teoria marxiana do desaparecimento do Estado “profundamente não-realista” (1971,v.2,p.328, nota 8 do cap.17) e conjectura que Marx e Engels a teriam defendido “a fim de passar à frente de seus rivais. Esses rivais em que penso são Bakunin e os anarquistas; Marx não gostava de ver o radicalismo de ninguém ultrapassar o seu próprio. Como Marx, aqueles aspiravam à derrubada da ordem social existente, mas dirigindo seu ataque ao sistema político e jurídico, em vez de ao econômico. Para eles, o Estado era o inimigo que tinha de ser destruído. Não fossem seus competidores anarquistas e Marx, partindo de suas próprias premissas, poderia ter chegado facilmente a afirmar a possibilidade de que a instituição do Estado, sob o socialismo, desempenhasse novas e indispensáveis funções, a saber, as funções de salvaguardar a justiça e a liberdade que lhe foram atribuídas pelos grandes teóricos da democracia” (mesma nota). Essa conjectura parece plausível, mas também é razoável admitir que Marx acreditava no desaparecimento do Estado levado por suas fantasias sobre a sociedade fraterna e solidária que nasceria da revolução, sem nunca ter imaginado algo como o totalitarismo que se desenvolveu no socialismo real.

Reflexões de Popper sobre a suposição de Marx do desaparecimento do Estado levam-no à conclusão de que “ele nunca compreendeu a função que o poder do Estado poderia e deveria realizar, a serviço da liberdade e da humanidade” (1971,v.2,p.126). Nesse contexto, Popper insiste em sua crítica à impotência da política na teoria marxiana e em sua convicção de que o Estado, intervindo de modo correto e sem excessos, pode contribuir muito para que sejam criadas condições para a justiça social.

Popper critica o que chama de *profecias* de Marx, procurando mostrar que nos países de capitalismo adiantado se desenvolveu, em vez do socialismo, a intervenção estatal, reduzindo expressivamente a exploração do trabalhador (1971,v.1,cap.21). Porém não encontramos referência de Popper ao fato de que a intervenção não tem sido suficiente, nem de longe, para a superação da exploração nos países de capitalismo atrasado. E Popper não previu, nos textos em que pesquisamos, que o neoliberalismo aumentaria acentuadamente a exploração e o desemprego a partir dos anos 1970, com a tolerância do Estado, e às vezes convivência, inclusive em países adiantados.

1.2 Raymond Aron²³

Pesquisamos nos seguintes textos de Aron, relacionados por ordem de publicação:

- a) *L'opium des intellectuels*, 1955. Usamos a edição da UnB, *O ópio dos intelectuais*, 1980. Discute vários aspectos do marxismo que Aron considera míticos.
- b) *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, 1962. Pesquisamos na edição da M. Fontes e UnB, *Dezoito lições sobre a sociedade industrial*, 1981. Discute o MH em sentido restrito na lição 3, a teoria da autodestruição do capitalismo nas lições 13 e 14 e muitos outros temas marxianos ao longo das lições.
- c) *La lutte de classes - nouvelles leçons sur la société industrielle*, 1964. Pesquisamos na edição da Presença, *Novos temas de sociologia contemporânea - a luta de classes*, 1964. Aborda a concepção marxista das classes no cap. 2.
- d) *Karl Marx*, in *Les étapes de la pensée sociologique* (p.141-218), 1967. Discute muitos aspectos das teorias de Marx, dando ênfase a sua filosofia da história.
- e) *Comentários do prof. Raymond Aron*, artigo publicado pela Editora UnB em 1981 (citado como 1981b).
- f) *Études sociologiques*, 1988. Pesquisamos na edição da Bertrand Brasil, *Estudos sociológicos*, 1991. Analisa amplamente o tema classe social nos quatro capítulos da segunda parte.

As datas nas citações são das edições em que pesquisamos.

|

²³ Aron lecionou na Sorbonne. Publicou muitos textos nas áreas de filosofia da história, filosofia política e sociologia. Destacou-se como jornalista. É um dos mais conceituados críticos do marxismo. Muito influenciado por Tocqueville e Keynes. Posicionou-se muitas vezes contra o dogmatismo, tendo escrito: "Sou um espectador engajado com uma dúvida permanente sobre minha interpretação da realidade, pois eu sabia, por razões filosóficas, que a compreensão do passado é por essência incerta, que há uma pluralidade de perspectivas sobre o passado, da mesma forma que há uma pluralidade de compreensões" (1981b:10). Amplas informações sobre Aron encontram-se em suas *Memórias* (R. de Janeiro: Nova Fronteira, 1986), e em *Raymond Aron na UnB*, organizado por Reiner e outros.

Aron critica diversas vezes textos de Marx por serem vagos. No início do ensaio *Karl Marx*, diz que tratará "de mostrar porque os temas do pensamento de Marx são simples e falsamente claros, e se prestam pois a interpretações entre as quais é quase impossível escolher com certeza" (1967:146). Acrescenta que pretende "mostrar porque, intrinsecamente, os textos de Marx são equívocos, o que significa que apresentam as qualidades necessárias para que sejam indefinidamente comentados e transfigurados em ortodoxia" (1967:147). Pensamos que os objetivos mencionados foram atingidos por Aron no ensaio *Karl Marx* e em outros textos, mas consideramos como mera conjectura a hipótese de que Marx tenha deixado vago o conceito de classe por razões estratégicas, que parece contida nas seguintes palavras: "Os equívocos²⁴, bem longe de travarem o êxito de uma doutrina, favorecem-na. É tanto mais fácil difundir uma doutrina das classes e da luta entre estas, quanto mais indeterminadas permanecerem estas noções" (1967:37).

Também é considerada obscura, por Aron, a relação entre as teorias de Marx e Hegel, como consta na seguinte passagem: "A primeira dificuldade do problema [da relação] refere-se acima de tudo ao fato de que a interpretação de Hegel é pelo menos tão contestada quanto a de Marx. Pode-se, a vontade, criticar ou elogiar as duas doutrinas, conforme o sentido que se dê ao pensamento de Hegel" (1967:172). Argumentaremos em 3.2, seção II, b, no sentido de que a relação entre as filosofias de Marx e Hegel é muito difícil de estabelecer. As relações, comumente afirmadas, entre MH em sentido restrito e dialética da natureza hegeliana e entre MH em sentido restrito e materialismo filosófico são contestadas por Aron: "[...] lógica e filosoficamente, a interpretação econômica da história e a crítica do capitalismo a partir da luta de classes nada têm a ver com a dialética da natureza. De modo mais geral, a relação entre a filosofia marxista do capitalismo e o materialismo metafísico não me parece nem lógica nem filosoficamente necessária" (1967:183). Pensamos que Aron tem razão em considerar que a interpretação econômica da história, comumente chamada *materialismo histórico*, não implica em *materialismo* no sentido filosófico da palavra, sendo possível admitir como verdadeiro o MH em sentido restrito (discutido no item 3.3 da dissertação, onde procuramos mostrar que é obscuro e muito discutível) sem se aceitar o materialismo filosófico, embora haja afinidade entre as duas concepções.

No último parágrafo do ensaio *Karl Marx* consta crítica ao marxismo que também é apresentada em outros textos de Aron e que ele parece considerar muito relevante: "Certos fenômenos que Marx criticou não são atribuíveis ao capitalismo e sim à sociedade industrial ou à fase de crescimento que ele observou [...]" (1967:205). Pensamos que reflexão detida sobre as sociedades de consumo leva à conclusão de que muito do que se afirma sobre o capitalismo é característica não deste e sim daquelas, que iniciaram nas sociedades industriais avançadas e se desenvolveram também no socialismo real. E é oportuno observar que há nítida diferença entre capitalismo e consumismo, pois o consumismo leva as pessoas a querer maximizar rendas *para consumir mais*, ao passo que o capitalismo, como foi interpretado por Marx, trouxe o desejo de maximizar lucros *para investir*.

II

Comentando parte do prefácio de 1859 (que citamos na *Introdução*, seção II), Aron critica o fato de Marx ter deixado bastante vagos os conceitos de *forças de produção*, *relações de produção* (julga que as últimas *parecem* ser ao mesmo tempo as relações de propriedade e a distribuição da renda), *infra-estrutura* e *superestrutura*, e não ter dito de modo preciso se a infra-estrutura só *condiciona* o processo histórico, ficando margem para outros elementos terem grande relevância como elementos causais, ou se *determina* de modo rígido²⁵.

As dificuldades para distinguir *infra* e *superestrutura* e a relação que Marx pensou ter visto entre elas são comentadas nos seguintes termos no ensaio *Karl Marx*:

Grosseiramente, parece que se deve chamar de *infra-estrutura* a economia, em particular as forças de produção, isto é, o conjunto da aparelhagem técnica de uma sociedade, ao mesmo tempo que a organização do trabalho. Mas a aparelhagem técnica de uma civilização é inseparável dos conhecimentos científicos. Ora, estes parecem pertencer ao domínio das idéias ou do saber, e estes

²⁴ Passagens do texto levam a pensar que *equívocos* significa *ambigüidades*.

²⁵ Diz Aron: "A sociologia marxista propriamente dita comporta interpretações diversas, segundo a definição mais ou menos dogmática que se dê de noções como forças de produção ou relações de produção, conforme também se considere que o conjunto da sociedade é *determinado* ou *condicionado* pela infra-estrutura. Além disso os conceitos de infra-estrutura e superestrutura não são claros e se prestam a especulações sem fim" (1967:171, itálico do original).

últimos elementos deveriam surgir, parece, da *superestrutura*, pelo menos na medida em que o saber científico é, em muitas sociedades, intimamente ligado aos modos de pensar e à filosofia.

Em outras palavras, na *infra-estrutura* definida como força de produção entram já elementos que deveriam pertencer à *superestrutura*. O fato por si não implica que não se possa analisar uma sociedade considerando separadamente a infra-estrutura e a superestrutura. Mas esses exemplos muito simples mostram a *dificuldade de separar realmente o que pertence, conforme a definição, a uma e a outra*.

Da mesma forma, as forças de produção dependem, ao mesmo tempo que a aparelhagem técnica, da organização do trabalho comum que, por sua vez, depende das leis de propriedade. Estas pertencem ao domínio jurídico. Ora, pelo menos conforme certos textos, o direito é uma parte da realidade estatal, e o Estado pertence à *superestrutura*. De novo percebe-se a dificuldade de separar realmente o que é *infra-estrutura* e o que é *superestrutura*.

A discussão sobre o que pertence a uma ou a outra das duas pode de fato continuar indefinidamente. Esses dois conceitos, como simples instrumentos de análise, possuem como todo conceito uma utilização legítima. A objeção não incide senão sobre uma interpretação dogmática segundo a qual um dos dois termos determinaria o outro" (1967:187, *italico nosso*).

Aron observa em *O ópio dos intelectuais* que o conceito de *desenvolvimento das forças de produção* comporta diversas interpretações, pois pode referir-se ao aumento da quantidade de matérias-primas utilizadas, do número de trabalhadores, da produtividade ou da renda *per capita*; e considera o conceito de *relações de produção* obscuro, pois parece abranger "ao mesmo tempo o estatuto legal da propriedade, as relações entre os agentes da produção, a repartição das rendas e as oposições de classes dela resultantes", chegando ao seguinte questionamento: "O que significa a contradição entre estas palavras equívocas?" (1980:160). Procurando responder, diz que "uma primeira interpretação significaria que a legislação de propriedade, a partir de um determinado desenvolvimento da técnica, pararia o progresso", mas nega que isso esteja sendo confirmado pela história, pois "a legislação capitalista é bastante flexível para permitir enormes concentrações, industriais ou financeiras" (1980:160). Os comentários de Aron levam a pensar que, como acontece com outros elementos das teorias marxianas (como classe, ditadura do proletariado, desaparecimento do Estado), as concepções referentes às relações entre as *forças de produção* e as *relações de produção* são criticáveis pela falta de conceituação de seus termos e falta de argumentação sobre a dinâmica do processo que torne convincente a teoria.

Aron faz extensas considerações no sentido de que é difícil esclarecer e sustentar o conflito que Marx afirma haver entre as *forças* e as *relações de produção*, que conduziria à revolução proletária e ao socialismo²⁶. Como esse conflito é um dos elementos

²⁶ Diz Aron: "[...] não é fácil precisar a contradição entre as *forças* e as *relações de produção*. Segundo uma das versões mais simples dessa dialética que desempenha importante papel no pensamento de Marx e dos marxistas, a certa altura do desenvolvimento das *forças de produção*, o direito individual de propriedade representaria um entrave ao progresso das *forças de produção*. Então a contradição seria entre o *desenvolvimento da técnica de produção* e a *manutenção do direito individual de propriedade*.

Essa contradição comporta, parece-me, uma parte de verdade, mas não concilia as interpretações dogmáticas. Se considerarmos as grandes empresas modernas [...], podemos dizer, com efeito, que a expansão das *forças de produção* tornou impossível a manutenção do *direito individual de propriedade*. As usinas Renault não pertencem a ninguém, pois pertencem ao Estado [...]. Péchiney não pertence a ninguém, antes mesmo que se distribuam as ações aos operários, pois Péchiney pertence a milhares de acionistas, que, se são proprietários no sentido jurídico do termo, não exercem mais o direito tradicional e individual de propriedade. Do mesmo modo, Dupont de Nemours ou General Motors pertencem a centenas de milhares de acionistas, que mantêm a ficção jurídica da propriedade mas não exercem os privilégios autênticos.

Aliás, Marx fez alusão em *O capital* às grandes sociedades por ações, para constatar que a propriedade individual estava em vias de desaparecer e concluir que o capitalismo típico se transformava.

Pode-se pois dizer que Marx teve razão de mostrar a contradição entre o desenvolvimento das *forças de produção* e o *direito individual de propriedade*, pois, no capitalismo moderno das grandes sociedades por ações, o direito de propriedade, de certo modo, desapareceu.

Por outro lado, se se considera que as grandes sociedades são a própria essência do capitalismo, mostra-se com a mesma facilidade que o desenvolvimento das *forças de produção* não elimina em nenhum grau o *direito de propriedade* e que a *contradição teórica entre forças e relações de produção não existe*. O desenvolvimento das *forças de produção* exige o surgimento de formas novas de *relações de produção*, mas essas formas novas podem não ser contraditórias em relação ao direito tradicional de propriedade.

Conforme uma segunda interpretação da contradição entre as forças e as relações de produção, a distribuição das rendas que determina o direito individual de propriedade é tal que uma sociedade capitalista é incapaz de absorver sua própria produção. Nesse caso, a contradição entre *forças e relações de produção* atinge o próprio funcionamento de uma economia capitalista. O poder de compra distribuído às massas populares ficaria em permanente inferioridade às exigências da economia.

Essa versão continua a ser colocada após quase um século e meio. Desde então, as *forças de produção*, em todos os países capitalistas, desenvolveram-se prodigiosamente. A incapacidade de uma economia fundada sobre a propriedade privada absorver sua própria produção era já denunciada quando a capacidade de produção era a quinta ou décima parte do que é hoje; ela continuará provavelmente a sê-lo quando a capacidade de produção for cinco ou dez vezes o que é hoje. A contradição não parece evidente" (1967:187-8, *italico nosso*).

mais fundamentais da TMH, pensamos que a obscuridade e dificuldade de sustentação de que fala Aron contribuem muito para que a TMH tenha se tornado objeto de muitas interpretações e discussões que continuam a se desenvolver entre estudiosos do marxismo, parecendo muito difícil chegar a conclusões convincentes e permanecendo obscura a concepção, que Marx parece ter postulado, de que a história é, em grande parte, consequência da busca de equilíbrio natural na dialética entre forças e relações de produção, prevalecendo o poder das forças sobre as relações por necessidade histórica, estabelecida por algo misterioso que Marx deixou indefinido e parece corresponder ao que Hegel chamava de modo misterioso de Espírito do Mundo (*Weltgeist*), se é que esta expressão significa algo. Talvez a obscuridade possa ser atribuída não a Marx, como pretende Aron e como nos parece acertado, e sim a uma falta de compreensão suficientemente profunda, por parte de Aron e de nossa parte, quanto aos verdadeiros significados das concepções marxianas em apreço. Mas dificilmente se poderia negar que é muito vaga e duvidosa a concepção de que a história é movida basicamente pelo conflito entre forças e relações de produção, tendo aquelas a capacidade de desencadear revoluções quando entravadas por relações de produção superadas, até se chegar a sociedade sem classes e sem exploração, que seria o desfecho para o qual convergiria o processo histórico. Marx pretendeu que isso é uma interpretação filosófica e científica, mas percebe-se que essa concepção repousa também sobre elementos fora do âmbito da razão, que podem ser considerados místicos ou religiosos.

Em *Dezoito lições sobre a sociedade industrial* Aron apresenta três interpretações ao parágrafo do prefácio de 1859 em que Marx resume sua teoria da história. Conforme a segunda versão da terceira interpretação, "a um determinado estágio, primeiro das forças de produção e, a seguir, das relações de produção, corresponde necessariamente um certo tipo de superestrutura" (1981a:43). O autor julga que essa versão apresenta dificuldades e salienta uma delas, como segue. Como Marx entende *forças de produção* como sendo "simultaneamente certo desenvolvimento dos meios técnicos e certa organização do trabalho coletivo", pode-se afirmar que, se a certo estágio das forças de produção "corresponde necessariamente um estágio determinado das relações de produção, será necessário demonstrar que todo desenvolvimento técnico implica em certo estágio das relações entre as classes, ou uma forma dada do sistema jurídico de propriedade" (1981a:44, itálico do original). O problema é que *lhe parece* (como diz) que "basta analisar os fatos da realidade social para ver que esta correspondência rigorosa entre forças produtivas, relações de produção e superestrutura não existe" (1981a:44).

Exemplifica: "Pode-se ter exatamente a mesma organização técnica da produção agrícola se a terra for propriedade particular de um grande latifundiário, ou propriedade coletiva de cooperativas do tipo dos *kolkhozes*, ou ainda, propriedade do Estado. Em outras palavras, a um mesmo estágio das forças de produção podem corresponder relações jurídicas diferentes" (1981a:44). Em outro exemplo, diz que as fábricas de automóveis Citroën e Renault são muito semelhantes em termos técnicos, mas uma é privada e outra estatal. Salienta que não pretende, com essas reflexões, refutar o MH em sentido restrito e sim mostrar "que não se pode partir da afirmativa dogmática de que as relações de produção são *determinadas* pelas forças de produção; e de que a superestrutura é *determinada* pelas relações de produção" (p.44, itálico do original).

Também em *Dezoito lições* Aron critica a tentativa de Marx de construir uma sociologia esquemática, sintética, válida de modo generalizado para o capitalismo. Observa que, num sistema como o MH em sentido restrito, "sabe-se como definir cada sistema econômico e cada tipo de sociedade. Se não admitirmos nenhum fenômeno primário nem qualquer determinação unilateral, não iremos ter uma multiplicidade indefinida de relações causais em todos os sentidos, sem que possamos fazer uma síntese? Não é inconcebível que a sociologia deva ser estritamente analítica. Pode-se conceber uma sociologia que explicasse até que ponto o meio geográfico, o número de habitantes ou as técnicas de produção influenciam a organização do Estado, as relações de classes ou a religião; uma sociologia que explicasse a influência exercida pela religião sobre os costumes, a organização familiar ou o sistema político; uma sociologia estritamente analítica que multiplicasse as relações de causalidade mais ou menos rigorosas entre fenômenos isolados, sem pretender atingir o conjunto" (1981a:47). Diz que há uma solução intermediária, que se pode conceber uma sociologia "que não teria a pretensão totalmente sintética da sociologia marxista nem se resignaria à pura análise" (1981a:47). Julga que essa posição está esboçada, embora de modo insuficiente, em *O espírito das leis*, de Montesquieu²⁷. Aron

²⁷ Ao explicar a posição deste, afirma: "Montesquieu teve também o mérito de não postular o princípio de um elemento determinante que comandasse todos os outros. Cada sociedade comporta uma solidariedade de fatores sem que qualquer um deles determine os demais" (1981:52, itálico nosso).

parece ter razão ao colocar a hipótese de que a realidade social talvez não possa ser explicada em função de uma teoria suscetível de ser esquematizada e aplicada de modo geral ao capitalismo, pois talvez as relações de causação que determinam o processo histórico e as configurações sociais sejam múltiplas, variáveis no espaço e no tempo. Essa afirmativa ganha plausibilidade se considerarmos que o capitalismo passou a assumir características muito diferentes ao longo do espaço e do tempo, parecendo inviável construir uma teoria geral do capitalismo, da revolução ou do socialismo.

III

Aron observa que em nenhuma obra de Marx o conceito de classe social é objeto de tratamento sistemático e que “estamos em presença de um caso singular, onde o conceito mais importante de uma doutrina permanece relativamente indeterminado” (1964:37). Apresenta exemplos para mostrar que o conceito de classe em textos de Marx é impreciso e varia de texto para texto: no último capítulo de *O capital*, Marx distingue três classes, conforme recebam salário (proletários), lucro (burgueses) ou renda da terra (proprietários rurais); em *O 18 Brumário* consta, nas palavras de Aron, que é preciso “que os homens estejam em relação permanente uns com os outros e constituam uma unidade, de modo que descubram simultaneamente sua comunidade própria e sua oposição relativamente aos outros grupos. Existe uma classe não só por haver características comuns a milhões de indivíduos, mas também por todos esses seres individuais tomarem consciência de sua unidade, opondo-se a outros milhões de indivíduos, igualmente agrupados” (1964:40); em *Revolução e contra-revolução na Alemanha*, Marx distingue oito classes (nobreza feudal, burguesia, pequena burguesia, grandes e médios camponeses, pequenos camponeses livres, pequenos camponeses servos, trabalhadores agrícolas e operários da indústria); em *As lutas de classes na França*, as classes sociais seriam burguesia financeira, burguesia industrial, burguesia comerciante, pequena burguesia, camponeses e proletários, e *Lumpenproletariat*.

A origem da renda, principal critério adotado por Marx para distinguir as classes, considerando proletário quem recebe salário e burguês quem recebe remuneração de capital (juro, lucro e aluguel), é critério insuficiente para definir classe, conforme Aron. Exemplifica dizendo que “o servente de pedreiro e o engenheiro das usinas Miles são igualmente assalariados, quer dizer, no sentido econômico, proletários. No entanto, não sucede que se sintam membros de um mesmo grupo e que se sintam solidários face aos detentores dos meios de produção” (1991:107). O autor observa ainda que há pessoas que recebem rendas de diversas origens, de modo que não se pode enquadrá-las em determinada classe, pelo critério referido.

Aron admite que os contornos das classes podiam ter certa nitidez no século XIX, quando foram estudadas por Marx, mas nas sociedades modernas tornaram-se cada vez mais difusos: “As sociedades plenamente desenvolvidas são cada vez mais complexas. Não só porque a diversidade das ocupações, capacidade e qualificações aumenta, mas porque os diversos critérios - relação com a propriedade, natureza do trabalho manual ou intelectual, montante de rendas, maneiras de viver e sistema de valores - não entram em acordo e não compõem conjuntos globais, totalidades objetivamente reconhecíveis, cada membro da sociedade global pertencendo a um desses conjuntos e sabendo que pertence. A representação de classe, totalidade objetiva que o sociólogo descobriria construída, é um mito e se torna cada vez mais mítica à medida que a sociedade se moderniza ou se desenvolve” (1991:191).

Uma objeção de Aron contra a concepção marxiana da classe burguesa refere-se ao fato de que está havendo cada vez menos coincidência entre a propriedade e a direção nas grandes empresas. Se formos considerar todos os assalariados como proletários, teremos de considerar os dirigentes que não são grandes acionistas como proletários, o que parece inaceitável (cf. 1991:192).

A concepção marxiana de luta de classes não tem sido confirmada pela história, ou na melhor das hipóteses se desatualizou, conforme Aron. São expressivas a esse respeito as seguintes palavras: “À medida que vão crescendo as massas, incluindo as operárias, sua tendência, mais para as reivindicações do que para a revolta, já não é hoje posta em dúvida. Neste sentido, a *politização* da luta de classes no sentido marxista do termo ou, por outras palavras, a vontade do proletariado em se definir a si próprio como um partido que visa ao poder total, está em declínio, mesmo na França ou na Itália, onde o comunismo conserva um

aparelho sólido e milhões de eleitores" (1964:11). Essas constatações, que eram válidas para a época em que foram escritas pelo autor, tornaram-se mais notórias a partir do fracasso do socialismo real, que se acelerou a partir da destruição do muro de Berlim em 1989.

Aron argumenta no sentido de que a idéia marxiana de o proletariado tomar o poder é mítica. Julga que o que tem acontecido é que pessoas que se consideram representantes do proletariado tomam o poder e exercem ditadura (1964:50-1). E mesmo *a priori*, conforme o autor, é muito difícil conceber ditadura do proletariado, pois o poder sempre é exercido por poucos.

Vários aspectos do marxismo que Aron considera míticos são discutidos em *O ópio dos intelectuais*. O autor afirma no texto que a revolução marxista é mítica e as palavras finais do parágrafo do prefácio de 1859 são equivocadas: "A revolução do tipo marxista não aconteceu porque seu próprio conceito era mítico: nem o desenvolvimento das forças de produção nem o amadurecimento da classe operária preparam a derrubada do capitalismo pelos trabalhadores conscientes de sua missão. As revoluções que invocam o proletariado, como todas as revoluções do passado, assinalam a substituição violenta de uma elite por outra. Não apresentam caráter algum que permita saudá-la como o fim da pré-história" (1980:73). O próprio conceito de *livre associação de produtores* que, conforme Marx, substituiria a empresa privada no socialismo, é questionado por Aron, que indaga se se refere a "gestão da produção pelos próprios produtores", a "eleição dos dirigentes" ou a "freqüentes consultas das comissões de empresa ou da assembléia geral dos empregados" (1980:100). De fato, embora *livre associação de produtores* seja expressão sugestiva, a ausência de explicitação precisa de seu sentido impede que se entenda a que corresponderia na prática. E o exame do socialismo real não esclarece o que pode ser tal associação.

Ao discutir a luta de classes, Aron considera errôneo Marx estabelecer analogia entre a ascensão da burguesia na sociedade feudal e a ascensão do proletariado na sociedade capitalista. Julga as duas situações "radicalmente diferentes" (1967:192). Explica: a burguesia era minoria privilegiada, que criou, na sociedade feudal, forças e relações de produção novas, ao passo que o proletariado não é minoria privilegiada e não criou forças ou relações de produção novas; e os operários não devem ser considerados como constituindo classe que assume a direção no socialismo. "Para equiparar a ascensão do proletariado à ascensão da burguesia é preciso, com efeito, confundir a minoria que dirige o partido político e se reclama do proletariado, com o próprio proletariado" (1967:193). Essas observações sobre a concepção marxiana das classes se encerram com duas conclusões: a) [...] "a ascensão do proletariado não pode ser equiparada, senão através de mitologia, à ascensão da burguesia, e aí está o erro central, que salta aos olhos e cujas conseqüências são imensas, de toda a visão marxista da história" (1967:193); b) a tentativa de Marx de definir de modo unívoco um regime econômico, social e político pela classe que exerce o poder "é insuficiente, pois implica, na aparência, uma redução da política à economia, ou do Estado às relações entre os grupos sociais" (1967:193).

A teoria marxiana da *revolta crescente do proletariado* é rejeitada por Aron, com base na história: "Em geral e no sentido marxista do termo, os operários têm sido sucessivamente menos revolucionários à medida que se foram desenvolvendo as forças produtoras, quando afinal, de acordo com a teoria, deviam ser cada vez mais" (1964:363). E logo adiante: "A perspectiva de uma luta violenta entre as classes seduz sensivelmente menos o operário americano do que o proletário autenticamente miserável dos países subdesenvolvidos. Nos países ocidentais, nos quais se continua a desenvolver o progresso econômico, a ideologia de um combate decisivo entre as classes é uma idéia que pertence ao passado" (1964:363).

No que se refere à teoria marxiana da autodestruição do capitalismo, estreitamente vinculada à teoria das classes, Aron julga que "Marx deu certo número de razões para se acreditar que o regime capitalista funcionaria cada vez pior, mas não provou economicamente a destruição do capitalismo por suas contradições internas" (1967:194) (cf. lições 13 e 14 de *Dezoito lições*). E argumenta no sentido de que o capitalismo não tem funcionado cada vez pior.

Marx pensou que, após a revolução, uma vez que haveria só uma classe, o Estado tenderia a desaparecer. Essa suposição parece fantasiosa a Aron, que apresenta argumentos que julgamos claros e convincentes:

Essa concepção da política e da desaparecimento do Estado numa sociedade não antagônica me parece de longe a concepção sociológica mais facilmente refutável de toda a obra de Marx.

Ninguém nega que em toda sociedade, e em particular numa sociedade moderna, há funções comuns de administração e de autoridade que é preciso exercer. Ninguém pode razoavelmente pensar que uma sociedade industrial tão complexa quanto a nossa possa dispensar uma administração, e uma administração sob alguns aspectos centralizada.

Além disso, se se supõe uma planificação da economia, é inconcebível que não haja organismos centralizados que tomem as decisões fundamentais que a própria idéia de planificação implica. Ora, essas decisões supõem funções chamadas comumente de estatais. Então, a menos que se imagine um estágio de abundância absoluta, onde o problema da coordenação da produção não ocorra mais, um regime de economia planificada exige reforço das funções administrativas e diretivas exercidas pelo poder central.

Nesse sentido, as duas idéias de planificação da economia e desaparecimento do Estado são contraditórias para o futuro previsível, uma vez que importa produzir o máximo possível, produzir em função das diretrizes do plano e repartir a produção entre as classes sociais segundo as idéias dos governantes (1967:197).

O ópio dos intelectuais contém capítulo (p.133-49) dedicado à discussão do *sentido da história*, onde são comentadas concepções de Marx, Spengler, Toynbee e Merleau-Ponty. Em nosso entender, tais reflexões de Aron não levam a conclusão, mas são valiosas por evidenciarem que o problema é imensamente mais complexo do que o que está esboçado nas formulações marxianas das forças de produção, relações de produção, luta de classes e direcionamento para chegar a uma sociedade sem classes, como se o sentido da história estivesse nisso. Parece-nos razoável sustentar que, assim como a questão do sentido da vida continua envolta em denso mistério, apesar das especulações dos existencialistas, a questão do sentido da história também continua a ser enigma, não resolvido por Marx ou outro autor que tenha filosofado a respeito.

2 QUESTIONAMENTOS E CRÍTICAS À TEORIA MARXIANA DA HISTÓRIA FEITOS POR MARXISTAS ANALÍTICOS

2.1 Erik Wright, Andrew Levine e Elliott Sober²⁸

Focalizaremos análises feitas por Wright, Levine e Sober em *Reconstructing Marxism – essays on explanation and the theory of history*, publicado em 1992. Pesquisamos na edição da Vozes, *Reconstruindo o marxismo: ensaios sobre a explicação e teoria da história*, de 1993. Esse livro e *Karl Marx's theory of history: a defence*, de Gerald Cohen, que comentaremos em 2.2²⁹, estão entre os textos mais expressivos da bibliografia que, a partir dos anos 1970, vem desenvolvendo animado debate, do qual participam marxistas e não-marxistas, sobre a TMH. Não temos a pretensão de identificar e resumir as idéias centrais do livro, que é muito complexo e tem concepções flexíveis, fazendo interpretações que vão se esboçando ao longo dos oito capítulos³⁰. Resumir as concepções desses autores sobre a TMH é muito difícil devido à multiplicidade de opiniões que emitem, dizendo que pode ser entendida de diversas maneiras e que se pode tender a afirmar uma concepção, ou outra, tendo em vista opiniões pessoais, ou as realidades que estão sendo consideradas. Essa ausência de rigidez na definição de posições é muito positiva, pois em ciências humanas não se chega a conclusões seguras, mas constitui grande problema ao se tentar resumir e comentar.

Os três autores consideram-se marxistas analíticos. Explicando em que consiste o marxismo analítico, mencionam que os estudiosos que desenvolvem essa corrente (Gerald Cohen, Jon Elster, John Roemer, Adam Przeworski, Robert Brenner, T. H. Astone, C. Philpon, Sam Bowles, Herbert Gintis, Richard Miller, Joshua Cohen, Joel Rogers, Allen Wood e outros) utilizam recursos da filosofia analítica (método de tratar problemas filosóficos que se estruturou principalmente a partir de contribuições de B. Russell, G. Moore e Wittgenstein), da ciência social empírica (que se desenvolveu a partir de Durkheim) e da análise econômica neoclássica (desenvolvida entre as décadas de 1870 e 1920). Observam que, “como uma estratégia de reconstrução do marxismo, o marxismo analítico aspira, acima de tudo, a esclarecer rigorosamente conceitos e pressupostos fundamentais e a lógica dos argumentos teóricos implícitos nesses fundamentos” (1993:18).

Há autores que julgam o marxismo analítico tão distanciado do ortodoxo que nem deveria ser considerado como fazendo parte do marxismo. Um exemplo é Joseph McCarney (1995:186), marxista, que observa que Alex Callinicos, em artigo publicado em *Marxist theory* (organizado por Callinicos, Oxford, 1989, p.2-6) sublinha que “ ‘marxistas analíticos tendem a negar a maior parte da substância do pensamento de Marx’. Se palavras devem ter seus significados usuais e, em particular, se *marxista* deve reter alguma identidade em particular, esses negadores de substância não deveriam ser incluídos sob a rubrica do que negam. Dizer isso, é claro, não é fazer nenhum tipo de comentário negativo, uma vez que não pode haver obrigação intelectual de ser *marxista*, não importa como o termo seja definido”. Outro exemplo é Michael Löwy, marxista, que afirma: “Para mim, o chamado marxismo analítico é uma mistura malsucedida entre marxismo e liberalismo, é a expressão mais perfeita da penetração do cientificismo, do individualismo metodológico, da ideologia contratualista, das idéias de mercado como horizonte insuperável da economia, enfim, das idéias típicas da visão do mundo liberal dentro do marxismo. Não tenho dúvidas de que o marxismo analítico é a expressão dessa capitulação ideológica face à enorme ofensiva cultural e intelectual do neoliberalismo” (2000c:252). É problemático dizer se os marxistas analíticos formam uma corrente ou escola de pensamento marxista ou pós-marxista e fazer apreciação global de seu trabalho, pois esses autores sustentam posições muito diferentes, como se percebe em seus textos e pela leitura de Daniel Bensaïd (1999), marxista. Os textos de marxistas analíticos que lemos ou consultamos levam a pensar que esses autores vêm contestando de modo muito promissor a ortodoxia marxista, admitindo erros graves nela e procurando reconstruir o marxismo em bases muito diferentes do que foi proposto por Marx e Engels.

²⁸ Os três, professores na Univ. Wisconsin-Madison, publicaram individualmente diversos estudos nas áreas de ciência e filosofia política. Destacamos, de Wright: *Class, crisis and the State*, Londres, Verso, 1978, e *Classes*, Londres, Verso, 1985; e de Levine: *Arguing for socialism*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1984, e *The end of the State*, Londres, Verso, 1987.

²⁹ Wright, Levine e Sober expõem e discutem, no capítulo 2, a 1ª edição, de 1978, de *Karl Marx's theory of history*, de Gerald Cohen, que consideram a mais fundamentada defesa da TMH. Julgam a teoria da história defendida no livro como sendo “praticamente a mesma de Marx” (p.38). Não focalizaremos os comentários dos três autores às análises de Cohen, pois preferimos limitar-nos a considerar (em 2.2), quanto a este, só os quatro capítulos de *Karl Marx's theory of history* acrescentados na 2ª edição, de 2001, pois estes contêm concepções acentuadamente diferentes das que Cohen defendera na edição de 1978, como salienta.

³⁰ Os ensaios originais foram reformulados e apresentados no livro como capítulos.

Os três autores consideram a *crise do marxismo* geral e acentuada, afirmando que “grande parte da esquerda, em países capitalistas avançados, e mesmo em grande parte do Terceiro Mundo, parece ter amplamente descartado sua filiação histórica à tradição marxista” e que “entre os radicais que continuam a se identificar com o marxismo, não existe mais nenhum consenso tranqüilo do que seja marxismo” (1993:16). Dizem que concepções centrais do marxismo, como as teorias do valor-trabalho, do MH em sentido restrito e das classes passaram a ser contestadas por marxistas. Mas consideram isso como característico de um período de transformação teórica (p.16).

I

Ao discutir questões de método no marxismo nos capítulos 1, 6 e 7, os autores negam que tenha metodologia própria: “Será difícil de exagerar o papel que o obscurantismo exerceu na defesa dos postulados em favor de uma metodologia especificamente distinta do marxismo. Vejamos, por exemplo, a idéia de que a teoria marxista, em oposição às suas rivais, é *dialética*. É evidentemente obscuro o que essa afirmação, largamente repetida, quer dizer. A garantia adicional de que Marx, de certo modo, colocou a dialética ‘de pé’, de pouco ajuda; nem ajudam outras caracterizações que comentaristas criaram. Os ‘aficionados’ podem, certamente, identificar e produzir explicações dialéticas. E teria sido exatamente isso que o próprio Marx fez. E mais: o uso inteligente de metáforas dialéticas pode servir a propósitos heurísticos importantes. Mas uma coisa é ser fluente numa linguagem sugestiva, e outra, bem diferente, usar uma metodologia distinta” (1993:22-3, *itálico do original*). Adiante: “O marxismo analítico rejeita os argumentos de uma distintividade metodológica do marxismo, insistindo que o que é válido no marxismo são suas proposições substantivas sobre o mundo, não sua metodologia” (p.184-5). Depois: “Partilhamos a visão geral dos marxistas de que as teses substantivas sobre o mundo são o que há de mais valioso e distintivo na tradição marxista. A pretensão marxiana de uma distinção metodológica é, pelo menos, enganosa, quando não - o que é pior – prejudicial” (p.218). Esses autores (p.25) dizem que Jon Elster, destacado marxista analítico norueguês, “denuncia categoricamente [no primeiro capítulo de *Making sense of Marx*] todos os pressupostos de um método marxista distinto, que ele identifica com a infeliz influência da filosofia hegeliana no trabalho de Marx”.

O ceticismo dos três autores em relação ao valor da dialética marxista é reafirmado com ênfase: “Os argumentos dialéticos ou recolocam o que poderia ser muito bem expresso de maneiras menos esotéricas, ou então são ininteligíveis. Se de fato houvesse um método dialético distinto e útil para explanação, ele deveria, a estas alturas, depois dos maiores e melhores esforços feitos por muitos, e durante tanto tempo, ter-se tornado mais evidente. O fato de ele não ter chegado a isso já é razão suficiente (embora não conclusiva) para afirmar que não existe método dialético algum” (1993:25). Coerentemente, esses autores não propõem reformulação da dialética marxiana ao apresentarem suas propostas de reconstrução do marxismo. Suas críticas às afirmativas, comuns em autores marxistas, de que o marxismo desenvolveu método original, baseado na dialética hegeliana reformulada por Marx, parecem convincentes, sendo difícil negar que os métodos de pesquisa em ciências sociais se desenvolveram só no século XX, associados aos progressos na análise estatística de dados. E os autores têm razão ao dizer que afirmar a ausência de método original no marxismo não implica em negar valor a este.

Pode-se observar, como uma limitação às críticas dos três autores à dialética marxista, que não fazem referência, no texto focalizado, ao fato de que se pode distinguir uma *dialética epistemológica*, direcionada para a construção de um método científico, desenvolvida particularmente nos comentários metodológicos de Marx em *O capital*, uma *dialética ontológica*, relativa às leis que regem a realidade no Universo, e uma *dialética relacional*, referente ao processo histórico, podendo-se fazer avaliações diferentes do valor desses três enfoques. Se interpretamos bem, a crítica dos três autores à dialética marxista refere-se mais ao primeiro e terceiro enfoques.

II

Os autores salientam, em diversas passagens do livro, que o MH em sentido restrito vem sendo muito contestado inclusive por marxistas, merecendo destaque sua afirmativa de que “tanto por razões teóricas como por motivos políticos, a maioria dos

marxistas ocidentais³¹ se tornaram hostis ao materialismo histórico, rejeitando-o totalmente, ou abandonando suas teses centrais, enquanto mantinham um compromisso nominal com o rótulo” (1993:37).

Os conteúdos que consideramos mais relevantes, nas discussões dos três autores, sobre o MH em sentido restrito, partem da consideração de que o que os autores chamam de *MH ortodoxo* defende as seguintes proposições:

- “1) o nível de desenvolvimento das forças de produção, numa sociedade, explica o conjunto das relações sociais de produção, a ‘estrutura econômica’ dessa sociedade; e
- 2) a estrutura econômica de uma sociedade, sua ‘base econômica’, explica as ‘superestruturas’ legais e jurídicas da sociedade e as formas de consciência” (p.38).

Adotando expressões usadas por Cohen, os autores chamam a primeira proposição de *tese da primazia* e a segunda, *tese da base/superestrutura*. A tese 1 é discutida em profundidade (p.39-83), sendo apresentadas várias objeções que apontam no sentido de que sua sustentabilidade é muito duvidosa. A complexidade da argumentação e a falta de conclusões explícitas torna muito difícil sintetizar essas objeções, de modo que receamos que nosso esforço para sintetizar seja insuficiente para expressarmos satisfatoriamente o pensamento dos autores, como tentamos fazer a seguir.

Uma importante objeção à tese 1 refere-se ao fato de que Marx não explicitou os mecanismos através dos quais as forças de produção explicariam as relações de produção, de modo que a relação de causalidade fica obscura. Em nossa opinião, construída ao longo de leituras de textos de Marx e seus comentadores, a relação entre forças e relações de produção é postulada por Marx como crença, algo que se afirma de modo intuitivo e emocional, e que parece que talvez ninguém saberia explicar em termos científicos rigorosos o que significa.

Outra objeção refere-se ao fato de que Marx não mostrou de modo convincente que a classe explorada tem, necessariamente, condições de transformar as relações de produção quando estas se tornam incompatíveis com as forças de produção. Os autores julgam que o MH, “como esquematizado no Prefácio de 1859 [...] deve, no mínimo, ser acrescido de uma teoria das capacidades de classe – ou ao menos por um estudo do desenvolvimento das capacidades da classe trabalhadora no capitalismo” (p.70). Discutem a capacidade e a disposição dos trabalhadores para fazer revolução que destrua o capitalismo, observando que a ausência de teoria adequada sobre isso “constitui uma fraqueza importante do materialismo histórico” (p.70) e que “um desdobramento cada vez mais irracional das forças produtivas não conduzirá, por si mesmo, os trabalhadores para uma oposição revolucionária ao capitalismo. Numa sociedade de consumo privatizada, do tipo específico do capitalismo avançado, os trabalhadores certamente terão muito mais a perder do que suas cadeias” (p.73-4). Comentando como deveria ser a teoria referida, dizem que “com toda probabilidade, tal teoria deve ser diretamente fundamentada numa análise das relações sociais de produção, do Estado e da ideologia, e talvez também nos interesses humanos, distinta da teoria em que o materialismo histórico colocou toda a dinâmica da mudança histórica episódica” (p.82). Dentre os interesses humanos a serem considerados, destacam interesses referentes a liberdade, comunidade e auto-realização.

Outra objeção: Marx afirmou, ao procurar mostrar que as forças de produção explicam as relações de produção, a “inevitabilidade das crises de acumulação dentro do capitalismo”, mas essa inevitabilidade “é empiricamente infundada e teoricamente falha” (p.63).

Outra: Marx não apresentou “razões gerais convincentes para que os efeitos desestabilizadores, causados pela tendência de desenvolvimento das forças de produção, sobre as relações de produção, sejam necessariamente mais poderosos que a tendência estabilizadora da superestrutura” (p.67); os autores julgam “plausível” (p.67) que seja assim, mas dizem não haver prova disso no marxismo. Julgam que talvez a tendência da superestrutura no sentido de manter a estabilidade das relações de produção possa prolongar por tempo indeterminado a ordem vigente. Exemplificam com o modo de produção asiático, em que a opressão do Estado sobre os trabalhadores parece ter condições de se prolongar indefinidamente, sem que estes venham a fazer revolução que mude a situação sócio-econômica. Podemos complementar com o exemplo da realidade brasileira atual, em que,

³¹ Os autores esclarecem que a expressão “marxismo ocidental”, introduzida por Merleau-Ponty, se refere a pensadores que se opuseram ao marxismo oficial da URSS e dos partidos comunistas da Europa Ocidental, como Lukács, Korsch, Gramsci, Adorno, Horkheimer, Habermas, Marcuse, Sartre, Merleau-Ponty e Althusser.

mesmo que os trabalhadores quisessem se unir e fazer revolução, seu poder militar seria muito inferior ao do aparato bélico que teriam de enfrentar.

Porém os autores frisam que suas dúvidas a respeito da tese 1 “não implicam, de modo algum, na rejeição dos pressupostos centrais do materialismo histórico” (p.82). Não encontramos explicitação para o que seriam esses pressupostos, mas parecem referir-se à realidade da exploração e da miséria em muitos países capitalistas e à necessidade de transformação profunda nessas realidades. A conclusão a que chegam, no fim do capítulo, parece vaga: “O materialismo histórico clássico traça um caminho normativamente saliente de mudança social episódica, dependente do desenvolvimento presente naquele momento, e do tolhimento das capacidades de classe. Mas existirão, certamente, caminhos alternativos, que dependem de outras condições, dentro de uma teoria mais ampla das trajetórias históricas” (p.83). Alguns caminhos alternativos são apresentados pelos autores no capítulo 5.

III

Antes veremos comentários que os autores fazem no capítulo 4 a respeito de críticas que o sociólogo não-marxista Anthony Giddens, de Cambridge, dirige à TMH em seus livros *A contemporary critique of historical materialism* e *The nation State and violence*³², fazendo considerações também sobre a teoria alternativa da história proposta por Giddens. Consideramos relevantes para a dissertação esses comentários dos três autores não tanto pelas idéias de Giddens (embora estas pareçam muito significativas) e sim porque os comentários contribuem para ampliar a compreensão de concepções dos três autores. Chama a atenção o fato de os três, embora marxistas, terem em alto apreço as análises e críticas que Giddens faz ao marxismo. Segundo eles, os dois livros referidos “não são uma rejeição total do marxismo, mas tentativas de crítica no melhor sentido da palavra – uma análise das limitações subjacentes de uma teoria social, a fim de aproveitar, num esquema alternativo, o que é válido nele” (p.114).

Os autores salientam que Giddens considera a TMH reducionista, por pretender explicar o processo histórico basicamente em termos econômicos e de luta de classes. Dois aspectos desse reducionismo são destacados por Giddens: a) a estrutura de classes proporciona base inadequada para estabelecer diferenças entre formas sociais, porque só no capitalismo a classe pode ser considerada princípio estrutural central da sociedade; em sociedades não-capitalistas o poder decorre de *recursos autoritários*, que não podem ser explicados só em termos econômicos; b) há muitas formas de dominação e exploração, sendo errado pretender reduzi-las a um princípio único, a classe; dentre as formas de dominação, destacam-se a entre países, a entre grupos étnicos e a entre sexos.

Para Giddens, segundo Wright, Levine e Sober, não há princípios gerais que governem a interconexão entre o desenvolvimento das estruturas políticas e econômicas e, conforme a situação histórica, umas ou outras podem ser mais importantes (p. 152). Os autores dizem que não é tarefa fácil decidir entre a posição sustentada pelos marxistas, que atribuem primazia causal às estruturas econômicas, e a posição de Giddens, e consideram arriscado sustentar que, “enquanto permanecem discordâncias reais, o dualismo de Giddens é uma caracterização mais adequada. Muitos teóricos chamados ‘pós-marxistas’³³ sucumbiram a essa tentação. Cremos, contudo, que é bom não tomar o caminho dualista. Existem muitas razões exigentes para que se mantenham as intuições centrais da teoria materialista das trajetórias históricas” (p. 152).

Discutindo o argumento de Giddens resumido acima em b), esses autores dizem que “há, em geral, um reconhecimento de que a dominação étnica e sexual não é apenas expressão da dominação de classe. Alguns marxistas acrescentariam também a esta lista a dominação entre estados. O quanto de interdependência possuem essas relações, e como deve ser entendida sua articulação com o sistema de classe, se constituem, certamente, em campo de amplo desacordo” (p. 133). Pensamos que o fato de a opressão entre países, etnias e sexos não poder ser reduzida à opressão entre classes é claro a quem usar o simples bom senso. Seria absurdo dizer que a opressão dos EUA sobre o Iraque é, no fundo, opressão de classe, como se os EUA representassem a burguesia e o Iraque o proletariado. O fato de os autores admitirem que há amplo desacordo a respeito da

³² Berkeley: Univ. of California Press, 1981 e 1985, respectivamente.

³³ Os autores remetem a Barry Hindess, Paul Hirst, Anthony Cutler e Athar Hussain, *Marx's Capital and capitalism today*, Routledge & Kegan Paul, 2 v., 1978 e 79, e Robin Hahnel e Albert Michael, *Unorthodox Marxism*, Boston, South End Press, 1980.

articulação com o sistema de classes deixa claro que os marxistas estão começando a questionar seriamente sua crença na opressão de classe como elemento que explica as opressões de modo geral.

Logo adiante os autores ampliam a discussão sobre a relevância que Marx deu às classes, que não aceitam: “Mesmo no capitalismo, os argumentos em favor da *centralidade* de classe na formação da subjetividade e para as condições de luta não são, necessariamente, argumentos em favor da *primazia* de classe. É quase certo que existem situações em que condições de sexo ou raça marcam mais profundamente a subjetividade dos atores e suas condições para a luta do que a classe. [...] Onde existem muitas condições necessárias seria arbitrário dar a uma dessas condições necessárias o privilégio de ‘primazia causal’ ” (1993:135, *italico do original*).

IV

O capítulo 5 do livro de Wright, Levine e Sober inicia com colocações muito significativas: “Diante da evidente implausibilidade do materialismo histórico ortodoxo, muitos marxistas abandonaram a teoria marxista da história por completo. *Tanto a Tese da Primazia como a Tese da Base/Superestrutura* [que apresentamos na seção II] são hoje em dia quase que universalmente rejeitadas. Contudo, como já assinalamos, os marxistas continuam a aceitar a intuição subjacente que o materialismo histórico articula – de que a história possui uma estrutura determinada - e continuam a usar conceitos que derivam seu status teórico do materialismo histórico. A nosso ver, estas intuições são corretas. O que elas sugerem é que, na atual conjuntura da história da teoria marxiana, o materialismo histórico não deve ser abandonado, mas reconstruído” (1983:159, *italico nosso*). Observe-se que qualquer reconstrução do MH que rejeite as teses da primazia e da base/superestrutura será muito diferente da concepção marxiana, pois esta se fundamenta sobre as duas teses referidas.

Para conceituar o tipo de MH em sentido restrito que parece mais viável aos autores, partiremos de seu esquema dos *tipos de MH*, cuja apresentação modificamos para torná-lo mais didático.

Relação entre base e superestrutura, que explica a trajetória das superestruturas

		Inclusiva	Restrita
<i>Relação entre forças e relações de produção, que explica a trajetória das estruturas econômicas</i>	Forte	a) Mat. hist. forte inclusivo (MHFI) (posição ortodoxa)	b) Mat. hist. forte restrito (MHFR)
	Mitigada	c) Mat. hist. mitigado inclusivo (MHMI)	d) Mat. hist. mitigado restrito (MHMR) (pos. defendida pelos três autores)

Para deixar claro os quatro tipos – MHFI, MHFR, MHMI e MHMR – conceituaremos relação entre forças e relações de produção *forte*; mesma relação, *mitigada*; relação entre base e superestrutura *inclusiva*; e mesma relação, *restrita*.

Para fazer as conceituações com base na relação entre forças e relações de produção, que pode ser *forte* ou *mitigada*, devemos considerar que o MH ortodoxo pretende explicar (1993:160):

- “as condições (materiais) necessárias para a mudança”; o impulso para o desenvolvimento das forças de produção determinaria a mudança nas relações de produção;
- “a direção da mudança”; as sociedades se desenvolveriam ao longo de um único caminho, havendo adaptação crescente ao ambiente ou às condições materiais; o socialismo seria o estágio final;
- “os meios através dos quais se consegue a mudança”; o elemento básico é a luta de classes;
- “as condições suficientes para a mudança”; havendo interesse numa transformação histórica, provavelmente esta ocorrerá, pois a classe oprimida terá força suficiente para determinar sua ocorrência ³⁴.

³⁴ A parte de a, b, c e d entre aspas foi transcrita de esquema apresentado pelos três autores na p. 160. Acrescentamos o que não está entre aspas para complementar o esquema. O fato de o esquema dos autores não ser claro, mesmo buscando explicitação ao longo dos textos, prejudica a clareza dos conceitos de relação entre forças e relações de produção *forte* e *mitigada*.

Os três autores dizem que admitir que a relação entre forças e relações de produção é *forte* significa admitir que o MH explica a, b, c e d. Admitir que a relação entre forças e relações de produção é *mitigada* significa admitir que o MH explica só a, b e c.

Conceber a relação entre base e superestrutura como *inclusiva* significa admitir que *todas as propriedades importantes, básicas ou gerais das superestruturas*, são explicadas pela base econômica. Conceber a relação entre base e superestrutura como *restrita* significa admitir que *as estruturas econômicas explicam só os aspectos dos fenômenos não-econômicos que trazem conseqüências para as relações sociais de produção*.

Agora podemos conceituar os quatro tipos de MH do esquema acima: a) O MHFI considera a relação entre forças e relações de produção como *forte* e a relação entre base e superestrutura como *inclusiva*; b) O MHFR considera a primeira relação como *forte* e a segunda como *restrita*; c) o MHMI considera a primeira relação como *mitigada* e a segunda como *inclusiva*; d) o MHMR considera a primeira relação como *mitigada* e a segunda como *restrita*.

Wright, Levine e Sober dizem que “Marx e muitos marxistas depois dele defenderam um materialismo histórico forte inclusivo”, mas “essa ambição, hoje, parece indefensável. O materialismo mitigado restrito é uma versão muito mais plausível da intuição central articulada por todos os materialismos históricos. Arriscamos afirmar que, se uma teoria da história marxista defensável deva ser mantida, essa deverá se colocar ao longo dessas dimensões” (1983:171). Logo adiante admitem que “*poderá acontecer que até mesmo o materialismo histórico restrito mitigado se mostre indefensável. [...] Então, provavelmente a agenda marxista pode defender até mesmo o abandono do materialismo histórico*” (p.173, itálico nosso). Essa conclusão, expressa por três autores que se consideram marxistas (embora haja autores que julgam que os marxistas analíticos não são marxistas), merece ser muito destacada, pois o MH em sentido restrito é uma das teses mais fundamentais do marxismo, tendo, conforme David McLellan (1983:67), marxista, constituído o fio condutor de todos os estudos de Marx posteriores a *A ideologia alemã*. Se se abandonar o MH em sentido restrito, o restante da TMH provavelmente perderá muito de sua confiabilidade.

V

Também no capítulo 5 os autores comentam o *dilema capitalismo/socialismo* e a *relação entre ética e mudança social*. Consideram falso o dilema capitalismo/socialismo, afirmando ser possível uma multiplicidade de sistemas intermediários entre os dois modelos extremos. Como compartilhamos a mesma posição, devendo-se, no que se refere à área sócio-econômica – que é só uma parte do conjunto muito mais amplo das realidades sociais - discutir a conveniência de adotar opção capitalista, socialista ou mista, consideramos muito relevantes as seguintes palavras do texto: “A partir duma perspectiva ortodoxa, os indivíduos, nas sociedades avançadas, defrontam-se apenas com duas alternativas: capitalismo e socialismo. Se, como assinalamos, as opções presentes forem mais complexas – se houver alternativas ao capitalismo e ao socialismo, como entendidos tradicionalmente – uma política única, bipolar, estaria profundamente mal informada. [...] Um mapa defeituoso levou muitos anticapitalistas a apoiar socialismos de estado despóticos, atrasando, talvez, o projeto socialista em décadas” (1993:174).

Os autores discutem o fato de que o MH ortodoxo não atribui importância ao esforço para mudar a realidade através de mudanças éticas. A discussão (p.176-8), embora sumária, é complexa e não pode ser resumida em poucas palavras, mas podemos ressaltar duas conclusões muito importantes a que os autores chegam: *a mudança ética nas pessoas é muito relevante para a mudança social; e a passagem do MH ortodoxo para o mitigado restrito, que os autores preconizam, aponta para uma “mudança de enfoque” no sentido de que “considerações normativas ocupem o centro das atenções”* (p.177, itálico nosso). As seguintes palavras enfatizam isso: “E ainda mais importante, se um materialismo reestruturado apresenta um mapa mais complexo do que aquele tradicionalmente pensado, a necessidade de uma argumentação normativa se torna ainda mais urgente. Pois torna-se, então, crucial pensar normativamente sobre os arranjos sociais e políticos pós-capitalistas. Fica agora evidente que a relutância do marxismo tradicional em fazer isso era ingênua e até mesmo prejudicial” (p. 177-8). Para nós, a admissão, por marxistas, de que a mudança ética é muito importante para a criação de nova sociedade, é uma das novas posturas dos marxistas mais promissoras, pois pensamos que o problema da criação de nova sociedade depende muito mais de transformação ética do que de revolução a partir da luta de classes.

VI

Dentre os conteúdos das *Conclusões*, destacamos o esquema que os autores apresentam para a análise de classe marxista. Distinguem três posições: a) análise de classe marxista *ortodoxa*, que presume que “classe e os conceitos a ela relacionados são os processos causais *mais importantes* em ação”; b) análise de classe *neomarxista*, que considera que “classe e conceitos a ela relacionados são causas *importantes*, mas não, necessariamente, as mais importantes”; c) análise de classe *pós-marxista*, que “supõe somente que classe é um fator relevante em qualquer análise; não há expectativa generalizada de que ela tenha importância considerável” (1993:309-10, *italico do original*). Falta pouco para se chegar à posição que pensamos ser a verdadeira: as classes podem ter grande, pequena ou muito pequena relevância para a análise sociológica, dependendo do problema em estudo. Assim, se formos estudar o poder de barganha dos trabalhadores na área salarial, as classes sócio-econômicas são muito importantes (apesar de o conceito de classe ser muito problemático e os contornos que separam as classes serem vagos e arbitrários); mas para a análise de problemas de raça, etnia, gênero, orientação sexual e outros, as classes em geral têm muito pouca importância. Outra observação que desejamos fazer é que as posições neomarxista e pós-marxista sobre análise de classe se afastam bastante da ortodoxa, mostrando que esse fundamento das teorias marxianas é muito questionável.

Outra conclusão importante dos autores refere-se à concepção marxiana de que as contradições do capitalismo conduzem necessariamente ao socialismo. Também quanto a isso distinguem posição ortodoxa, neomarxista e pós-marxista. Os ortodoxos sustentam a posição original de Marx; os neomarxistas “rejeitam a inevitabilidade da trajetória histórica materialista, mas vêem, apesar disso, o socialismo como um *resultado provável* da dinâmica do capitalismo”; e “os pós-marxistas vêem o socialismo como *mera possibilidade*” (1993:312, *italico nosso*). Pensamos que a terceira posição é, dos pontos de vista lógico e histórico, a verdadeira. O socialismo (apropriação coletiva do capital) pode ser uma opção muito boa, mas parece não haver razão para dizer que seja necessária. E ressaltamos a grande diferença entre as posições neomarxista e pós-marxista, em relação à concepção marxiana.

2.2 Gerald Cohen³⁵

A 1ª edição de *Karl Marx's theory of history: a defence*, de Cohen, de 1978, tinha 11 capítulos e 2 apêndices. Em 2001 o autor publicou edição com mais 4 capítulos, onde modificou de modo acentuado muitas de suas interpretações e avaliações de conteúdos do marxismo, sem alterar de modo expressivo os capítulos da 1ª edição. Consideraremos a seguir só conteúdos dos 4 capítulos acrescentados em 2001. A síntese que tentamos fazer desconsidera muitos detalhes e sutilezas dos raciocínios contidos no texto e este pode ser entendido de modo talvez bastante diferente do nosso, apesar de nosso esforço no sentido de evitar distorções.

I

Cohen inicia o capítulo 12 (*Entraves*) dizendo que encontrou “muitas ambigüidades em proposições tradicionais do materialismo histórico” e que muito da edição de 1978 de seu livro consistiu em procurar resolver ambigüidades, mas chegou à conclusão de que a edição “contém no mínimo tantas ambigüidades quantas ela esclarece” (2001:326).

Após, Cohen discute passagem do prefácio de 1859 (que citamos na *Introdução*, seção II), em que Marx diz que “em certo estágio de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que é a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais se tinham movido até então. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações transformam-se em seu entrave. Surge então uma época de revolução social”. Cohen considera vaga a afirmativa de que as relações de produção se transformam em entrave, pelo fato de não haver indicação quantitativa referente a este, que pode ser entendido conforme uma concepção a) de *estagnação absoluta* ou b) de *relativa inferioridade* (essa nomenclatura adotada por Cohen foi sugerida por Richard Miller, marxista analítico). Conforme a, o entrave refere-se a que as relações de produção passem a impedir qualquer melhoria na produtividade; conforme b, o entrave

³⁵ Professor de teoria social e política na Univ. de Oxford. Dentre seus estudos, destacam-se o livro que focalizamos e *History, labour and freedom: themes from Marx*, Oxford, Clarendon Press, 1988. É considerado fundador do marxismo analítico, com Jon Elster e John Roemer, iniciado em 1981, quando os três e outros se reuniram em Londres. Desde então tem havido reuniões anuais, em geral em Londres, para discussão do marxismo analítico. Cohen iniciou-se muito cedo no marxismo, pois seus pais eram judeus comunistas que trabalhavam numa fábrica em Montreal. Conforme ele, o marxismo analítico, “embora preservando o foco e preocupações e aspirações e valores do marxismo tradicional, tem rejeitado muitas de suas teses clássicas” (2001, p.XXIV).

significa que relações de produção diferentes das existentes desenvolveriam as forças de produção mais rápido. Como não se consegue concluir se Marx, ao falar em entrave, se referia à concepção a ou à b, fica imprecisa, conforme o autor, a afirmativa de que o conflito entre as forças de produção e as relações de produção determinaria uma revolução, e indefinida a ocasião em que esta começaria. A seção com essa discussão encerra assim: “[...] a conclusão certa pode ser que a noção de que uma revolução se segue ao entrave do *desenvolvimento* [itálico do original] das forças de produção não pode ser salva. Talvez seja necessária uma formulação muito [quite] diferente da teoria marxista da mudança social” (2001:329). A conclusão a que chega Cohen encontra respaldo, em nossa opinião, não só em suas reflexões teóricas mas também no fato de que as experiências de socialismo real têm levado a pensar que os caminhos apontados por Marx para a mudança social são equivocados, mas Cohen não se refere a isso aqui e argumenta, no capítulo 15, no sentido de que se pode formular, considerando a queda da URSS, argumento a favor da TMH, como veremos na seção IV³⁶.

Cohen explicita nos seguintes termos a pergunta que considera essencial no capítulo: “Que circunstâncias conduzem ao deslocamento revolucionário das relações de produção existentes?” (p.338). Diz que tem considerado certo que “a circunstância relevante é o entrave das forças pelas relações” (p.338). Mas observa que a resposta à pergunta dada por John McMurtry³⁷ é diferente: “revolução ocorre quando, se não ocorresse, o nível existente de desenvolvimento das forças de produção *se reduziria*” (p.338, itálico do original). Cohen diz que, conforme McMurtry, Marx deixa isso implícito em *A miséria da filosofia* (Cohen cita na p. 339 a passagem referida por McMurtry). Porém Cohen conclui dizendo que, em sua opinião, que considera não-verificável, Marx se referia mais a uma *estagnação absoluta* do que a uma *redução* na produção.

Concluimos da complexa discussão contida no capítulo 12 que Marx não explicitou se pensava que o conflito entre as forças e as relações de produção levaria à revolução por parte da classe explorada quando: a) as relações de produção passassem a impedir qualquer melhoria na produtividade (concepção de estagnação absoluta, que constitui uma das hipóteses colocadas por Miller e Cohen); b) relações de produção diferentes das existentes desenvolveriam as forças de produção mais rápido (concepção de relativa inferioridade, outra hipótese de Miller e Cohen); c) o nível existente de desenvolvimento das forças de produção *se reduziria* se não ocorresse revolução (como julga McMurtry). Como essa questão é central no MH em sentido restrito, concluimos que Cohen tem razão em considerar que este foi formulado de modo vago por Marx. Ai há problemas que Marx, em nossa opinião, parece ter desconsiderado: Por que as forças de produção teriam assegurado seu desenvolvimento, de forma que seu entrave pelas relações de produção desencadearia necessariamente revolução que originaria novas relações de produção favoráveis ao desenvolvimento das forças de produção? Pode-se responder que isso é uma lei da história. Mas porque a história teria leis? E qual a finalidade dessas leis e da história? A evolução? Mas para que evolução? Por que a matéria não fica estagnada, em vez de passar de estágios simples para estágios complexos de organização? Mesmo que o MH em sentido restrito estivesse certo – e os textos de Popper, Aron, Wright, Levine e Sober, e Cohen, reforçam nosso ceticismo quanto a isso – ficariam sem resposta questões referentes a causas primeiras e fins últimos. Porém Marx se preocupou com causas primeiras e fins últimos ou considerou isso preocupação burguesa, como se tais preocupações tivessem relação com classe social?

II

Ao iniciar o capítulo 13, *Reconsiderando o materialismo histórico*, Cohen diz que não sabe se a TMH é verdadeira: “Este livro tem o subtítulo ‘uma defesa’ porque defende o que considere como sendo a teoria da história de Marx. Pensava que a teoria era verdadeira antes de começar a escrever o livro e essa convicção inicial mais ou menos sobreviveu o esforço de escrevê-lo. Mais recentemente, no entanto, passei a questionar se a teoria que o livro defende é verdadeira (mas não se, como disse, foi afirmada por Marx). *Agora não acredito que o materialismo histórico é falso, mas não tenho certeza de que seja verdadeiro*” (p.341, itálico nosso). Admite que são necessários muitos esclarecimentos na TMH além dos que fez na edição de 1978 do livro. Observe-se que Cohen usa as expressões *teoria marxista da história* e *materialismo histórico* como sinônimas, como está explícito no início do capítulo 14, de modo que a dúvida expressa nas palavras que destacamos acima abrange o conjunto da TMH, que compreende não só o que chamamos de MH em sentido restrito (resumido nas teses da primazia e base/superestrutura no item 2.1, seção II) mas também as teorias da luta de classes, revolução e autodestruição do capitalismo.

³⁶ Omitimos extensa discussão que se segue, onde Cohen faz considerações com base no que chama de *entraves de uso* e *entraves de desenvolvimento*, pois parece inviável resumir aqui essa discussão.

³⁷ Em *The structure of Marx's world-view*, Princeton, 1978, p.105 e seg.

Cohen considera muito difícil estabelecer como verificar se o MH é verdadeiro ou falso: “Isso não é claro porque temos por enquanto uma concepção bastante grosseira do tipo de evidência que confirmaria ou refutaria o materialismo histórico. Tentei, em KMTH [1ª edição do livro], tornar a teoria mais precisa e assim esclarecer suas condições de confirmação, mas ficará claro do desafio a ser descrito neste capítulo que é necessário esclarecimento adicional expressivo” (p.341).

A seguir, esclarece que duvidar do MH não enfraquece sua “crença de que é ao mesmo tempo desejável e possível extinguir as relações sociais capitalistas existentes e reorganizar a sociedade numa base justa e humana” (p.341). E observa que não se deve exagerar o significado político de se rejeitar o MH, pois uma apreciação dos males do capitalismo não depende de teses sobre o conjunto da história humana, nem a afirmativa de que é possível estabelecer uma sociedade sem exploração requer tais teses. “Portanto, o ceticismo sobre o materialismo histórico deixaria o projeto socialista mais ou menos onde estaria sem isso” (p.342). Pensamos que a última afirmativa equivale a dizer que o MH em sentido restrito, considerado em geral uma das teses mais fundamentais do marxismo, é, na realidade, irrelevante. E que, se reduzirmos o marxismo à condenação da exploração no capitalismo e ao objetivo de fazer transformações urgentes e profundas para superá-la e eliminar as classes, o marxismo torna-se inteiramente válido, mas esse marxismo é muito diferente do marxismo de Marx.

Cohen critica o que chama de *antropologia filosófica* de Marx, por ter dado “ênfase exclusiva ao lado criativo da natureza humana” (p.346), considerando de modo insuficiente a necessidade de auto-identificação dos indivíduos. Para Cohen, “uma pessoa não precisa só desenvolver e desfrutar de seus poderes. Precisa saber quem é e como sua identidade a conecta com os outros” (p.347). Adiante: “Afirimo, então, que há uma necessidade humana em relação à qual a observação marxista é comumente cega, uma necessidade diferente da de cultivar os talentos de alguém e tão profunda quanto essa. É a necessidade de ser capaz de dizer não o que posso fazer e sim quem sou, satisfação do que tem sido historicamente encontrado na identificação com outros numa cultura compartilhada baseada na nacionalidade, na raça, na religião ou alguma combinação disso” (p.348).

As críticas de Cohen mencionadas no parágrafo anterior parecem moderadas, pois, em nosso entender, Marx não construiu o que se possa considerar uma *antropologia filosófica*, como fizeram, por exemplo, Kant, Jaspers, Buber e Lévinas, tendo, em vez disso, colocado a pessoa como mero produto da realidade sócio-econômica e feito suposições sobre a pessoa sem fundamentar de modo convincente em termos filosóficos ou psicológicos. Ao conceber a pessoa como voltada de modo muito acentuado para a satisfação de necessidades econômicas, sem questionar quem é ou fazer outras indagações metafísicas, ao considerar a religião como alienação e ao reduzir a opressão quase exclusivamente a seus aspectos econômicos, ignorando a opressão nos relacionamentos interpessoais, nas áreas de gênero e orientação sexual, no que se refere à religião, etnia, raça e outros aspectos que vêm motivando os novos movimentos sociais, Marx criou sistema de pensamento estreito e muitas vezes dogmático, que desconsidera grande parte do sofrimento humano (supomos que de modo não-intencional) e cuja contribuição para a criação de uma nova pessoa e uma nova sociedade é duvidosa. Consideramos muito valioso que destacado intelectual marxista esteja chamando atenção para os problemas do que encara como sendo a antropologia filosófica de Marx, pois críticas desse tipo parecem capazes de levar a novo rumo na busca de caminhos para mudanças verdadeiras, que atribuam a devida importância à mudança interior, ao amor, à solidariedade, à ética. Mas observe-se que esse rumo não parece implícito, a não ser talvez de modo muito vago, nos comentários de Cohen que mencionamos. E observe-se também que, toda vez que fazemos referência ao descaso de Marx para com valores e ética, não o estamos criticando em termos morais. Pensamos que é extremamente difícil fazer julgamentos morais, pois precisaríamos conhecer e dimensionar as forças que induzem a pessoa a agir de determinada forma e as forças de que dispõe para escolher o rumo de sua ação, e esse conhecimento é muito difícil, se não impossível.

Cohen encerra o capítulo com a pergunta “É o materialismo histórico falso?” (p.363) e promete para o próximo capítulo algumas distinções relevantes para a resposta.

III

No capítulo 14, *Materialismo histórico restrito*³⁸ e *inclusivo*, Cohen conceitua o MH como sendo “a teoria que diz que *há, ao longo da história, tendência no sentido do crescimento do poder produtivo humano, e que formas de sociedade surgem e desaparecem quando e porque elas permitem e promovem, ou frustram e impedem, esse crescimento*” (p.367, itálico do original).

³⁸ Não confundir *MH restrito*, expressão usada por Cohen, com o que chamamos de *MH em sentido restrito*, conceituado em 3.3, seção I, par. 1.

Distingue duas modalidades de MH que resume no enunciado abaixo, em que, se considerarmos a palavra *centralmente*, teremos o MH *inclusivo*, e se considerarmos a expressão *entre outras coisas*, teremos o restrito:

centralmente,
 “A história é, o crescimento sistemático do poder produtivo humano, e formas de sociedade se desenvolvem ou caem quando e porque capacitam e promovem, ou frustram e impedem, esse crescimento” (p.367).
 entre outras coisas,

Cohen salienta que “o materialismo histórico restrito não diz que as principais características da cultura são explicadas material ou economicamente” (p.368). Chamamos a atenção para a grande diferença que há entre as duas modalidades de MH, sendo a restrita muito mais flexível que a inclusiva. O autor julga que Marx não se deu conta dessa distinção, mas deduz que aceitava a modalidade inclusiva, como se percebe em *A ideologia alemã*, embora Marx tenha às vezes se inclinado, como no prefácio de 1859, no sentido da modalidade restrita. Cohen aceita esta modalidade e diz lamentar que Marx tenha, em geral, preferido a outra, embora sem fazer opção explícita. Esses comentários de Cohen contêm duas críticas ao MH em sentido restrito: a formulação marxiana é vaga, pois não define se se deve considerar que a história é *centralmente* ou *entre outras coisas* o crescimento sistemático do poder produtivo; e Cohen considera equivocado afirmar a modalidade inclusiva, como Marx em geral fez, conforme o autor.

A seção 4 do capítulo 14 é dedicada a discussão sofisticada do que Cohen considera “um conhecido desafio ao materialismo histórico” (p.369): a teoria weberiana referente à relação entre a ética protestante e o capitalismo. Cohen dá esclarecimentos sobre essa teoria weberiana mas não apresenta, parece que por supor conhecidas do leitor, as idéias centrais que a constituem, razão pela qual as esboçamos no parágrafo seguinte.

Weber desenvolveu ampla argumentação, em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, no sentido de que o surgimento e desenvolvimento do capitalismo europeu se explica basicamente em função do surgimento da ética protestante, de acordo com a qual a busca de sucesso empresarial e enriquecimento material é expressão de valores éticos elevados, o que teria estimulado muito o crescimento de um sistema sócio-econômico voltado para o lucro e a acumulação de capital, que não tivera condições de afirmação quando predominava a ética católica, que condenava o juro e afirmava o desapego a bens e ao sucesso material como valores fundamentais. Essas concepções estão estreitamente relacionadas com a teoria weberiana de que o processo histórico é determinado fundamentalmente pelos *valores* em que uma sociedade acredita, sendo particularmente importantes os valores religiosos, de modo que Weber não aceitava a teoria marxiana de que o processo histórico é determinado basicamente pelas forças de produção e uma infra-estrutura econômica determinaria uma superestrutura cultural. Weber considerava erro de Marx ter atribuído a determinação do processo histórico de modo generalizado ao econômico, mas mostrou abertura para essa teoria ao admitir que no capitalismo, principal sistema estudado por Marx, os valores econômicos são muito relevantes. O livro de Weber deu origem a intrincada controvérsia entre weberianos, que sustentam a primazia dos valores na história, e marxistas, que defendem a primazia do econômico.³⁹

Para discutir o conflito entre a teoria weberiana referente à relação entre ética protestante e capitalismo, de um lado, e TMH, de outro, Cohen expressa em três proposições conteúdos básicos da primeira teoria: “1. O protestantismo surgiu e se desenvolveu por razões não-econômicas. 2. O protestantismo teve importantes conseqüências para a vida religiosa européia. 3. O protestantismo teve importantes conseqüências para a vida econômica européia” (p.371). O conteúdo central da discussão, expresso como segue, ressalta a distinção entre as conseqüências das três proposições para o MH inclusivo e o MH restrito: “A conjunção de 1 e 2 ameaça o materialismo histórico *inclusivo*, pois esta teoria promete uma explicação econômica de mudanças religiosas importantes religiosamente, e 1 refere-se a essa mudança religiosa, que 2 diz que é importante, sem uma explicação econômica. O materialismo histórico *restrito* não faz previsão sobre o curso da vida religiosa considerada como tal, e não é portanto prejudicado pela conjunção de 1 e 2. Mas é, junto com o materialismo histórico inclusivo, desafiado, mas não, penso, refutado, pela adição de 3, pois 3 *sugere* que o protestantismo substancialmente mudou a trajetória do desenvolvimento econômico, e o materialismo histórico restrito certamente nega que a religião possa fazer isso” (p.371, *italico nosso*).

³⁹ O livro citado de Weber contém exposição detalhada, com grande riqueza de notas, das concepções esboçadas neste parágrafo. Exposição acessível da sociologia weberiana encontra-se em *Les étapes de la pensée sociologique*, de Aron, capítulo *Max Weber* (há tradução para o português).

A seguir, Cohen procura mostrar como o desafio de 3 a ambos os materialismos históricos pode ser neutralizado, de modo que o *surgimento e ascensão do protestantismo poderia prejudicar só o o MH inclusivo e não o restrito*, baseando-se em análises que o historiador britânico H. Robertson faz em *Aspects of the rise of economic individualism* (Cambridge, 1933). A argumentação de Cohen a partir de tais análises é complexa, mas pensamos que o aspecto básico a destacar pode ser considerado a alegação de que Weber teria superestimado os efeitos do protestantismo sobre o capitalismo, deixando de perceber que também se pode considerar expressivos os efeitos do capitalismo sobre o protestantismo, que teria se adaptado às novas condições econômicas. Ao concluir a discussão referente à teoria weberiana, Cohen diz que muitos marxistas “não ficariam perturbados pelas proposições 1 e 2 até que a 3 tivesse sido acrescida a elas. E, se é assim, então muitos marxistas são na prática materialistas históricos restritos, embora, quando formulando breve declaração sobre seu marxismo, estejam dispostos a fazer formulações inclusivistas” (p.374).

Em nossa opinião, é extremamente problemático estabelecer o sentido da relação de causação entre protestantismo e capitalismo, sendo possível atribuir primazia aos valores sobre o econômico ou vice-versa, sem que se possa provar nenhuma das duas posições. Mas há realidades que levam a pensar ser razoável atribuir primazia à mudança nos valores na determinação do processo histórico. Uma dessas realidades é a revolução feminista, que mudou a condição social da mulher de modo mais notável a partir da década de 1960. Pode-se alegar que mudanças econômicas, particularmente no mercado de trabalho, propiciaram as mudanças nos valores, mas parece muito provável que a emancipação das mulheres deva ser atribuída em grande parte a mudanças nas mentalidades, que vêm permitindo a elas afirmar cada vez mais seu direito à igualdade em relação aos homens, e que não é viável explicar tal mudança nas mentalidades a partir da análise do capitalismo e da luta de classes. E parece inegável que a ascensão da mulher nos países capitalistas avançados é muito mais notável do que no socialismo real, o que aponta no sentido de que a transformação no modo de produção pouco afeta a condição feminina. Argumentação análoga poderia ser feita considerando a afirmação dos negros depois da abolição da escravidão e a dos homossexuais a partir dos anos 1960. E cabe ainda observar que as opressões contra mulheres e negros foi objeto de escassas e superficiais referências na obra de Marx e a opressão dos homossexuais, ao que sabemos, não foi mencionada em nenhum texto seu (o que é compreensível, tendo em vista a época em que viveu), parecendo evidente que o marxismo não proporciona, nem remotamente, recursos suficientes para a compreensão dessas três realidades tão complexas.

Cohen julga que Marx não distinguiu entre MH restrito e inclusivo mas afirmava o inclusivo, o que o autor lamenta. Para comprovar isso, indica várias páginas de *A ideologia alemã*, que diz ter muitas formulações inclusivistas. Mas argumenta no sentido de que o prefácio de 1859 tem abertura para o MH restrito, embora a passagem referente à determinação da consciência pela sociedade apóie o inclusivo.

Logo após Cohen mostra que o *conceito marxiano de superestrutura pode ser entendido de dois modos*: a) o modo usual, que inclui todas as instituições não-econômicas; b) o modo preferido por Cohen, que inclui só as instituições “cujo caráter é explicado pela estrutura econômica” (p.327). Essa ambigüidade é considerada, com razão, muito relevante pelo autor, pois a primeira interpretação está associada ao MH inclusivo e a segunda, ao restrito. É oportuno repetir que Marx usou vários conceitos centrais de suas teorias de modo ambíguo, prejudicando a clareza do que pretendia dizer, sendo mais notória a falta de conceituação precisa para *classe*, *pauperização* (que não diz se é absoluta ou relativa, isto é, em comparação com o enriquecimento da classe privilegiada) e *ditadura do proletariado*.

Cohen apresenta, na seção 7 do capítulo 14, argumentos no sentido de que Marx e Engels não tinham boas razões teóricas para defender o MH inclusivo e sim para defender o restrito, que omitimos, por brevidade. Mas convém citar razão apresentada na seção 9, embora seja conjetura que não se pode comprovar nem refutar: “Marx e Engels podem ter tendido para o inclusivismo porque Hegel era um idealista histórico inclusivo e eles erradamente pensaram que a refutação do idealismo histórico inclusivo estabelecia materialismo histórico inclusivo” (p.385).

A seção 8 contém esclarecimento importante sobre o MH restrito: “O materialismo histórico restrito é chamado *restrito* porque se limita a explicar os fenômenos não-econômicos que têm relevância econômica, mas não há no materialismo histórico restrito sugestão de que um fenômeno é em algum sentido geral importante se e só se é economicamente importante, e, para um materialista histórico restrito, não há obrigação de formular um critério de importância em geral” (p.382). Deduzimos dessa

observação que um materialista histórico restrito pode afirmar que a história da luta pela afirmação das mulheres não é explicada por causas econômicas mas isso não refuta o MH restrito nem implica em que a luta das mulheres não seja importante, conciliando em parte (isto é, quanto ao MH restrito mas não quanto ao inclusivo) marxismo e feminismo.

IV

O capítulo 15, último acrescentado por Cohen na edição de 2001, *Marxismo após o colapso da URSS*, inicia perguntando o significado do colapso para os *marxistas* e os *socialistas*. A conclusão é antecipada: “Por razões a serem explicadas abaixo, o fracasso soviético pode ser visto como um triunfo para o marxismo: um sucesso soviético poderia ter ameaçado proposições chave do materialismo histórico, que é a teoria marxista da história. Mas ninguém poderia pensar que o fracasso soviético representa um triunfo para o socialismo. Um sucesso soviético teria sido nitidamente bom para o socialismo” (p.389). No capítulo é discutido só o significado do colapso para os marxistas⁴⁰.

A discussão é iniciada com a formulação de duas teses contidas no prefácio de 1859, alterando-se ligeiramente as palavras de Marx para facilitar a exposição, como está explicado em nota: “1 ‘Uma organização social nunca desaparece antes que se desenvolvam todas as forças produtivas que ela é capaz de conter...’; 2 ‘e relações de produção novas e superiores nunca surgem antes que tenham amadurecido no seio da velha sociedade’ ” (p.389). Considerando os casos particulares do capitalismo e socialismo, diz Cohen, as proposições implicam em que o capitalismo só deixa lugar para o socialismo quando desenvolveu completamente; e o socialismo só se desenvolve a partir do capitalismo após as relações socialistas terem amadurecido na sociedade capitalista. Cohen julga que a revolução de 1917 não prova a falsidade da tese 2, uma vez que a sociedade soviética não tinha caráter socialista, pois não era dirigida pelos produtores associados e sim pelos líderes do Partido Bolchevique; portanto, não surgiram as relações de produção novas e superiores referidas na tese 2 antes que tivessem amadurecido no seio da sociedade russa; e a queda da URSS confirmaria a tese 1, pois mostra que o capitalismo não desaparecera de modo duradouro, porque as forças produtivas capitalistas não estavam suficientemente desenvolvidas. Esse resumo simplifica muito a argumentação de Cohen, mas pensamos que contém o essencial.

É difícil criticar a argumentação de Cohen no sentido de que a queda da URSS constitui argumento a favor da TMH, o que o autor diz parece lógico. O problema parece estar no que Cohen não diz, pois se pode perguntar porque o desenvolvimento avançadíssimo das forças de produção nos países capitalistas mais ricos não criou condições para a revolução que Marx previra, nem há indícios de que esteja se preparando revolução nesses países. Na realidade, as condições dos trabalhadores aí melhoraram muito à medida que o capitalismo se desenvolveu (ressalvando-se retrocessos, notórios a partir do neoliberalismo), de modo que não se formou proletariado cada vez mais numeroso em relação ao conjunto da população, mais revoltado e disposto a fazer revolução para implantação do socialismo.

⁴⁰ O significado para os socialistas é discutido em *Self-ownership, freedom and equality*, Cambridge, 1995, p. 255-64.

3 QUESTIONAMENTOS E CRÍTICAS À TEORIA MARXIANA DA HISTÓRIA, A PARTIR DE TEXTOS DE MARX E CONSIDERANDO ANÁLISES NOS CAPÍTULOS 1 E 2 E ANÁLISES DE OUTROS AUTORES

É até certo ponto arbitrária a delimitação do que deve ser considerado como fazendo parte da TMH. E pode-se organizar de muitos modos seus elementos. Consideramos acertada a seguinte seqüência: materialismo filosófico (3.1); método e dialética (3.2); MH em sentido restrito (teses da primazia e da base-superestrutura), que pode ser considerado o núcleo da TMH (3.3); luta de classes e teoria da autodestruição do capitalismo, que constituem a teoria da revolução (3.4); e ditadura do proletariado, sociedade sem classes e com justiça social e desaparecimento gradativo do Estado, que consideramos os problemas básicos do socialismo de Marx, meta a que suas teorias visavam (3.5). Procuraremos, em cada item, comparar posições dos autores considerados nos capítulos 1 e 2 e levá-las em conta ao fazer nossos comentários, mas no que se refere ao item 3.1 o conteúdo dos capítulos referidos será muito pouco relevante, porque os autores considerados quase não fizeram considerações importantes sobre o tema em discussão, o que nos levou a recorrer a vasta bibliografia, em parte referida no item e apresentada de modo amplo no final da dissertação.

3.1 Materialismo filosófico

Marx não fez exposição sistemática e clara sobre suas concepções filosóficas. Como observa Johann Arnason, “o caráter fragmentário da maior parte dos textos filosóficos de Marx os expunha a interpretações completamente divergentes” (1991:182). *Os textos de Marx sobre filosofia são em geral incompletos e/ou mal estruturados e/ou confusos.* Os *Manuscritos*, publicados incompletos em 1932, por não terem sido concluídos e por algumas partes terem se perdido, são, conforme Lefebvre, “textos obscuros, cuja interpretação apresenta dificuldades” (1981:128). *A Crítica à filosofia do direito de Hegel* obedece à seqüência do texto comentado, não contendo de modo estruturado a filosofia de Marx. *As Teses contra Feuerbach* são resumo de duas páginas. *A ideologia alemã*, escrita com Engels, só publicada em 1932, é, conforme Berlin, “verbosa” e “mal estruturada” (1991:120). Balibar considera a redação “inacabada” (1995:47). Escrevendo sobre “como se construiu a problemática da ideologia para Marx”, Balibar diz que a exposição no livro é “bastante confusa” (1995:47). *A sagrada família*, escrita com Engels, responde a críticas feitas por Bauer num artigo. Para Lefebvre, “o conjunto [do livro] é mal construído, sem um plano bem delineado, prolixo e pesado [...]” (1981:117). *Miséria da filosofia* é, conforme Lefebvre, “bastante obscuro” (1981:174). Observe-se que três dos críticos citados – Lefebvre, Berlin e Balibar – são destacados intelectuais marxistas e que o texto de Arnason que citamos foi publicado na *História do marxismo*, organizada por Hobsbawm, marxista.

Tem sido discutida a importância que Marx atribuía a concepções filosóficas que podem ser consideradas como fundamentos de suas teorias científicas. Popper escreveu: “A verdade, creio, é que ele não se importava muito com questões puramente filosóficas – menos que Engels ou Lenin, por exemplo – e que era principalmente o lado sociológico e metodológico do problema que o interessava mais” (1971,v.2,p.102). Também se tem discutido⁴¹ se a TMH e suas teorias científicas em geral estão fundadas em concepções filosóficas, como afirmam marxistas. Pode-se *conjeturar* que ele encarava a filosofia mais como recurso para dar a sua obra aparência de profundidade do que como um fundamento real, e que isso surgiu do desejo de enfrentar os críticos e afirmar o marxismo como a única corrente socialista com bases filosóficas e científicas sólidas, superior às demais, taxadas de utópicas.

⁴¹ Diz Bertrand Russell: “Talvez a roupagem filosófica que Marx deu ao socialismo não tivesse, na realidade, muito que ver com a base de suas opiniões. É fácil de expor-se a parte mais importante do que ele tinha a dizer sem se fazer referência alguma à dialética” (1957,v.3,p.356-7). Schumpeter salienta que o materialismo histórico não implica em materialismo filosófico: “Para Marx e a maioria de seus seguidores o aspecto ‘materialista’ de sua teoria era, por certo, muito importante. Cabe observar, no entanto, que não implica nenhum materialismo – no sentido filosófico – o aceitarmos-lo” (1978:136).

Aron nega que o materialismo filosófico e a dialética da natureza fundamentem a análise marxiana do capitalismo: “[...] lógica e filosoficamente, a interpretação econômica da história e a crítica do capitalismo a partir da luta de classes nada têm a ver com a dialética da natureza. De modo geral, a relação entre a filosofia marxista do capitalismo e o materialismo metafísico não me parece nem logicamente nem filosoficamente necessária. [...] Logicamente, pode-se ser discípulo de Marx quanto a fatos de economia política e não ser materialista no sentido metafísico do termo, historicamente se estabeleceu uma espécie de síntese entre uma filosofia de tipo materialista e uma visão histórica” (1967:183-4).

Há razões para pensar que Marx não estudou detidamente o materialismo filosófico, de acordo com o qual só existe o mundo material, e a hipótese contrária, de modo que pudesse fundamentar sua posição materialista⁴² em conhecimentos amplos e profundos. Alguns escritos de Marx, como os *Manuscritos* e *A ideologia alemã*, levam a questionar se conhecia com razoável profundidade argumentos levantados por teístas, ateus e agnósticos para defenderem suas posições. Parece ter estudado muito pouco as filosofias de Platão e Kant, que fizeram reflexões muito profundas, não negligenciáveis por quem pretende assumir posição sobre o dilema imanentismo/transcendentalismo com fundamento filosófico. Não lembramos ter encontrado, em Marx, qualquer referência às metafísicas de Agostinho, Aquino, Scotus, Leibniz e Descartes, à busca angustiada de Pascal, à reflexão de Schleiermacher sobre a experiência humana do divino e a psicologia do sentimento religioso, ou à obra de seu contemporâneo Kierkegaard (talvez devido à barreira do idioma), que meditou profundamente sobre a questão de Deus⁴³ e da condição humana, sendo considerado o principal inspirador do existencialismo moderno e tendo, conforme alguns psicoterapeutas, como Carl Rogers e Rollo May, desenvolvido reflexões muito profundas sobre a psique, sendo um precursor na interpretação do inconsciente. Também não lembramos ter visto em Marx qualquer referência a seu contemporâneo Dostoiévsky, que desenvolveu reflexões penetrantes sobre problemas existenciais e sobre a miséria humana, psicológica e material. Pode-se alegar que alguns desses autores podem ser considerados mais como teólogos, que se inspiraram na revelação, do que como filósofos. No entanto, todos eles vêm sendo reconhecidos como autores de reflexões importantes na área de filosofia, independentemente de qualquer apoio na fé. No que se refere a Platão, Leibniz, Descartes, Pascal e Kant, muito dificilmente alguém negará relevância a sua produção filosófica. Quanto a Aquino, a *Suma teológica* é basicamente teologia, mas a *Suma contra os gentios* é filosofia, e de nível muito elevado, na opinião de destacados *scholars*. E Dostoiévsky continua a ser considerado uma das expressões mais altas da literatura e da sondagem dos abismos humanos. Se Marx ignorou esses autores, como parece, desconhecia muito da literatura básica para a discussão do materialismo filosófico.

II

Marx não escreveu estudo que fundamente de modo racional seu materialismo ou ateísmo - ressaltando a hipótese muito improvável de que haja tal estudo e desconhecamos. Conforme o filósofo Claude Tresmontant, “Marx diz que a questão do ateísmo foi suficientemente tratada por seus predecessores e que não compensa insistir mais sobre o tema. Não encontraremos em Marx uma justificação filosófica do ateísmo, no estilo dos filósofos do século XVIII” (1974:151).

O terceiro dos *Manuscritos* discute brevemente o problema da existência da pessoa humana e da natureza. Consideramos a discussão confusa e de baixo nível intelectual, contrastando com o nível que o autor demonstrou outras vezes. Ele afirma que a existência da Terra se explica em termos de geração espontânea e que isso refuta a teoria da criação, parecendo não ter compreendido que o que refutaria a criação seria a demonstração da geração espontânea do Universo⁴⁴ (se é que “geração espontânea” é expressão adequada para designar o hipotético surgimento do Universo a partir do nada). E Marx não explica como seria inteligível a geração espontânea do Universo. A teoria do *Big Bang*, da década de 1940, hipótese tida como mais provável para o surgimento do Universo, só parece inteligível se supusermos um Criador que gerou o elemento inicial que explodiu, que determinou o primeiro evento (a explosão) e estabeleceu as leis a que o Universo obedece, de modo que a geração espontânea parece ininteligível – o que não implica em que não possa corresponder à verdade, pois pode ser uma verdade até o presente acima de nossa capacidade de compreender, mas implica em que só pode ser colocada como hipótese, não como algo comprovado⁴⁵. Além disso, Marx parece confundir o problema *metafísico* da existência da pessoa com o problema *histórico* do

⁴² *Materialista* em 3.1 refere-se ao materialismo filosófico, não ao MH.

⁴³ Ao dizer *Deus*, neste estudo, referimo-nos ao que se pode chamar *o Deus do teísmo tradicional*, cujo conceito é resumido assim por Richard Swinburne: “O Deus do teísmo tradicional, como o construo, é um ser essencialmente eterno, onipotente (no sentido de que pode fazer qualquer coisa logicamente possível), onisciente, perfeitamente livre e perfeitamente bom” (2003:107).

⁴⁴ O fato de dizermos *Universo* sem tentar definir é criticável, pois o sentido dessa palavra é muito problemático, como mostra o físico Martin Rees (cf. 2003:211-2). Optamos por não discutir esse conceito porque a discussão, muito complexa, ultrapassaria nossos objetivos.

⁴⁵ A origem e evolução do Universo são discutidas ao longo de *Dios y la ciencia*, de Jean Guitton, filósofo, e Grichka Bogdanov e Igor Bogdanov, doutores em física teórica. G. Bogdanov escreveu: “*Os físicos não têm a menor idéia sobre o que poderia explicar a aparição do Universo. Podem remontar até 10⁻⁴³ segundos [após o Big Bang], mas não além*” (p.36, itálico nosso). Problemas referentes à relação entre a questão da existência de Deus e a ciência também são discutidos em profundidade no livro *Problemas de religion y ciencia*, do físico Ian Barbour, e em artigo do filósofo Manfredo de Oliveira (1999).

desenvolvimento da pessoa (que pretende, de modo não convincente, explicar através do trabalho), que são duas questões muito diferentes. A afirmativa de que “o todo da chamada história mundial nada mais é que a criação do homem pelo trabalho humano”, de inspiração hegeliana, é falsa, pois a história é muito mais do que o trabalho, e constitui bom exemplo do fato de que Marx faz afirmativas categóricas de modo irrefletido. A tentativa de invalidar a pergunta sobre a origem da natureza e do homem (que é pergunta muito antiga e continua a ser colocada com insistência até agora) parece, como está formulada, insustentável. A afirmativa referente à “prova evidente e irrefutável”, no último parágrafo, não é, de modo algum, convincente, e constitui ótimo exemplo do fato de que Marx considera como evidentes e irrefutáveis concepções que são muito duvidosas. Aliás, é muito problemático afirmar, a respeito de qualquer concepção metafísica, particularmente depois de Kant, que é evidente e irrefutável. E mesmo no âmbito da ciência a evidência e a irrefutabilidade são muito problemáticas, como mostram Popper, Kuhn, Feyerabend e outros filósofos da ciência. Poderiam ser feitas outras críticas, mas preferimos transcrever o texto de imediato, deixando ao leitor o trabalho de fazer mais avaliações ⁴⁶.

A idéia da criação da Terra recebeu sério golpe da ciência da geogenia, isto é, da ciência que descreve a formação e o desenvolvimento da Terra como um processo de geração espontânea. *Generatio aequivoca* (geração espontânea) é a única refutação prática da teoria da criação.

É fácil, todavia, deveras, dizer a um indivíduo em particular o que Aristóteles disse: você foi gerado por seu pai e sua mãe, e conseqüentemente foi o coito de dois seres humanos, um ato da espécie humana, que produziu o ser humano. Vê-se, pois, que mesmo em um sentido físico o homem deve sua existência ao homem. Por conseguinte, não basta ter em mente apenas um dos dois aspectos, a progressão infinita e perguntar a seguir: quem gerou meu pai e meu avô? Também se tem de ter em vista o movimento circular, perceptível nessa progressão, segundo o qual o homem, no ato da geração, reproduz-se a si mesmo: destarte, o homem sempre permanece como sujeito. Mas responder-se-á: admito esse movimento circular, mas em troca você deve aceitar a progressão, que leva ainda mais adiante ao ponto onde eu pergunto: quem criou o primeiro homem e a natureza como um todo? Só posso responder: sua pergunta é, em si mesma, um produto da abstração. Pergunte a si mesmo como chegou a essa pergunta. Pergunte-se se sua pergunta não nasce de um ponto de vista a que eu não posso responder porque ele é deturpado. Pergunte-se se essa progressão existe como tal para o pensamento racional. Se você indaga acerca da criação da natureza e do homem, você está abstraindo estes. Você os supõe não-existentes e quer que eu demonstre que eles existem. Replico: desista de sua abstração e ao mesmo tempo você abandonará sua pergunta. Ou, então, se você quer manter sua abstração, seja coerente, e se pensa no homem e na natureza como não existentes, pense também em você como não-existente, pois você também é homem e natureza. Não pense nem formule quaisquer perguntas, pois logo que você o faz sua abstração da existência da natureza e do homem se torna sem sentido. Ou será você tão egoísta que concebe tudo como não-existente, mas quer que você exista?

Você pode retrucar: não quero conceber a inexistência da natureza etc.; só lhe pergunto acerca do ato de criação dela, tal como indago do anatomista sobre a formação dos ossos etc.

Como, no entanto, para o socialismo, o todo da chamada história mundial nada mais é que a criação do homem pelo trabalho humano, e a emergência da natureza para o homem, ele, portanto, tem a prova evidente e irrefutável de sua autocriação, de suas próprias origens. Uma vez que a essência do homem e da natureza, o homem como um ser natural e a natureza como uma realidade humana, se tenha tornado evidente na vida prática, na experiência sensorial, a busca de um estranho, um ser acima do homem e da natureza (busca essa que é uma confissão da irrealidade do homem e da natureza), torna-se praticamente impossível. O ateísmo, como negação desse irrealismo, não mais faz sentido, pois ele é uma negação de Deus e procura afirmar, por essa negação, a existência do homem. O socialismo dispensa esse método assim tão circundante; ele parte da percepção teórica e prática sensorial do homem e da natureza como seres essenciais. É autoconsciência positiva humana, não mais uma autoconsciência alcançada graças à negação da religião; exatamente como a vida real do homem é positiva e não mais alcançada graças à negação da propriedade privada, por meio do comunismo (1970:125-6).

III

A seguir, esboçamos aspectos da controvérsia entre as posições teísta e ateuísta, procurando mostrar que parece não haver posição convincente até o presente, de modo que o materialismo de Marx não passa de opinião destituída de suficiente fundamentação filosófica e científica. O esboço que delineamos é obviamente muito incompleto, mas consideramos suficiente para o objetivo.

No século XIX dizia-se que o *mundo material* é constituído de matéria, que muitos pensavam ser fácil de conceituar. Físicos do século XX elaboraram melhor a noção de *mundo material*, colocando que é constituído de matéria, energia e antimatéria, situadas no espaço-tempo, e a matéria passou a ser concebida como estruturas imensamente complexas, feitas de moléculas, constituídas de átomos, integrados por partículas sub-atômicas, por sua vez divisíveis em partículas mais elementares. Conforme alguns

⁴⁶ Tresmontant (1974) discute esses comentários de Marx nas p. 151-62.

físicos, a divisibilidade da matéria deve ter um fim em partículas indivisíveis, os *quarks*, cuja existência é deduzida logicamente mas ainda não tem comprovação empírica; também é possível que a divisibilidade da matéria seja ilimitada (como mostra Kant em uma das antinomias da *CRPu*). Reflexão sobre o que seriam os *quarks* mostra que sua natureza e existência são muito enigmáticas. Parodiando conhecida pergunta de Siger de Brabante, Leibniz e Heidegger, pode-se perguntar por que existem *quarks* em vez de nada e, ao que sabemos, ninguém sabe responder sem recorrer à hipótese de que foram criados (o que não prova que a hipótese seja verdadeira).

A natureza da matéria mostra-se ainda mais complexa quando se considera que, além de ser constituída por partículas, é integrada também por ondas com características muito diversificadas, e que a matéria se transforma em energia e vice-versa. O que se diz sobre os átomos é, em grande parte, simbólico, uma maneira de expressar-se, pois as verdadeiras estruturas e fenômenos atômicos são conhecidos de modo vago e duvidoso. Conforme Niels Bohr, um dos mais notáveis físicos quânticos, “devemos ter claro que, quando se trata dos átomos, a linguagem só pode ser usada como na poesia, pois não se trata de expressar precisamente dados objetivos, mas sim de fazer com que o ouvinte conceba imagens na sua consciência e estabeleça ligações mentais”⁴⁷.

Também a natureza da energia, anti-matéria e espaço-tempo é muito difícil de compreender. O conceito de tempo continua a ser um dos mais obscuros da metafísica e da física, apesar das tentativas de esclarecimento feitas por Agostinho, Newton, Kant, Einstein, Bergson e outros.

Tornou-se então muito problemático fazer afirmações categóricas sobre o mundo material como um todo, devendo-se sempre ter em mente que sua natureza é imensamente complexa e os conhecimentos a seu respeito por enquanto são muito limitados e muitas vezes se baseiam em hipóteses não comprovadas. *Afirmar categoricamente que só existe o mundo material tornou-se temerário e ingênuo, do ponto de vista da física, porque, a rigor, não compreendemos o que é o mundo material.*

Mas não é só nossa ignorância sobre a natureza da matéria, energia, antimatéria e espaço-tempo que torna muito problemática a afirmativa de que só existe o mundo material. Especulações no campo da física e da metafísica evidenciam que não compreendemos, até o presente, como seria possível a existência do Universo sem agente externo. A hipótese de que não existe Deus implica em que o Universo surgiu do nada ou sempre existiu. Mas as duas alternativas parecem, até o presente, inaceitáveis: o surgimento do nada parece impossível, pois não se concebe alteração no nada que pudesse originar a existência; e a idéia de o Universo ter sempre existido encontra obstáculo muito forte no fato de que implica em que, por mais que se recuasse no tempo, sempre haveria evento anterior, sem nunca se chegar a um primeiro evento, o que parece ininteligível, pois numa série ordenada de eventos um deve ter sido o primeiro; e a eternidade do Universo implicaria em que o tempo seria infinito considerado do presente para o passado, mas finito do passado para o presente (pois o presente é uma extremidade do tempo), o que é ininteligível. E mesmo que admitíssemos que o Universo sempre existiu, isso não explicaria sua existência⁴⁸.

Mas não parece correto afirmar que a existência do Universo evidencia que existe Criador, pois se pode contra-argumentar dizendo que, se não é inteligível a existência do Universo sem que tenha sido criado, o mesmo argumento pode ser levantado em relação ao Criador. Filósofos que defendem o *argumento cosmológico*⁴⁹ (a existência do Universo leva a pensar que há Criador) respondem que Deus é causa de si mesmo, mas essa afirmativa parece obscura e pode-se dizer que caberia afirmar que o Universo seria causa de si mesmo. *O argumento cosmológico, que remonta a Platão, tem sido estudado e reformulado por*

⁴⁷ Afirmação feita em diálogo com W. Heisenberg, conforme este cita (1996:54).

⁴⁸ Para aprofundar o que está dito neste parágrafo, ver ensaio do filósofo e teólogo William Craig (1992).

⁴⁹ Kant classificou os argumentos a favor da existência de Deus em ontológico, cosmológico e teleológico (*CRPu*, livro 2, cap.3). Suas reflexões sobre a questão de Deus são imensamente complexas e têm sido muito discutidas, como fica evidenciado no artigo *A questão de Deus nos escritos de Kant*, de Giovanni Sala, que se detém particularmente na discussão de *O único fundamento de prova possível para uma demonstração da existência de Deus*, da fase pré-crítica; essa evidência também se encontra em *Logic and theism*, de Jordan Sobel. O texto de Sala é suficiente para mostrar que Marx, que centrava esforços no estudo de economia, sociologia, política e história, não poderia, nem de longe, ter conhecimento de metafísica suficiente para discutir a questão de Deus com profundidade.

filósofos com formação teológica, sem que se chegue a conclusões seguras, como se depreende da ampla discussão contida no livro *The cosmological argument from Plato to Leibniz*, do filósofo e teólogo William Craig, um dos estudiosos que mais se aprofundaram no argumento cosmológico. Mas há um ensaio desse autor, *Philosophical and scientific pointers to creatio ex nihilo*, em que, perto do final de discussão sobre o argumento cosmológico, com base na filosofia e na física moderna, se posiciona de modo muito favorável à hipótese da existência de Criador: “Em termos de ‘credibilidade’, considero intelectualmente mais fácil acreditar num Deus que é causa do universo do que no universo surgindo na existência sem causa, a partir do nada, ou no universo tendo existido por um tempo infinito sem um começo. Para mim essas últimas duas posições são intelectualmente inconcebíveis e exigiria *mais* fé acreditar nelas do que acreditar que Deus existe. Mas na realidade não dependemos de ‘acreditar’, pois vimos [no ensaio] que os raciocínios filosófico e empírico apontam no sentido de um começo para o universo. Então as alternativas são só duas: a existência do universo foi causada ou ele surgiu na existência completamente sem causa, a partir de nada, há em torno de 15 bilhões de anos. A primeira alternativa é eminentemente mais plausível” (p.196). Concluímos que, embora se possa levantar objeções contra o argumento cosmológico, que levam a pensar que não deve, por enquanto, ser aceito como *prova* da existência de Deus, o argumento é forte e é errado negar a existência de Deus sem considerar detidamente esse argumento, como parece que Marx fez.

Tudo no Universo parece obedecer a leis que funcionam de modo integrado, de forma que haja ordem e evolução. Os ajustes no Universo têm precisão muito impressionante. Ao comentar isso, o matemático e físico Roger Penrose escreve: “Porque é que o mundo físico parece obedecer a leis matemáticas de maneira tão extremamente precisa? Não só isso, mas a matemática que parece controlar nosso mundo físico é excepcionalmente fértil e poderosa, simplesmente *como* matemática. Considero essa relação um profundo mistério” (1998:107, *italico* do original). E o físico Grichka Bogdanov diz: “Lembremos que toda a realidade repousa sobre pequeno número de constantes cosmológicas: menos de 15. São a constante de gravitação, a velocidade da luz, o zero absoluto, a constante de Planck etc. Conhecemos o valor de cada uma delas com notável precisão. Pois bem, se tivesse se modificado um pouco *uma só* dessas constantes, o Universo – pelo menos, tal como o conhecemos – não teria podido aparecer. Um exemplo contundente é proporcionado pela densidade inicial do Universo: se essa densidade tivesse se desviado um pouco do valor crítico que mantém desde 10^{-35} segundos depois do *Big Bang*, o Universo não teria podido constituir-se. [...] Na realidade, quaisquer que sejam os parâmetros considerados, a conclusão é sempre a mesma: se se modifica seu valor, por pouco que seja, suprimimos qualquer possibilidade de eclosão da vida. As constantes fundamentais da natureza e as condições iniciais que têm permitido o aparecimento da vida parecem, pois, ajustadas com precisão vertiginosa” (Guitton, Bogdanov e Bogdanov, 1996:61). Adiante: “A probabilidade matemática de que o Universo tenha se formado por acaso é praticamente nula” (p.63). Na continuação da conversação entre os três autores, que constitui o texto, o filósofo Jean Guitton observa que “por trás do rosto visível do real há, pois, o que os gregos chamavam um ‘logos’, um elemento inteligente, racional, que regula, que dirige, que anima o Cosmos, e que faz com que este não seja caos e sim ordem” (p.75).

Esses raciocínios, que o filósofo e os dois físicos desenvolvem ao longo de *Dios y la ciencia*, são sua versão do *argumento teleológico*, que se resume na idéia de que a existência de ordem no Universo leva a pensar que existe Ser que criou as leis que o regem. O argumento é muito antigo, tendo sido aceito por Newton, um dos maiores cientistas, que, conforme o físico Marcelo Gleiser, “via o Universo como manifestação do poder infinito de Deus. Não é exagero dizer que sua vida foi uma longa busca de Deus, uma longa busca de uma comunhão com a Inteligência Divina, que Newton acreditava dotar o Universo com sua beleza e ordem. Sua ciência foi um produto dessa crença, uma expressão de seu misticismo racional, uma ponte entre o humano e o divino” (1999:164).

Em nossa opinião, o argumento teleológico não constitui *prova*, pois as leis que regem o Universo podem estar de alguma forma contidas nele, sem que tenham sido colocadas por um Criador, embora essa hipótese seja muito problemática, pois não se consegue explicar porque, como e onde (nas moléculas, nos átomos, nas partículas sub-atômicas?) existem essas leis. Pode-se alegar, contra o argumento teleológico, que o fato de a hipótese de as leis estarem no Universos sem terem sido criadas ser inconcebível é contrabalançado pelo fato de também ser inconcebível a existência de Criador. Também se alega (como fizeram os epicuristas e Camus) que ninguém consegue explicar porque um Ser onipotente e infinitamente bom teria criado o sofrimento, ou, em termos genéricos, porque criou, ou permite, o mal. Por outro lado, pode-se perguntar porque algo desconhecido que se chama

de Natureza, que teria sabedoria e poder imensos, evidenciados pela estrutura e dinâmica do Universo, criou uma realidade com tanto sofrimento. A aceitação da hipótese da existência de Deus requer que se aceitem mistérios, mas a colocação da Natureza em seu lugar também implica em aceitar mistérios. Então, *a controvérsia em torno do argumento teleológico parece não permitir que se chegue, até o presente, a conclusão segura*⁵⁰.

A hipótese de que só existe o mundo material implica em que as funções psíquicas humanas são desempenhadas só pelo sistema neurológico e que se reduzem a fenômenos físico-químicos. Mas tal afirmativa, até o atual estágio de desenvolvimento da ciência, não tem comprovação empírica. O que os neurocientistas sabem sobre a anatomia e fisiologia do cérebro e as bases físico-químicas dos processos psíquicos é ínfimo, comparado com o que falta saber para se compreender a percepção, a consciência, o pensamento, o senso ético, a memória, a imaginação, a emoção. As investigações sobre a estrutura e fisiologia do cérebro como um todo e dos neurônios, que formam redes intrincadas, comunicando-se uns com os outros através de sinais conduzidos pelos neurotransmissores (líquidos entre os neurônios), que atravessam as sinapses (contatos entre as paredes dos neurônios), têm avançado muito nas últimas décadas, evidenciando que a complexidade e sofisticação do cérebro humano ultrapassam de muito longe nossa imaginação. Tanto os neurocientistas quanto os filósofos da mente se mostram perplexos diante de realidade tão difícil de interpretar. A relação entre mente e processos físicos continua a ser muito enigmática. Discutindo o tema, Roger Penrose, matemático, físico e estudioso de filosofia da mente, diz: “Acho que existe um problema fundamental com a idéia de que a mentalidade nasça da fisicalidade – isso é algo com que os filósofos se preocupam, por muito boas razões. As coisas de que falamos na física são matéria, coisas físicas, objetos massivos, partículas, espaço, tempo, energia etc. Como poderiam nossos sentimentos, nossa percepção do vermelho ou da felicidade ter algo a ver com a física? Vejo isso como um mistério” (1998:106)⁵¹. *Não se tem base para afirmar que as capacidades mentais humanas implicam na existência de algo que transcenda o mundo material, mas também não se tem base para afirmar que os processos físico-químicos por si sós explicam a mente humana*. E essa conclusão vale, com muito mais razão, para a época em que Marx viveu, anterior à física quântica, à neurociência e à filosofia da mente.

A hipótese de que só existe o mundo material e que, portanto, a pessoa humana é só um bloco de elementos materiais, implica em que não temos nenhum grau de liberdade, pois no mundo material todos os eventos obedecem a um determinismo estabelecido por leis absolutas. No mundo material não há efeito sem causa e todo efeito é proporcional à causa que o determinou⁵². A hipótese de não termos liberdade implica em que não somos responsáveis, que não podemos ter mérito nem culpa, e que não tem sentido qualquer consideração de ordem ética. Mas isso conflita com a aceitação generalizada, nas mais diferentes culturas e nos meios filosóficos e científicos modernos, de que a pessoa humana é responsável, o que permite falar, de modo válido, em ética e justiça. *Essa posição implica em que existe algo além do mundo material, o que constitui argumento contra o materialismo filosófico*.

O próprio Marx falou muitas vezes em liberdade (e seus seguidores fazem o mesmo), parece que sem se dar conta de que a idéia de liberdade é incompatível com a idéia de que só existe o mundo material. Parece que a intuição de que somos dotados de certo grau de liberdade é tão profunda em nós que mesmo um materialista como Marx não percebe que, ao negar a existência de

⁵⁰ *God and design: the teleological argument and modern science*, organizado por Neil Manson e lançado em 2003, contém ensaios de 21 *scholars* que apresentam argumentos a favor e contra o argumento teleológico. Os autores fundamentam suas posições na filosofia e na ciência, usando recursos sofisticados da lógica simbólica e do cálculo de probabilidades, ficando evidente que a controvérsia é extremamente complexa e não se pode chegar a conclusões fáceis.

⁵¹ O livro foi escrito em colaboração, mas as palavras citadas são de Penrose.

⁵² Físicos quânticos, particularmente Werner Heisenberg, desenvolveram teoria no sentido de que o comportamento de partículas atômicas é probabilístico e não determinístico, isto é, em muitas situações o movimento das partículas poderia ocorrer sem obedecer a fator causal absoluto. Essa concepção, não aceita por Einstein – residindo talvez aí o principal desacordo entre físicos quânticos e físicos especializados em teoria da relatividade – continua a ser objeto de controvérsia. As considerações de Popper em *O Universo aberto – argumentos a favor do indeterminismo* são, em nossa opinião, abordagem insuficiente e confusa dos problemas do indeterminismo e livre-arbítrio. *Mas parece que, mesmo que seja correta a teoria do probabilismo quântico, isso não afeta o fato de que a pessoa só pode ter liberdade, por mínima que seja, se for constituída também de algo imaterial, pois, se for válida a teoria probabilística, os elementos materiais constitutivos da pessoa estarão, de qualquer forma, sujeitos às leis que regem fenômenos aleatórios*. A controvérsia sobre livre-arbítrio e determinismo é muito complexa, mas pode-se encontrar esclarecimentos amplos no notável estudo de Robert Kane (1998), em Ilham Dilman (1999) e J. Thorp (1985).

qualquer coisa que transcenda o mundo material, deveria também, por coerência, negar qualquer possibilidade de liberdade. Laplace, que, como é sabido, era materialista e determinista, teve, quanto a isso, coerência que não se encontra em Marx. É possível que, ao falar em liberdade, Marx estivesse se referindo à ausência de coerções externas ao indivíduo, mas isso não é liberdade autêntica, pois esta requer também que não haja coerções internas, intrínsecas ao mundo material, que determinem os fenômenos psíquicos e a ação de modo absoluto.

O materialismo filosófico encontra outro obstáculo: *se formos constituídos só de elementos materiais, nossas existências são trajetórias do nada para o nada, o que parece absurdo*. Existencialistas ateus, como Sartre e Camus, sustentam que, embora isso seja absurdo, é verdadeiro, mas o simples fato de terem realizado qualquer ação contradiz essa afirmativa, pois se nossa existência é absurda, qualquer ação também o é. A *filosofia do absurdo*, desenvolvida por esses autores, entre outros, parece implausível se pensarmos que implica em que o mundo material evoluiu, ao longo de bilhões de anos, através de processos imensamente sofisticados, gerando Universo vertiginosamente complexo a nível macrocósmico e micrósmico, *sem nenhuma finalidade*.

A ciência não tem resposta para a indagação sobre o sentido do Universo, da evolução e da vida. Essas questões não têm mesmo sido postas cientificamente, pois a abordagem científica é causal e não teleológica. A filosofia tem feito esses questionamentos, mas não há conclusões. A postura filosófica e científica correta, no atual estágio do desenvolvimento do pensamento humano, com respeito aos grandes enigmas da realidade, e particularmente quanto ao problema de existir ou não algo além do mundo material, parece ser a dúvida. São muito expressivas, a esse respeito, as seguintes palavras de Popper: “Temos de admitir que vivemos num mundo em que quase tudo o que é muito importante é deixado essencialmente inexplicado. Fazemos nosso melhor para dar explicações e penetramos cada vez mais fundo nos realmente incríveis segredos do mundo, com o auxílio do método da explicação conjectural. E mais, devemos estar sempre conscientes de que isso é só, em certo sentido, arranhar a superfície, e que finalmente cada coisa é deixada inexplicada, em especial as que estão em conexão com a existência” (1998:554-5)⁵³. Isso, porém, não implica em que se deva desistir de buscar a verdade ou de colocar hipóteses que possam ser consideradas obscuras. Como diz o físico quântico Werner Heisenberg, “se omitíssemos tudo o que não é claro, provavelmente só nos restariam tautologias desinteressantes e banais” (1996:248). O erro não consiste em colocar hipóteses obscuras e duvidosas – como a da existência de algo que transcende o mundo material – e sim em colocar como certeza algo que só poderia ser formulado como hipótese, como fez Marx muitas vezes.

A posição de que não se sabe se existe um Criador não é nova: Pascal disse, nos *Pensamentos* (1957:104), que “é igualmente incompreensível que Deus exista e que não exista” e Kant argumentou, na *CRPu* (livro 2, cap. 3), no sentido de que as provas da existência de Deus não são convincentes⁵⁴, mas que, por outro lado, não há prova convincente de que Deus não exista; e em obras posteriores construiu sua *filosofia prática* (ética, filosofia do direito, filosofia da religião, filosofia política e filosofia da história) baseada na hipótese da existência de Deus, que colocou como postulado da razão prática. E há algumas décadas o filósofo da religião John Hick, após discutir argumentos pró e contra a existência de Deus, concluiu que parece que não se pode provar nem que existe Deus nem que não existe (1970:69).

⁵³ O livro foi escrito com o neurocientista John Eccles, mas as palavras citadas são de Popper.

⁵⁴ Depois de Kant, é comum dizer *argumentos* para designar o que até então era considerado por muitos como *provas* da existência de Deus, tendo em vista que em geral se admite que muitos raciocínios desenvolvidos a favor da existência divina não têm valor probatório rigoroso mas apontam no sentido de que existe Deus.

Kant, embora tenha contestado o valor probatório dos argumentos *cosmológico* e *teleológico*, julgou que este merece ser considerado cuidadosamente. Julgou falacioso o *argumento ontológico* (desenvolvido por Anselmo de Cantuária no *Proslogion*, cap. 2, que procura provar a existência divina através do conceito de Deus), que não mencionamos no texto, mas pensadores recentes o retomaram, dando novas contribuições. Entre esses, destaca-se Alvin Plantinga, cujos estudos sobre o tema, particularmente *The ontological argument*, vêm sendo muito comentados por profundos conhecedores de metafísica, como se percebe em *El argumento ontológico modal de Alvin Plantinga*, de Enrique Moros (Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1997). Nos anos 1970 Kurt Gödel formulou argumento ontológico usando recursos muito sofisticados da lógica simbólica, que é apresentado em *Logic and theism*, de J. Sobel. O livro de Moros mostra que é imensamente difícil aceitar ou rejeitar racionalmente a hipótese da existência de Deus.

Marx era materialista com base numa espécie de crença em algo que se chama de *Natureza*, mas que não se consegue dizer o que é, porque existe e porque e como estabeleceu leis imensamente complexas e integradas de modo coerente. Quer digamos *Natureza, Absoluto, Todo, Uno, Espírito do Mundo* ou outra expressão, estaremos nos referindo a algo que nossa razão até o presente não alcança, de modo que não podemos fazer afirmações categóricas. Marx parece ter subestimado, de modo acentuadíssimo, as dificuldades intelectuais a serem superadas para se poder discutir problemas metafísicos com um mínimo de lucidez e chegar a algumas conclusões, ainda que limitadas e duvidosas. Numerosos exemplos de tais dificuldades aparecem na literatura recente que focaliza os problemas da existência e natureza de Deus, produzida por destacados *scholars* de conceituadas universidades. Um exemplo de estudo que evidencia as sutilezas e complexidades consideradas na moderna teologia filosófica é *The nature of God: an inquiry into divine attributes*, de Edward Wierenga, que discute concepções referentes a Deus nas tradições judaica, cristã e islâmica, procurando construir concepção plausível da divindade. O exame desse texto mostra que qualquer discussão profunda dos problemas da natureza e existência de Deus requer conhecimento de lógica e metafísica muito superior aos demonstrados por Marx no pouco que escreveu a respeito⁵⁵.

Face ao exposto, concluímos que Marx teria agido de modo filosófico e científico correto se tivesse colocado a hipótese de que não existe ser correspondente à idéia expressa pela palavra *Deus* nem algo além do mundo material, mas errou ao postular isso como certeza. E errou ao colocar em lugar de Deus algo que chama de *Natureza* sem explicitar os atributos do que designa com essa palavra e sem mostrar que o que chama assim pode ser aceito racionalmente como um primeiro princípio que explica a existência do mundo material e das leis que o regem, de modo que haja algo em vez de nada e ordem em vez de caos. Marx recusou o mistério de Deus para afirmar o mistério da Natureza sem apresentar, ao que saibamos, justificativa racional para isso.

Independentemente do que se pense sobre o valor teórico do materialismo filosófico marxiano, cabe questionar se contribuiu para a superação da exploração e a construção de uma nova sociedade, se há base racional ou empírica para afirmar que a busca de Deus e a religiosidade são formas de alienação e entram a evolução social, como Marx parece ter afirmado em suas teorias da alienação e da ideologia. Pensamos que nem Marx nem marxistas apresentaram argumentação convincente a favor de tais concepções e que a história não parece confirmá-las. A pretensão de Marx de fundamentar suas teorias no materialismo filosófico parece ser muito negativa na prática, pois a suposição equivocada de que socialismo implica em ateísmo induz muitos a se posicionarem contra o socialismo. Ao pretender, sem base real, elaborar sua crítica ao capitalismo a partir do materialismo filosófico, Marx criou conflito desnecessário entre socialistas e pessoas religiosas ou que buscam a transcendência. É comum alguém dizer que é *marxista cristão*, aceitando o marxismo quanto a aspectos sociológicos, políticos e econômicos e quanto à interpretação da história, mas recusando o materialismo filosófico⁵⁶. Mas essa postura é muito problemática, devido à ênfase que Marx dá a seu materialismo filosófico. Posteriormente, a violência e a opressão que se desenvolveram junto com o socialismo real levaram muitos a vincular o socialismo à idéia de totalitarismo, a algo contrário à liberdade e aos direitos humanos de modo geral, além de associarem com ateísmo. Na realidade, o socialismo (apropriação coletiva do capital) não implica de modo algum em ateísmo e parece não haver razão para dizer que implique em totalitarismo, sendo muito lamentável que Marx tenha dado margem ao primeiro equívoco e muitos de seus seguidores ao segundo, contribuindo para o descrédito do socialismo e dando argumento aos defensores do capitalismo neoliberal.

Cabe ainda expressar nossa perplexidade diante do desprezo de Marx para com o problema da existência, diante da frieza com que assumiu posição materialista sem ter feito, ao que parece, qualquer busca detida. Deve haver razões inconscientes, até

⁵⁵ Discussão acessível sobre a questão da existência de Deus é apresentada pelo físico John Polkinghorne em *Ciencia y Teología* (2000), principalmente no capítulo 4 – *El teísmo*, onde consta que “atualmente [o livro foi publicado em 1998] está ocorrendo ressurgimento da teologia natural em mãos, mais que de teóricos, de físicos” (p.105). A teologia natural baseia-se só na razão.

A bibliografia a respeito dos argumentos favoráveis à existência de Deus é muito vasta, podendo-se encontrar muitas referências no final de artigos contidos em Fraijó (org.), 1994. Hick (1970, cap.2) apresenta resumo crítico dos argumentos ontológico, cosmológico e teleológico. No que se refere ao argumento cosmológico, o estudo de Craig (2001) proporciona exposição crítica bem elaborada. Argumentos a favor e contra a existência de Deus são discutidos com profundidade por Jordan Sobel em *Logic and theism* e por Juan Antonio Estrada em *Deus nas tradições filosóficas*.

⁵⁶ Para aprofundamento da relação entre cristianismo e marxismo, ver a tese de doutorado em teologia de Enio Mueller, *Teologia da libertação e marxismo*, que discute a postura de nove teólogos em relação ao marxismo.

agora muito pouco conhecidas, que fazem com que uns, como Pascal e Kierkegaard, sintam profundo anseio de transcendência e outros, como Marx, sintam-se indiferentes e tranqüilos, como se todos fôssemos imortais e víssemos sentido para nossas existências⁵⁷. E parece ter faltado humildade a Marx para compreender verdade trivial, que o físico Marcelo Gleiser expressou dizendo que “quanto mais aprendemos, melhor dimensionamos nossa ignorância” (1999:397).

3.2 Método marxiano e dialética

Marx não fez exposição sistemática de sua metodologia. Referências aos princípios metodológicos usados em seu trabalho estão dispersas em diversos textos, particularmente nos *Manuscritos*, no prefácio de 1859, no capítulo 3 dos *Grundrisse*, intitulado *O método da economia política*, e no prefácio e posfácio da 2ª edição alemã do livro 1 de *O capital*. A ausência de exposição sistemática da metodologia marxiana é admitida por marxistas, como Bottomore, que comenta que “o próprio Marx jamais expôs sua metodologia à maneira de Durkheim ou Weber, e não podemos ter certeza de como teria tratado dos problemas de método que vieram a ser objeto de posterior discussão” (1981:40), e a socióloga Teresa Haguette, que diz que “Marx nunca chegou a formular expressamente uma teoria do conhecimento ou do método dialético de forma sistemática e completa. O que se depreende dele provém de escritos esparsos, pinçados de algumas de suas obras; no mais, temos que inferir de sua prática que, aliás, é a fonte mais rica de todas” (1990:146). Mas é comum marxistas considerarem a dialética marxiana, construída a partir da hegeliana, método original e muito relevante de análise da sociedade. Dentre estes chama a atenção Flickinger, que em *Marx e Hegel: o porão de uma filosofia social* faz detalhada análise das origens hegelianas do pensamento marxiano, dando ênfase a conteúdos dos *Grundrisse* e de *O capital*, que relaciona com a *Lógica* de Hegel. Mas não encontramos no livro de Flickinger argumento que parecesse mostrar de modo convincente que a dialética marxiana constitua *método de pesquisa e análise em ciências sociais* original ou muito relevante, no sentido que a expressão em itálico tem comumente em ciências sociais.

I

Dentre os autores cujos comentários sobre a TMH apresentamos em capítulos anteriores, no que se refere ao problema do método marxiano merecem destaque Wright, Levine e Sober, autores de *Reconstruindo o marxismo*, e Popper. Comentários dos três marxistas, citados em 2.1, podem ser resumidos em duas proposições: a) o marxismo não tem metodologia própria; b) é obscura a afirmativa de que a teoria marxiana é dialética. Popper considera o historicismo marxiano um método que tem originalidade, mas faz críticas que sintetizamos em duas proposições: c) não se pode fazer previsões históricas confiáveis; d) Marx errou muito ao prever, quanto ao número e à gravidade dos erros. Comentamos as quatro proposições a seguir.

a) Apesar de se encontrar em textos de marxistas a afirmativa de que Marx elaborou método original e muito rico, pensamos que nossas pesquisas em textos de Marx confirmam a posição dos três marxistas analíticos, que negam que o marxismo tenha metodologia própria, e levam à conclusão de que Marx tratou problemas metodológicos de modo muito breve e superficial, dando ênfase a observações sobre dialética e à necessidade de focalizar as contradições na sociedade. Os conteúdos dos *Manuscritos* que podem ser considerados como reflexões sobre método são em grande parte críticas à filosofia de Hegel, particularmente a sua dialética. A parte mais significativa do prefácio de 1859 (citado na *Introdução*, seção II), contém muito pouco que constitua reflexão metodológica. No capítulo 3 dos *Grundrisse*, que é, muito provavelmente, o texto mais extenso que Marx escreveu sobre método (9 páginas), observa que se deve começar pelo real, o concreto, passando-se depois às abstrações, e no final estabelece seqüência que lhe parece adequada para o estudo da economia de uma sociedade, começando pelas “determinações abstratas gerais” e terminando pela exportação, importação, câmbio, mercado mundial e crises (p. 29-30), de modo que o capítulo pode ser considerado mais como discussão sobre os elementos centrais para o estudo da economia e a ordem em que devem ser analisados do que como proposta de método de pesquisa e interpretação. No prefácio e posfácio da 2ª edição alemã do livro 1 de *O capital* pouca coisa nos chamou atenção: Marx diz que o método usado em *O capital* foi pouco compreendido, cita críticas ao livro e faz observações sobre método, merecendo destaque o fato de afirmar que a forma do processo de exposição deve ser diferente do processo de pesquisa. Salienta que seu método dialético difere fundamentalmente do de Hegel, que julga que corrigiu invertendo-o. Tendo em vista a pobreza de reflexões sobre método que encontramos em nossas leituras de textos de Marx,

⁵⁷ Os capítulos 1 e 2 da tese de doutorado de Garcia Rojo sobre *La pregunta por el sentido* (1988) expõem e discutem o problema do sentido da vida nas concepções de Marx e alguns marxistas. O autor diz que nem Marx nem Engels formularam de modo explícito a pergunta pelo sentido da vida e que não considera satisfatória a resposta que dão Schaff e Machovec, marxistas (p.32).

ficamos com impressão de que os marxistas que atribuem grande valor ao que consideram como sendo o método marxiano têm, a respeito do conceito de método, concepção que para nós é obscura e que difere muito do que entendemos por método de pesquisa e análise em ciências sociais.

b) Dois destacados marxistas (ressalvando-se que Milovan Djilas, líder comunista iugoslavo, pode ser considerado ex-marxista) fazem comentários que vêm ao encontro do que resumimos na proposição b). Djilas escreveu que “o que é peculiar ao marxismo, o que é sua descoberta – a dialética de Hegel ‘posta de pé’, ou seja, tornada materialista – encontra muito pouca prova que a confirme, excetuando-se alguns pequenos achados em pesquisas históricas e sociais” (1970:104). Para Ureña, que discute o método de Marx no capítulo 9 de *Karl Marx economista: o que Marx quis realmente dizer*, “repetiu-se até a saciedade que Marx aplicou à economia o método dialético hegeliano (depois de o haver corrigido materialisticamente, acrescenta-se com frequência), sem expor seriamente o que significa isso concretamente. Assim, as elucubrações sobre o método tornam-se extremamente abstratas e nos deixam, praticamente, na mesma penumbra em que estávamos, senão maior” (1981:188, itálico do original).

Mencionaremos exemplos que levam a pensar que a proposição b) é verdadeira. Na passagem do feudalismo para o capitalismo, seria o feudalismo a tese, a luta entre burguesia e nobreza a antítese e o capitalismo a síntese? Não lembramos ter encontrado afirmativa explícita sobre isso em texto de Marx. O capitalismo seria nova tese, a luta entre proletariado e burguesia a antítese e o socialismo a síntese? Também não conhecemos afirmativa explícita de Marx. E se afirmou, a hipótese é muito problemática: no caso da Rússia, a síntese não foi o socialismo e sim sociedade com muita desigualdade e opressão e retorno do capitalismo, que se tornou um dos mais exploradores do mundo; e no caso dos países de capitalismo adiantado, até agora não ocorreu revolução nem implantação do socialismo e isso parece muito improvável no futuro que se pode vislumbrar. Apresentaremos considerações mais amplas sobre dialética na seção II.

c) O ceticismo de Popper em relação à possibilidade de previsões históricas confiáveis parece justificado. A causação em história é imensamente complexa, as causas são muito difíceis de identificar e dimensionar, facilmente se atribui valor causal a evento que precede outro sem que haja efetiva relação de causação, e pode-se considerar unidirecional uma relação de causação que na realidade é circular. É muito difícil identificar leis que regem a história e ainda mais difícil, se não impossível, equacionar tais leis, se existirem. Além disso, a experimentação científica em história é extremamente limitada, sendo impossível manter condições *ceteris paribus* para isolar os efeitos de uma variável.

d) O acerto da proposição d) pode ser mostrado através de muitos exemplos cujos conteúdos em geral são tratados de modo mais detalhado em outras partes da dissertação. O capitalismo, em vez de se tornar gradativamente mais explorador, de modo geral se tornou menos explorador nos países de capitalismo adiantado, parecendo ter se tornado pouco ou não-explorador em alguns. Os salários, contrariando a teoria marxiana do salário de subsistência, que Marx deduziu da teoria do valor-trabalho, afastaram-se muito do nível de subsistência, ou por serem muito altos, no caso de minorias privilegiadas, ou muito baixos, no caso de largas faixas da população marginalizada. As contradições internas do capitalismo até agora não o conduziram à autodestruição, podendo-se constatar que o capitalismo se tornou mais capaz de administrar suas crises (o que não implica em que seja melhor que o socialismo). As revoluções proletárias, em vez de começarem nos países de capitalismo adiantado, iniciaram na Rússia, e não ocorreu, até agora, revolução proletária em país de capitalismo adiantado. A coletivização do capital não tem sido suficiente para o surgimento de sociedade sem classes e sem opressão. As revoluções comunistas não têm sido seguidas de ditadura do proletariado. O socialismo real não tem confirmado a previsão de desaparecimento gradativo do Estado. No socialismo real a alienação não desapareceu e parece nem mesmo ter se reduzido.

II

A discussão sobre a dialética será ampliada nesta seção. A dialética é um campo da filosofia antigo e vasto, contendo concepções divergentes de muitos autores⁵⁸. O termo é usado em muitos sentidos, não se pode estabelecer um conceito geral.

⁵⁸ Diz-se que a dialética começou com Heráclito, que estudou as contradições do real. Outros sustentam que foi com Platão. Sócrates desenvolveu o método dialético de discutir, reunindo fragmentos de verdades dispersas em afirmações contrárias. Filósofos posteriores, como Plotino e Pseudo-Dionísio, enriqueceram a dialética. Leibniz trouxe novas contribuições. Kant, segundo Georges Gurvitch, posicionou-se contra o método dialético, que “seria a fonte de todos os erros característicos das metafísicas dogmáticas” (1971:73); porém “a própria maneira de

Pensamos que o historiador da filosofia François Châtelet estava certo ao escrever: “Propomos – sem nenhuma esperança de ser compreendido – que, durante os próximos vinte anos, os teóricos, tendo o senso de sua tarefa, renunciem ao uso do termo *dialético* e se comprometam, cada vez que a palavra surge, a procurar definir rigorosamente de que se trata” (*apud* André Haguette, 1990:12). Mas é válido dizer que a dialética muitas vezes se refere a uma forma de raciocínio relativa a situações em que há conflito. O que Marx entendia por dialética não é muito claro, mas também refere-se a conflito. Procuraremos a seguir mostrar que: a) a dialética de Hegel, que foi tomada como ponto de partida por Marx, é muito difícil e controvertida e tem sido muito criticada; b) é muito problemático estabelecer a relação entre o pensamento marxiano e o hegeliano; c) a dialética de Marx presta-se a diversas interpretações, é muito criticada e torna-se difícil identificar, de modo claro, os usos que ele fez da dialética.

a) Quem faz tentativas de ler Hegel logo se defronta com imensa dificuldade para compreendê-lo. Isso ocorre inclusive com leitor com formação profunda em filosofia: Bertrand Russell comenta que “a filosofia de Hegel é muito difícil; é, diria, o mais difícil de compreender-se de todos os grandes filósofos” (1957,v.3,p.291)⁵⁹; J. N. Findlay, especialista em Hegel, diz que o pensamento deste é “um dos maiores e menos compreendidos” (1993:12) e que seus escritos “excedem em dificuldade os de qualquer outro filósofo” (p.17), e faz referência à “extrema dificuldade e inaceitável obscuridade da linguagem em que estão expressas” suas idéias (p.19); G. R. Mure, especialista em Hegel, diz que este “é freqüentemente muito obscuro” (1988:10); Hannah Arendt (1991:105) observa que “ficou famosa observação de Hegel no seu leito de morte – *se non è vero, è bene trovato*: ‘Ninguém me entendeu exceto uma pessoa; e essa entendeu-me mal’ ” (1991:105); e Frederick Beiser, organizador do *The Cambridge companion to Hegel*, faz referência à “notória obscuridade” (1996a, p.2) da filosofia de Hegel⁶⁰.

Comentários sobre a dialética de Hegel mostram que essa parte de sua filosofia também é muito difícil e problemática. Exemplificaremos com palavras de Findlay: “Exatamente o que significa chamar sua filosofia de ‘dialética’ é, no entanto, longe de ser claro, e também não é claro se é um bom ou mau modo de filosofar. O significado e valor da dialética hegeliana é, de fato, muito obscuro mesmo a quem estudou Hegel longamente e de modo muito favorável a seu pensamento, a quem pensou profundamente sobre as exposições discrepantes que ele faz de seu método [...]. Se alguém começa pensando que a dialética é fácil de caracterizar, freqüentemente termina duvidando se é um método, se pode ser feita uma interpretação geral sobre ela, se não é simplesmente um nome cobrindo cada uma das maneiras de Hegel argumentar. [...] A clareza não é ajudada pela comparação com o uso das idéias dialéticas e métodos feitos pelos marxistas, que tentam operar a máquina hegeliana com combustível muito estranho e inadequado” (1993:58). E no final do livro, onde avalia a dialética de Hegel, Findlay diz enfaticamente: “Se as análises trabalhosas deste livro estabeleceram algo, é que não há método definido chamado dialética, que o arranjo triádico de Hegel de seu pensamento não pode ser considerado como método mais do que a *terza rima* pode ser considerada como o método da *Divina Comédia*” (p.353)⁶¹.

O fato de a filosofia de Hegel ser muito controvertida é salientado por Beiser em diversas passagens, como: “Poucos pensadores na história da filosofia são mais controvertidos que Hegel. Filósofos são a favor ou contra ele. Raramente o olham sem envolvimento emocional, pesando seus méritos e erros com imparcialidade estrita. Hegel tem sido rejeitado como charlatão e intencionalmente obscuro, mas também tem sido apreciado como um dos maiores pensadores da filosofia moderna” (1996a:1)⁶².

Kant negar a validade do método dialético é dialética” (1971:74). Fichte retomou a dialética sobre nova base, podendo suas concepções ser consideradas “uma síntese entre dialética e irracionalismo” (1971:84). Hegel reformulou e aprofundou a dialética, aplicando-a a discussões metafísicas e à interpretação da história. Kierkegaard e Schelling criticaram a dialética de Hegel e desenvolveram concepções pessoais sobre a dialética. O pensamento dialético de Proudhon pode ser interpretado como violenta e útil reação contra Hegel, segundo Gurvitch (1971:137). Marx disse que Proudhon não compreendia Hegel e fez críticas veementes a este. Sartre criticou as dialéticas de Marx e Engels.

⁵⁹ Ressalve-se que o livro termina antes de Wittgenstein, Heidegger e Lévinas.

⁶⁰ Beiser também se refere à obscuridade de Hegel em outro ensaio: “Só há um lugar onde ele de fato explica sua visão sobre o método histórico e este é a introdução a suas *Conferências sobre a história do mundo*. E mesmo aqui a exposição de Hegel é, como de costume, muito breve, densa e obscura” (Beiser 1996b:282).

⁶¹ Para exposição e avaliação detalhadas da dialética de Hegel por Findlay, ver *Hegel: a re-examination* (1993:58-82).

⁶² Beiser faz outros comentários sobre o fato de que a filosofia de Hegel é muito controvertida: “Não só filósofos contemporâneos têm dificuldade em chegar a acordo sobre a metafísica de Hegel: *scholars* especialistas em Hegel permanecem profundamente divididos sobre seu status e valor” (1996a:2). “O idealismo de Hegel tem sido descrito como a doutrina de que ‘só mentes e eventos mentais existem’ (Russell), mas tem sido também sustentado que a filosofia de Hegel não é idealismo de modo algum e sim uma forma de materialismo (Lukács)”

Beiser considera o método dialético “o aspecto mais controvertido do pensamento de Hegel. Alguns *scholars* têm negado que Hegel tem tal método, enquanto outros rejeitam-no por cometer erros elementares de lógica” (1996a:21). Michael Forster, especialista em Hegel, observa no ensaio *Hegel's dialectical method* (p.130) que “poucos aspectos do pensamento de Hegel têm exercido tanta influência ou ocasionado tanta controvérsia quanto esse método. Mas, paradoxalmente, permanece uma de suas menos bem compreendidas contribuições filosóficas”.

Esses comentários de Russell, Findlay, Mure, Arendt, Beiser e Forster levam-nos a questionar se *Marx compreendia o filósofo de modo claro e seguro quando escreveu os Manuscritos e a Crítica à filosofia do direito de Hegel, apesar de ter em torno de 25 anos e estar se dedicando intensamente ao jornalismo, após desistir do curso de direito e defender tese sobre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro, o que indica que os estudos de Marx sobre Hegel, até então, devem ter sido superficiais, devido a limitações de tempo, por maior que fosse sua capacidade intelectual. Será que Marx, que não teve bom senso suficiente para compreender que as hipóteses referentes à ditadura do proletariado e ao desaparecimento gradativo do Estado após a revolução são muito provavelmente falsas, meditou e compreendeu profundamente Hegel aos 25 anos, e mesmo depois, enquanto elaborava vastíssima obra sobre economia, sociologia, política, história e filosofia e se dedicava ao jornalismo, enfrentando miséria e perseguições?*

A filosofia de Hegel foi criticada por autores profundos, como Schelling, Kierkegaard, Schopenhauer e Popper. Conforme Eduardo Luft, autor de tese de doutorado referente à filosofia de Hegel, “muitas das objeções a serem desenvolvidas posteriormente contra Hegel têm em Schelling sua expressão primeira e mais detalhada” (2001:29), mas é em Kierkegaard que as objeções a Hegel adquirem “uma profundidade e uma radicalidade poucas vezes vista” (p.47). Porém, tendo em vista que uma exposição e análise das críticas de Schelling e Kierkegaard a Hegel exigiriam esforço de pesquisa e interpretação além do realizável para um sub-item de dissertação, e considerando que as críticas de Popper a Hegel são acessíveis, optamos por focalizar a seguir alguns comentários de Popper referentes à dialética de Hegel (1971,v.2,cap.12), considerada por Popper um dos dois pilares sobre que repousa a filosofia hegeliana⁶³.

Popper começa dizendo que Kant afirmou, na *CRPu*, que a razão, sempre que especule numa área em que não pode ser controlada pela experiência, pode envolver-se em antinomias. Kant procura mostrar que a cada *tese* metafísica (referente, por exemplo, à concepção de que o Universo teve um início ou à idéia de que o espaço é infinito) é possível contrapor uma *antítese* (o Universo não teve início, o espaço é finito), podendo-se chegar a prová-las com o mesmo grau de evidência. A seguir, Popper resume a dialética de Hegel (1971,v.2,p.39) e a crítica de modo veemente: “Estou plenamente disposto a admitir que esta não é uma descrição má do modo pelo qual uma discussão crítica, e portanto também o pensamento científico, pode às vezes progredir. Pois toda crítica consiste em apontar algumas contradições ou discrepâncias, e o progresso científico consiste amplamente na eliminação de contradições onde as encontrarmos. Isto significa, porém, que a ciência procede na suposição de serem as contradições *inadmissíveis e evitáveis*, de modo que a descoberta de uma contradição força o cientista a fazer todos os esforços para eliminá-la; realmente, uma vez admitida uma contradição, toda a ciência deve entrar em colapso⁶⁴. Mas Hegel extrai uma lição bem diferente de sua tríade dialética. Visto como as contradições são os meios pelos quais a ciência progride, conclui que as contradições não só são admissíveis e inevitáveis como também altamente desejáveis. Esta é uma doutrina hegeliana que deve

(1996a:21). “Desde a divisão da escola hegeliana em ala esquerda e ala direita, a filosofia de Hegel tem sido vista como radical e como reacionária” (1996a:21). “Alguns comentadores têm argumentado no sentido de que os objetivos de Hegel eram fundamentalmente conservadores, mesmo reacionários. [...] Mas outros comentadores, especialmente a escola hegeliana de esquerda, têm considerado a filosofia da história de Hegel como a inspiração de suas próprias doutrinas radicais” (1996b:293).

⁶³ Críticas à filosofia de Hegel feitas por Schelling (contidas no *Extract from On the history of modern philosophy*, de Schelling, in Robert Stern (org.), 1998,v.1,40-67) e Kierkegaard (contidas no *Extract from Concluding Unscientific postscript*, de Kierkegaard, in Robert Stern (org.), 1998,v.1,68-99), de leitura muito difícil, estão resumidas de modo didático na tese de doutorado de Luft, 2001, cap. 2. Críticas de Schopenhauer a Hegel encontram-se em *O mundo como vontade e representação*.

⁶⁴ Popper dá justificativa detalhada dessa assertiva no artigo *What is dialectic?*, apresentado num seminário de filosofia em 1937. O artigo critica acentuadamente as dialéticas de Hegel e Marx.

destruir todo argumento e todo progresso. Pois se as contradições são inevitáveis e desejáveis, não há necessidade de eliminá-las, e assim o progresso deve chegar a um fim” (1971,v.2,p.39, itálico do original).

Popper discute as aplicações práticas e políticas feitas por Hegel da dialética. Afirma que a dialética de Hegel “foi concebida em grande parte para perverter as idéias de 1789. Hegel estava perfeitamente consciente de que o método dialético pode ser utilizado para torcer uma idéia em seu oposto” (1971,v.2,p.42). Cita Hegel para mostrar que estava consciente disso e dá exemplos de concepções hegelianas que utilizam o método dialético para issp. Refere-se a Hegel e sua filosofia em termos muito depreciativos e violentos, em diversas passagens, que levam a duvidar de que a crítica seja objetiva⁶⁵. Convém acrescentar que a filosofia de Hegel se presta, ou pelo menos tem sido usada, para as mais diferentes finalidades, o que levou Mure a afirmar que “tanto comunistas como fascistas, ateus como crentes, têm reivindicado igualmente sua autoridade” (1988:11).

Os comentários de Popper, embora representem opiniões passíveis de contestação⁶⁶, valem como uma noção das múltiplas críticas que têm sido feitas à dialética hegeliana, que permitem questionar se esta, mesmo criticada e reformulada por Marx, proporciona base adequada para a construção de uma filosofia da história.

b) As opiniões sobre a relação entre o pensamento marxiano e o hegeliano divergem muito de autor para autor. Há os que julgam que a relação continua muito obscura, como Ureña, economista e filósofo político marxista, que escreveu em 1976 que “um estudo sério do método marxista em relação a Hegel [...] ainda está por fazer” (1981:240). Embora “estudo sério” comporte diferentes interpretações, pensamos que o autor julga que ainda não se fizera estudo detido e aprofundado, que resolvesse as dificuldades básicas na interpretação da relação entre as duas filosofias. Mézáros salienta “a incompreensão total que pesa sobre o modo de tratar a relação de Marx com esse grande pensador” (1987:182). Após citar Lenin (“Não se pode compreender plenamente *O capital* de Marx e, em particular, seu primeiro capítulo, se não se estudou atentamente e compreendeu *toda* a lógica de Hegel. Por conseguinte, meio século depois, nenhum marxista compreendeu Marx!”), Mézáros observa que “decorreu mais meio século e, infelizmente, a relação de Marx com Hegel não é hoje menos sujeita a preconceitos apriorísticos do que o era na época em que Lenin escreveu seu famoso aforismo” (1987:182, itálico do original). Observe-se o contraste entre o que diz Lenin e palavras de Ureña na introdução de seu livro *Karl Marx economista*: “O objeto deste trabalho é, precisamente, traduzir em termos econômicos compreensíveis o que *Marx quis dizer*, sem a necessidade dos conhecimentos de Hegel ou mesmo de qualquer referência a ele” (p.18, itálico do original). Mas admitimos que o valor da comparação que sugerimos parece pequeno se considerarmos que Ureña está se referindo só a conteúdos econômicos, ao passo que Lenin não restringe sua afirmativa a tais aspectos.

Mézáros, comentando a relação entre as filosofia de Marx e Hegel no ensaio *Marx “filósofo”*, sustenta que Marx fundamentou muitas de suas idéias em Hegel, embora tenha criticado muitas concepções hegelianas.

⁶⁵ Exemplo: “Pelo menos a nova geração deveria ser ajudada a libertar-se dessa fraude intelectual, a maior talvez da história de nossa civilização e de suas lutas contra seus inimigos. Talvez a nova geração viva para ver realizada a expectativa de Schopenhauer, que em 1840 [indica a fonte] profetizou dever ‘essa colossal mistificação fornecer à posteridade uma fonte inexaurível de sarcasmo’ [...]. A farsa hegeliana já fez mal que baste. Devemos pôr-lhe um paradeiro” (1971,v.2,p.79).

⁶⁶ Forster (1996, seção III) procura refutar a crítica de Popper de que a dialética de Hegel afirma contradições. Conclui que “parece, então, que o método de Hegel pode ser defendido contra pelo menos as formas mais comuns da objeção de que é culpado de erros originais que o tornam inútil *em princípio*” (1996:154).

A avaliação que Ernest Cassirer faz de Hegel como filósofo político no capítulo 17 de *O mito do Estado* é muito menos desfavorável (se é que pode ser considerada desfavorável) do que a feita por Popper. Logo depois de afirmar que Hegel “tornou-se o filósofo do Estado prussiano” e que “quando o escolheram para a cátedra em Berlim ele afirmou que o Estado prussiano ‘assentava na inteligência’ [as palavras são de Hegel], Cassirer observa que “seria, contudo, injusto acusar Hegel de oportunismo político” e que Hegel “não era um mero servidor do partido prevalente” (p.332-33). Mas logo adiante (p.334) há dura crítica: “Nenhum outro sistema fez tanto pela preparação do fascismo e do imperialismo como a doutrina do Estado de Hegel [...]”. Se bem que, em nosso entender, Cassirer não afirma que se pode responsabilizar Hegel pelos usos que foram feitos de suas teorias.

Para G. R. Mure, a crítica de Popper a Hegel em *A sociedade aberta* é desinformada (1988:11).

Para Findlay, a transformação de partes de seu método feita por Marx envolve “ao mesmo tempo penetração social e muita confusão filosófica” (1993:18).

Calvez sustenta que o marxismo é “uma crítica implacável à filosofia política de Hegel” (1959:241).

Conforme Lucio Colletti “é um fato incontestável que todas as proposições principais do materialismo dialético já se encontram formuladas na obra de Hegel” (1983:19).

Para o economista Joseph Schumpeter, “Marx era um neo-hegeliano – o que, em resumo, significa que, embora aceitando as opiniões e métodos fundamentais de Hegel, ele e seu grupo eliminavam as interpretações conservadoras atribuídas à filosofia do mestre por muitos de seus adeptos e as substituíam por outras, completamente opostas. Tal formulação filosófica aparece em todos os escritos de Marx, sempre que a oportunidade se oferece. [...] Há analogias formais [entre Marx e Hegel], que podem ser encontradas em seus raciocínios e nos de Hegel. Gostava de manifestar seu hegelianismo e de utilizar-lhe a fraseologia. Mas é tudo” (1961:18).

Lawrence Wilde afirma, no ensaio *Logic: dialectic and contradiction*, publicado no *The Cambridge companion to Marx*, que o marxismo estruturalista de Althusser, Balibar e Godelier “rejeitou a influência hegeliana em Marx e descreveu o método de Marx como uma ciência positiva” (1997:293)⁶⁷.

Nossas pesquisas em textos de Marx também conduzem a interpretações difíceis de conciliar, no que se refere à relação entre as filosofias de Marx e Hegel, conforme mostramos a seguir. Na *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, em parte resumida no último dos *Manuscritos*, Marx fez uma análise da lógica *mistificada*, como disse, de Hegel. O fato de que apreciava o livro *Lógica* de Hegel, mas o acusava de mistificação, está claro em carta a Engels de 14/1/1858, em que, após dizer que dera nova folheada no livro, afirma: “Se algum dia ainda voltasse a ter tempo para esse tipo de coisas, teria bastante vontade, em dois ou três cadernos de impressão, de tornar acessível aos homens de bom senso o fundo racional do método que Hegel descobriu mas ao mesmo tempo mistificou” (*apud* Bensaïd, 1999:335-6). Em *A sagrada família*, *A ideologia alemã* e *Miséria da filosofia*, ele criticou violentamente a filosofia especulativa de Hegel, particularmente seu idealismo, que substituiu pelo materialismo. No prefácio da 2ª edição de *O capital* (livro 1, 16-7), escreveu: “Meu método dialético, por seu fundamento, difere do método hegeliano, sendo a ele inteiramente oposto. Para Hegel, o processo do pensamento, - que ele transforma em sujeito autônomo sob o nome de idéia, - é o criador do real, e o real é apenas sua manifestação externa. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ela interpretado. [...] Em Hegel, a dialética está de cabeça para baixo. É necessário pô-la de cabeça para cima, a fim de descobrir a substância racional dentro do invólucro místico”. Em carta de 6/3/1868 a Kugelmann, diz: “Meu método de análise não é hegeliano, uma vez que sou materialista e Hegel é idealista. A dialética de Hegel é a forma básica de toda dialética, mas só depois de despojada de sua forma mística, e isto é precisamente o que distingue meu método” (1974:213). Além de ter rejeitado o idealismo hegeliano, Marx usou a dialética para chegar a conclusões diferentes das aceitas por Hegel, mostrando-se este basicamente reformista e Marx, revolucionário – na área sócio-econômica, tendo sido mais ou menos alienado e/ou conformista no que se refere a outros problemas humanos, como mostramos ao longo deste estudo. A *Crítica à filosofia do direito de Hegel* evidencia grande divergência quanto às concepções dos dois autores sobre o Estado, que é exaltado por Hegel e considerado por Marx agência da classe dominante para explorar a dominada⁶⁸.

⁶⁷ Para discussão minuciosa sobre posições de muitos autores sobre a relação entre as filosofias de Marx e Hegel, ver o ensaio *A relação entre o marxismo e Hegel*, em *Marx e os marxismos*, de Iring Fetscher.

⁶⁸ Tal divergência é colocada com ênfase por José Paulo Netto, que, referindo-se à filosofia hegeliana do Estado, diz que “a crítica marxiana não incide sobre componentes da filosofia hegeliana do Estado, mas sobre esta *tout court*: investe contra toda a construção hegeliana do Estado, desmontando os seus vícios lógicos, seu misticismo e seu empirismo, no mesmo movimento de desmontagem das suas falsificações históricas – Marx investe contra a filosofia do Estado de Hegel porque esta, falseando seu objeto (o Estado), falseia-se enquanto construção teórica” (2004:28).

Os comentários de diversos autores mencionados acima e o que dissemos no parágrafo anterior deixam claro que Marx se inspirou na filosofia de Hegel, particularmente na dialética, mas também criticou duramente muitos aspectos da obra de Hegel, particularmente o idealismo, a defesa do Estado prussiano e a falta de crítica à exploração capitalista, de modo que parece muito difícil estabelecer com segurança em que medida Marx se baseia em Hegel e em que medida o contesta, sendo talvez as divergências mais acentuadas do que as convergências, o que justifica nossa afirmativa acima: é muito problemático estabelecer a relação entre o pensamento marxiano e o hegeliano.

c) A dialética marxiana tem dado margem a muitas e longas discussões, que em geral não conduzem a conclusões. Roy Bhaskar afirma que a dialética é “possivelmente o tópico mais controverso no pensamento marxista” (1988:101). É compreensível que seja assim, tendo em vista a complexidade e sutileza dos problemas relacionados com a dialética, mas isso evidencia que não se pode aceitar a dialética marxiana como algo claro, seguro e comprovado e muito relevante para a construção de uma filosofia da história.

Conforme o sociólogo Alan Swingewood, “Bernstein [marxista revisionista] conscientemente repudia a dialética como puro pedantismo [...]” (1978:22).

O sociólogo americano C. Wright Mills (1968:17), comumente considerado marxista, faz comentários muito depreciativos em relação à dialética marxiana. Diz que Marx “jamais explicou claramente” a “misteriosa lei da dialética”, acrescentando que “entre os dialéticos não há acordo sobre o significado da dialética”. Comenta que “os textos de Marx estão cheios de metáforas tomadas ao ciclo reprodutivo e à sala de parto” e dá diversos exemplos, concluindo que “não há, porém, um método claro de reconhecer a ‘negação’; não devemos tomar, erroneamente, as metáforas de estilo como método de pensamento, e muito menos como ‘lei científica geral da natureza’”. O conteúdo substantivo é meramente o seguinte: as coisas (por vezes) nascem de outras e (por vezes) com o tempo vêm a substituí-las”. Parece óbvio que, para chegar a conclusão tão banal, é desnecessário recorrer a sutilezas dialéticas. Mills afirma que “o próprio Marx jamais explicou qualquer coisa pelas ‘leis da dialética’ ” (p.138, itálico do original) e faz uma afirmativa que parece surpreendente, por ser de autor comumente considerado marxista: “*Para nós, o ‘método dialético’ é uma confusão de lugares-comuns, uma linguagem dúbia, um obscurecimento pretensioso – ou todas essas três coisas juntas*” (p.138, itálico nosso).

Marx deu grande ênfase ao conflito nos âmbitos econômico, sociológico e político e pretendeu usar a dialética para interpretar esses conflitos, procurando analisar as teses, antíteses e sínteses (correspondentes, em termos hegelianos, à afirmação, negação e negação da negação) que determinariam os fenômenos em estudo. A dialética parece ter sido usada por Marx para estudar interações entre forças de produção e relações de produção, que julgou em permanente conflito nas sociedades de classe, o qual determinaria a evolução dos modos de produção e, conseqüentemente, da sociedade. A expansão das forças produtivas funcionaria como causa das alterações nas relações de produção. Veremos em 3.3 que essas concepções marxianas são controvertidas. E parece correto afirmar que a constatação de que as contradições na sociedade são fundamentais para a mudança é algo elementar, que não requer recurso à dialética.

Talvez o próprio Marx tenha atribuído pouca importância à dialética na formulação de suas teorias. Conforme Swingewood, “Marx jamais tratou sistematicamente da dialética”, tendo esse trabalho ficado a cargo de Engels, que “procurou sistematizar, popularizar e aplicar o conceito da dialética à sociedade, história, conhecimento e natureza” (1978:23) no *Anti-Dühring* e na *Dialética da natureza*⁶⁹.

III

Alguns filósofos e cientistas tiveram a pretensão de estabelecer evidência lógica e/ou empírica para suas concepções. A busca de conhecimento baseado na certeza foi preocupação central de Descartes e Husserl, mas não conseguiram chegar ao

⁶⁹ A avaliação que Swingewood faz desse trabalho de Engels é muito desfavorável: “Em sua apreciação da dialética, Engels fornece uma série de exemplos [...]. Grande parte desse trabalho, contudo, é francamente enganadora, embaralhada e confusa [...]” (1978:24). Para a socióloga marxista Teresa Haguette, “Engels não conseguiu cumprir sua tarefa de convencimento sobre a extensão da validade da dialética aos problemas da natureza. Ao contrário, ele foi mal interpretado dentro dos próprios muros do marxismo [...]” (1990:148).

estabelecimento de princípios seguros para atingir a certeza. A partir do desenvolvimento da filosofia da ciência, particularmente a partir das formulações de Popper, muitos passaram a admitir que a busca da evidência lógica e/ou empírica é muito problemática e que talvez não se possa eliminar a dúvida quanto a qualquer concepção filosófica ou científica, talvez ressaltando algumas verdades das ciências exatas. Isso faz com que muitos filósofos e cientistas evitem afirmações categóricas, deixando explícito que admitem a possibilidade de estarem errados. No entanto, *Marx fez muitas afirmativas que parecem não conter implícito o reconhecimento de que possam estar erradas, apesar de sua fundamentação lógica e/ou empírica ser nitidamente insuficiente. Muito do que disse deveria ter sido colocado como hipótese, não como verdade comprovada.* Os motivos do dogmatismo de Marx⁷⁰ são difíceis de identificar, mas pode-se conjecturar que o fato de que visava a fins políticos deve ter contribuído bastante para isso. Outra suposição é que seu dogmatismo se explicaria em termos psicológicos. Também pode-se imaginar que às vezes exagerou como força de expressão, mas isso não se aceita na linguagem científica.

Pode-se apresentar grande número de exemplos de afirmativas categóricas feitas por Marx sem suficiente fundamentação lógica e/ou empírica. Tais afirmativas são discutidas ao longo da tese. Exemplos:

- A concepção de que só existe o mundo material foi colocada como certeza, sem estudo detido e argumentação convincente. E Marx cometeu os erros de desprezar a posição contrária e de, provavelmente, ter pretendido sustentar que pessoa socialista deve ser materialista. Ressalve-se, quanto à última afirmativa, que não lembramos passagem em que ele diga isso de modo explícito.
- Interpretou a religião como alienação sem mostrar que essa concepção tenha sólido fundamento lógico e sem pesquisa junto a comunidades religiosas e indivíduos religiosos. O significado da religião para as comunidades e indivíduos varia de comunidade para comunidade e de indivíduo para indivíduo, de modo que a pesquisa empírica é indispensável.
- Considerou problemas relacionados com a alienação no trabalho responsáveis pela alienação nos demais âmbitos da atividade humana e da vida em sociedade, provavelmente sem ter pesquisado em comunidades, ouvindo indivíduos e procurando compreender seus sentimentos e motivações. Agora em geral se admite que a alienação e muitos outros problemas psicológicos abrangem o conjunto da personalidade e da ação das pessoas, não se devendo atribuir, *a priori*, importância primordial à alienação no trabalho.
- Atribuiu a alienação no trabalho ao capitalismo, supondo, sem evidência lógica, que a produção num sistema socialista a eliminaria. Mas os sistemas de trabalho em países socialistas, muito parecidos com os sistemas em países capitalistas, mostraram que a alienação pode ocorrer no socialismo, tendo pouca relação com o modo de produção e estando bastante relacionada com objetivos de acumulação e consumo.
- Considerou a ideologia como produzida pela classe dominante e imposta às classes dominadas sem ter apresentado evidência lógica e sem pesquisa empírica que comprovasse a hipótese. Atualmente é comum admitir-se que as ideologias podem desenvolver-se, em boa parte, independentemente de classe, e que muitas são mais fortes em camadas pobres, constituídas de trabalhadores, do que em camadas privilegiadas economicamente.
- Marx pensava que os capitalistas eram fortemente motivados pelo desejo de acumular capital, partindo da observação do funcionamento do sistema, sem pesquisar junto a eles para conhecer diretamente suas motivações. É de se supor que estas variem de pessoa para pessoa e em função de fatores culturais, em diferentes sociedades, porém Marx desconsiderou isso.
- A teoria do salário de subsistência poderia ter sido cotejada com dados numéricos, mas parece que Marx não fez isso. A grande diversificação dos salários no capitalismo avançado refutou empiricamente a teoria.
- A argumentação em que Marx pretendeu sustentar a teoria da taxa de lucro decrescente é complexa e pouco convincente. Parece viável fazer pesquisa empírica a respeito, mas é provável que não tenha sido feita por Marx. O desenvolvimento do capitalismo parece ter desmentido empiricamente a teoria.
- As teorias da pauperização e proletarização também parecem suscetíveis de cotejo com dados estatísticos, porém Marx parece ter baseado ambas as teorias no raciocínio, sem pesquisa empírica, e a história, em muitas situações, não confirmou essas teorias.
- Pareceu lógico a Marx que os trabalhadores ficariam cada vez mais revoltados no capitalismo. Não temos conhecimento de que tenha pesquisado junto a eles, de modo sistemático, para avaliar sentimentos em relação à exploração. Mas a

⁷⁰ Há autores, dentre eles Popper, como vimos em 1.1, que julgam que Marx não era dogmático.

observação vulgar leva a pensar que não há motivo empírico para admitir que os trabalhadores, de modo geral, se sintam gradativamente mais revoltados.

Esses exemplos mostram que *as teorias de Marx, em sua quase totalidade, se basearam em supostas evidências lógicas, quase sem pesquisas empíricas, e que estas seriam viáveis em diversos casos, mas não foram feitas*. A não-realização de tais pesquisas por Marx é compreensível, pois requereriam recursos humanos e materiais de que não dispunha, tendo em vista a pobreza material em que viveu, e a metodologia de pesquisa na época era rudimentar. Mas não nos parece que isso justifique as afirmações categóricas de Marx com base em argumentos que lhe pareciam lógicos e na observação vulgar.

Embora este estudo não focalize desenvolvimentos posteriores do marxismo, cabe observar que estes de modo geral usaram pouca pesquisa empírica e pouco têm contribuído para a evolução das técnicas de pesquisa (cf. Maria Cecília Minayo, que segue referenciais marxistas, 2000:152-3).

Intimamente relacionadas com o problema da falta de pesquisa empírica na obra de Marx estão as *generalizações com pouca base e freqüentemente equivocadas*. Por exemplo, Marx afirmou que o capitalismo é intrinsecamente explorador, generalizando a exploração para todos os modelos de capitalismo a partir das realidades que estudou. Mas posteriormente se desenvolveram modelos em que parece quase não haver exploração, como os capitalismo da Suécia, Dinamarca e Noruega, particularmente antes do neoliberalismo⁷¹. Além disso, a generalização da exploração a todos os capitalistas não corresponde à realidade. A concepção de que o capitalismo inevitavelmente se autodestruiria, formulada a partir de crises observadas por Marx, é generalização errônea, ou pelo menos não confirmada pela história até o presente. E Marx fez afirmações de caráter geral que não corresponderam, em nenhum ou quase nenhum caso, à realidade, como as contidas nas concepções referentes à ditadura do proletariado, ao surgimento de sociedade sem classes em consequência da coletivização do capital e ao desaparecimento gradativo do Estado no socialismo.

3.3 Materialismo histórico em sentido restrito (teses da primazia e da base/superestrutura)

Vimos em 2.1, seção II, que Wright, Levine e Sober, inspirando-se em Gerald Cohen, distinguem no MH ortodoxo a *tese da primazia*, de acordo com a qual o nível de desenvolvimento das forças de produção explica as relações sociais de produção numa sociedade, e a *tese da base/superestrutura*, segundo a qual a infra-estrutura econômica de uma sociedade explica a superestrutura cultural. Introduzimos a expressão *MH em sentido restrito* para designar as duas teses, de modo que se possa saber se estamos nos referindo a estas (vale dizer, ao economicismo histórico, ou interpretação econômica da história), ou ao conjunto da TMH (ou *MH em sentido amplo*), que abrange, além das duas teses, a teoria da revolução (luta de classes e autodestruição do capitalismo) e a teoria do socialismo marxiano (ditadura do proletariado, desaparecimento gradativo do Estado no socialismo e surgimento de sociedade sem classes e com justiça social a partir de revolução proletária)⁷². Pensamos que a distinção entre MH em sentido restrito e MH em sentido amplo (ou TMH) deveria ser feita cuidadosamente sempre que se fala em MH, mas é muito comum autores se referirem ao MH sem explicitarem isso. Essa falta de explicitação origina imprecisão, que procuramos evitar ao longo da dissertação, mas há muitas situações em que ficamos em dúvida se o comentador se refere ao MH em sentido restrito ou amplo, então deixamos isso indefinido. Essa dificuldade é mais acentuada no livro de Gerald Cohen que focalizamos, pois esse autor usa as expressões *teoria marxista da história* e *materialismo histórico* como sinônimas (cf. Cohen, 2001, início do cap. 14).

⁷¹ Régis Debray, que diz que em certo sentido continua marxista (1989:146), estabelece a seguinte hierarquia do êxito da social-democracia: Dinamarca; Áustria, Suécia e Holanda; Alemanha (p.147). Diz estar convencido de que "cada vez mais hão de impor-se os procedimentos e o ideal social-democrata como a única saída para os problemas deste fim de século [XX]" (p.149).

⁷² De acordo com o que dissemos, ficam excluídas da TMH as teorias da alienação, ideologia, valor-trabalho e mais-valia. Admitimos que isso depende de ponto de vista e que é muito difícil chegar a conclusão rigorosa a respeito, inclusive porque é discutível o conceito de teoria da história.

Convém observar que não faz parte das teorias marxianas a concepção de que o comportamento individual se explica basicamente em função de fatores econômicos, como o marxismo vulgar leva a pensar. O MH em sentido restrito diz respeito ao comportamento da sociedade, não dos indivíduos.

Marx não escreveu texto em que apresentasse de modo completo e claro o MH em sentido restrito, o que tem sido criticado por diversos autores. Benedetto Croce, revisionista, comentando o que chamamos de *MH em sentido restrito*, diz que a teoria “acha-se espalhada através de uma série de escritos, redigidos no curso de meio século, a longos intervalos, nos quais essa doutrina só é mencionada casualmente ou se encontra apenas subentendida. Quem quisesse conciliar todas as formas sob as quais Marx e Engels apresentaram essa doutrina tropeçaria com expressões contraditórias, que impossibilitariam ao intérprete cuidadoso e metódico descobrir o que, no todo, o materialismo histórico significava para eles” (1981:71-2). Berlin, marxista, comenta que “Marx nunca publicou uma exposição formal do materialismo histórico. Ela se acha em forma fragmentária em toda sua obra inicial escrita entre 1843 e 1848, e pressuposta no seu pensamento posterior [...]” (1981:59). Logo adiante, acrescenta que *A ideologia alemã* “contém em sua extensa introdução a exposição mais consistente, criativa e impressionante da teoria da história de Marx” (p. 60). Em nossa opinião, o item 1 do capítulo A de *A ideologia*, que trata da teoria da história, é vago e prolixo. Conforme Wright, Levine e Sober, “a única discussão explícita e geral do materialismo histórico, na própria obra de Marx, é a contida no prefácio à *Contribuição à crítica da economia política*. [...] Devido ao caráter simples e determinístico de seus argumentos, o Prefácio de 1859 prestou-se a ser adotado facilmente pelos marxismos ‘ortodoxos’ da Segunda e Terceira Internacionais. Como conseqüência disso, uma colocação breve e elíptica de uma teoria se cristalizou num dogma, imune a críticas muitas vezes fáceis, mas algumas vezes vigorosas levantadas contra ele, e impenetrável a uma elaboração e clarificação teórica” (1993:33).

Considerando que o MH em sentido restrito é uma das concepções mais fundamentais da teoria marxiana, a falta de exposição aprofundada constitui lamentável lacuna, agravada pelo fato de que, como veremos, Marx não conceituou *classe social*, elemento-chave para a compreensão do MH em sentido restrito. Pode-se conjecturar que essas omissões ocorreram porque não estariam claras em sua mente as concepções necessárias para fazer formulações completas e claras. Marx também não expôs de modo sistemático e claro suas concepções sobre Estado e poder e escreveu muito pouco sobre o que seria ditadura do proletariado e sociedade socialista e como ocorreria o desaparecimento gradativo do Estado. A análise do imperialismo também é rudimentar nos textos de Marx, tendo sido desenvolvida de modo insatisfatório por seguidores, pois não previram o imperialismo da URSS. O conjunto dessas omissões mostra que a teoria marxiana ficou muito incompleta quanto a diversos aspectos fundamentais, o que é comum em ciências humanas e mesmo na ciência em geral, mas isso constitui argumento a favor de algo que dizemos de modo insistente: o marxismo deveria ter sido formulado como conjunto de hipóteses e não como certezas, evitando-se afirmações categóricas.

II

Textos de Marx, particularmente *A ideologia* e o prefácio de 1859 (citado na *Introdução*, seção II) podem levar a pensar que ele considerava a *infra-estrutura econômica* como constituída pelas *forças de produção*, isto é, a capacidade de uma sociedade produzir, função dos conhecimentos científicos, do aparelho técnico e da organização do trabalho coletivo, e pelas *relações sociais de produção*, caracterizadas pelas relações de propriedade; e considerava a *superestrutura cultural* como sendo constituída pelas filosofias, ideologias, concepções sobre religião, ciência, literatura, arte, costumes e instituições jurídicas e políticas.

Na realidade, o conceito de *infra-estrutura econômica* é muito problemático. Cohen apresenta com ênfase sua opinião a respeito: “Fazemos questão de insistir que só as relações de produção, e não as forças de produção, constituem a estrutura econômica, porque essa leitura óbvia das sentenças citadas [do prefácio de 1859] diverge do que outros autores têm encontrado nelas⁷³. É procedimento comum situar as forças de produção na estrutura econômica, da qual Marx nitidamente as exclui” (2001:29). Adiante, observa que “relações de produção são relações de força efetiva sobre pessoas e forças produtivas, não

⁷³ Vimos em 1.2, seção I, que Aron considera a infra-estrutura como sendo “a economia, em particular as forças de produção”.

relações de propriedade legal” (p.63). E Daniel Bensaïd, marxista, observa que “o conceito de forças produtivas suscita realmente uma dificuldade comum à maioria dos conceitos fundamentais em Marx” e que “a noção de desenvolvimento das forças produtivas é ambígua a mais de um título” (1999:77). Acrescentamos que o *desenvolvimento* das forças de produção é muito difícil de identificar e dimensionar. O que parece desenvolvimento para uns parece retrocesso para outros. Para nós, a abertura de fábricas de cigarros e bebidas alcoólicas é lamentável retrocesso e a abertura de fábrica de automóveis, em país onde há excesso de carros e o transporte coletivo deve ser estimulado, é lamentável, mas muitos vêem desenvolvimento nesses exemplos. O crescimento do produto para nós não constitui desenvolvimento autêntico, em país com renda concentrada, se desacompanhado de melhoria na distribuição da renda.

O conceito de *superestrutura cultural* também é muito problemático. Para Cohen, “Marx não fez delimitação definida da superestrutura” e “devemos supor que não inclui a ideologia” (2001:216). Além disso, Cohen diz que “o termo [superestrutura] pode ser usado, como se faz comumente, para designar todas as instituições não-econômicas, ou, em vez disso, como recomendei, para designar só as instituições não-econômicas cujo caráter é explicado pela estrutura econômica” (2001:377). É comum autores julgarem que a superestrutura inclui a ideologia. Tendo em vista a posição de tais autores, o fato de Cohen mostrar-se em dúvida a respeito de sua posição (cf. p.216) e a dubiedade de Marx a respeito, não chegamos a uma conclusão quanto a incluir ou não a ideologia na superestrutura.

Consideramos muito difícil, ou impossível, chegar a conclusões seguras sobre os conceitos de *infra-estrutura* e *superestrutura* na TMH com base em textos de Marx, pois são omissos quanto a isso. Tais ambigüidades reduzem o rigor do MH em sentido restrito.

III

Outro aspecto que obscurece o MH em sentido restrito é que *é difícil separar os elementos da infra-estrutura dos da superestrutura*. Citação de Aron (1.2, seção II) mostra isso de modo convincente. Também são expressivos comentários de Mills no mesmo sentido:

Exatamente o que é incluído ou não na ‘base econômica’ não é bastante claro, nem são as ‘forças’ e ‘relações’ de produção definidas com precisão e usadas com coerência. A ‘ciência’, em particular, parece flutuar entre a base e a superestrutura, sendo duvidoso que uma ou outra possam ser usadas (como faz Marx) como unidades, pois são compostas de uma mistura de muitos elementos e forças. A superestrutura é uma categoria residual, alguma coisa na qual se lança tudo o que sobra.

A distinção entre base e superestrutura, em si mesma, não é bastante clara. [...] Muitos fatores que não podem ser considerados como claramente ‘econômicos’ participam do que Marx parece considerar como ‘modo de produção’ ou ‘base econômica’ . [...] Além disso, o problema da mediação – exatamente *como* a base determina a superestrutura – não é bem desenvolvido (1968:111-2, itálico do original).

Posição muito semelhante é defendida pelo sociólogo Boaventura de Souza Santos, que diz que “a insustentabilidade do reducionismo econômico resulta acima de tudo do fato de, à medida que avançamos na transição paradigmática, *ser cada vez mais difícil distinguir entre o econômico, o político e o cultural*. Cada vez mais, os fenômenos mais importantes são simultaneamente econômicos, políticos e culturais, sem que seja fácil ou adequado tentar destringir estas diferentes dimensões. Estas são produto das ciências sociais oitocentistas e revelam-se hoje muito pouco adequadas, sendo tarefa urgente dos cientistas sociais descobrir outras categorias que as substituam” (2000:38, itálico nosso).

Pensamos que o fato de ser difícil separar os elementos da infra-estrutura dos da superestrutura tem como conseqüência que se torna muito problemático explicar o cultural em função do econômico, como Marx tentou fazer. Procuraremos evidenciar de modo mais amplo a fragilidade dessa tentativa na próxima seção.

IV

Não conhecemos argumento *convincente* de Marx no sentido de que se pode explicar o cultural em função do econômico. Pensamos ser muito provável que ele não tenha apresentado tal argumento. Muitos fatos de grande significação histórica – como religiões, desenvolvimento filosófico, científico e da arte, luta pela afirmação dos direitos de minorias raciais, étnicas e religiosas, a dos homossexuais e das mulheres - parecem não ser explicáveis através de uma infra-estrutura econômica. O fato de o marxismo atribuir grande prioridade ao econômico e à luta de classes, desconsiderando outras lutas, e de os marxistas muitas vezes considerarem o feminismo como um dos “desvios burgueses” do caminho revolucionário, tem sido causa de fortes protestos de

intelectuais e de diversos grupos, merecendo destaque as críticas de autoras que defendem a igualdade de direitos entre mulheres e homens. A opressão contra as mulheres e sua marginalização em termos profissionais e de ocupação de cargos ocorreu e ocorre em todos os modos de produção, inclusive nos países onde se desenvolveu o socialismo real, sendo notório que em todos ou quase todos esses países o poder se concentra nas mãos de homens. Isso continua verdadeiro nos poucos países que mantêm sistemas inspirados no marxismo. Então não tem fundamento pensar que a superação do problema da apropriação dos bens de capital e da sociedade de classes eliminaria essa forma de opressão. O mesmo pode-se dizer em relação aos outros grupos oprimidos citados.

Para Max Weber, que estudou detidamente o processo histórico, demonstrando grande erudição, o fator determinante fundamental não é a infra-estrutura econômica e sim os valores. Em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, apresentou argumentos amplamente fundamentados no sentido de que o que mais propiciou o surgimento e evolução do capitalismo foi a passagem da ética católica, que condenava o juro e o anseio de enriquecer, para a ética protestante, que aceitava o juro e interpretava o sucesso econômico individual como altamente meritório, em termos éticos e religiosos⁷⁴. Para ele, é correto dizer que a economia é fator causal muito relevante do processo histórico *no capitalismo*, porque os valores econômicos são, nesse sistema, fundamentais; mas a generalização marxiana de que o econômico, em qualquer lugar e época, é a base do cultural, não era aceita por Weber. A postura deste em relação ao MH é resumida assim por Mills: “Como visão da história mundial, o marxismo lhe parecia uma teoria monocausal insustentável e, com isso, prejudicial a uma reconstrução adequada das conexões sociais e históricas. [...] Weber não se opõe diretamente ao materialismo histórico como totalmente errado; nega-lhe simplesmente a pretensão de estabelecer uma seqüência causal única e universal” (1979:64). Adiante (p.67), Mills afirma que “Weber não nega as lutas de classes e sua parte na história, mas não as considera como a dinâmica central”.

A tese weberiana de que os valores são o elemento mais relevante na determinação do processo histórico e a tese de que o surgimento e desenvolvimento do capitalismo foram muito estimulados pela ética protestante se fundamentam em estudos profundos que seu autor desenvolveu ao longo dos anos, pesquisando em muitas fontes e construindo uma sociologia que passou a ser estudada e discutida por acadêmicos de alto nível, como Richard Tawney, Talcot Parsons, Reinhard Bendix, Seymour Lipset e C. Wright Mills, este último simpatizante do marxismo quanto a diversos aspectos. Não temos condições de avaliar os acertos e equívocos das teses weberianas, mas frisamos que tais teses, que parecem incompatíveis com o MH em sentido restrito, devem ser objeto de reflexão por quem desejar ter visão esclarecida a respeito da TMH. E algumas reflexões levam a pensar que a tese weberiana dos valores parece ter grande valor explicativo. Por exemplo, se considerarmos o Império Romano ou a Idade Média, perceberemos que os valores associados com coragem e poder militar parecem determinantes da história mais relevantes do que fatores ligados ao processo produtivo. Parece razoável pensar que a nobreza e o clero tinham poder econômico em consequência do fato de, conforme os valores vigentes, serem considerados pessoas superiores, responsáveis por missão superior; mas a recíproca (que corresponde à concepção marxiana), isto é, essas pessoas tinham poder político e eram consideradas melhores *porque* detinham o poder econômico, a posse das terras, parece menos aceitável. Talvez a relação entre o econômico e o cultural varie conforme circunstâncias históricas, não havendo lei geral que estabeleça a primazia de um sobre outro. Como diz Boaventura Santos, o valor explicativo da estrutura econômica “pode variar de processo histórico para processo histórico” (2000:38)⁷⁵. E é razoável considerar a relação circular, o que seria posição intermediária entre Weber e Marx, mais para Weber do

⁷⁴ Essas idéias foram complementadas por Weber com novos dados e argumentos, referentes a religiões nos EUA, em *As seitas protestantes e o espírito do capitalismo*.

⁷⁵ Löwy discute as filosofias marxiana e weberiana da história em *Método dialético*, cap. 2. Afirma que Weber deixou em aberto a questão referente à primazia entre ética protestante e espírito do capitalismo (p.38), mas admite (o que pode parecer contraditório), na mesma página, que há duas passagens em que Weber sustenta claramente a primazia dos valores. E Löwy procura mostrar que, considerando exemplos que Weber apresenta, não fica claro se os valores religiosos determinaram a realidade econômica ou o inverso (p.47).

Santos argumenta no sentido da insustentabilidade do reducionismo econômico: “A explicação pela estrutura econômica tende a transformar os fenômenos políticos e os fenômenos culturais em epifenômenos, sem vida nem dinâmica próprias, e como tal não permite pensá-los, autonomamente, nos seus próprios termos, e segundo categorias que identifiquem a sua especificidade e a especificidade da sua interação com processos sociais mais globais. Esta limitação tem-se vindo a agravar à medida que avançamos no nosso século [XX] em decorrência da crescente intervenção do Estado na vida econômica e social, da politização dos interesses setoriais mais importantes e, sobretudo, nas últimas décadas, do desenvolvimento dramático da cultura de massas e das indústrias culturais” (2000:38).

que para Marx, pois a posição daquele era mais flexível⁷⁶. Mas parece inegável que a teoria weberiana reduz as possibilidades de a primazia do econômico ser aceita como verdade, parecendo antes mera hipótese.

V

Deve-se indagar se Marx teve abertura para a hipótese de que a relação entre infra-estrutura e superestrutura é circular. Não lembramos ter encontrado, em textos seus, conteúdos que levem a pensar isso e entendemos que tal hipótese conflituava com o MH em sentido restrito como está formulado sumariamente no prefácio de 1859, mas admitimos que isso depende de interpretação e que há controvérsia a respeito, que comentamos a seguir.

Mills julga que, conforme Marx, a relação é muito mais no sentido de a infra-estrutura ser causa e a superestrutura, conseqüência: “Marx apresentou claramente a doutrina do determinismo econômico. Ela se reflete na sua escolha de vocabulário; está implícita em sua obra como um todo, na qual se enquadra perfeitamente [...]. Podemos supor, decerto, juntamente com Engels, que ele admite uma certa margem de liberdade para os vários fatores que interagem e também que aceita um prazo flexível para que as causas econômicas exerçam sua influência. Por fim [...] as causas econômicas são ‘as básicas’, as causas últimas, gerais, inovativas, da transformação histórica” (1968:97-8). Mills defende a concepção de que a relação entre a estrutura econômica e a cultural é circular, dando ênfase aos fatores políticos e militares: “Os meios econômicos são só um meio de poder e podem ser modelados, e até determinados, pelos meios militares e políticos e de acordo com os objetivos e interesses militares e políticos. O ‘determinismo político’ e o ‘determinismo militar’ são com freqüência tão relevantes quanto o determinismo econômico, ou mais ainda, para a explicação de muitos fatos essenciais de meados do século XX” (1968:131). Ele julga que “a opinião [marxista] de que as causas econômicas são as causas supremas dentro do capitalismo está diretamente ligada às expectativas errôneas sobre o papel do trabalhador assalariado, a superformal teoria do poder e a supersimplificada concepção do Estado” (1968:131). Essas palavras criticam quatro concepções fundamentais no marxismo: MH em sentido restrito, papel do proletariado no sentido da destruição do capitalismo e construção do socialismo, poder interpretado como decorrendo basicamente de fatores econômicos e concepção do Estado como agência a serviço da classe dominante. Mas não se deve pensar que Mills inverte a relação de causação como fora colocada por Marx, pois esclarece: “Não pretendo substituir o ‘determinismo econômico’ pelo ‘determinismo político’ ou ‘militar’, mas apenas sugerir que o peso causal de cada um desses tipos não está sujeito a nenhuma regra historicamente universal” (p.132).

Porém Santos e Calvez entendem que Marx aceitava, ou tendia a aceitar, a concepção das interações circulares entre infra e superestrutura. Conforme Santos, “tanto ele como Engels, à medida que os anos passaram, foram dedicando um interesse crescente às interações recíprocas entre a base e a superestrutura, mais do que à influência unilateral da primeira sobre a segunda” (2000:38). Conforme Calvez, “Engels explicou mais tarde que o marxismo tinha sido mal compreendido e que foi um erro ver nele um determinismo absoluto e unilateral das forças produtivas sobre a consciência e sobre as superestruturas: por seu turno, a consciência reage sobre a infra-estrutura, e é particularmente necessária à tomada de consciência revolucionária do progresso da infra-estrutura e do hiato entre as forças produtivas e as relações sociais. Tudo isto é explicitamente aceito por Marx, em muitos outros textos. Não admite, por conseguinte, um determinismo unilateral, exercido na consciência, o que iria contra o caráter dialético de todo o real” (1959:v.2,p.144-5). Mas nem Santos nem Calvez menciona texto de Marx ou Engels que permita comprovar o que está nas duas citações.

Encontramos, no entanto, trechos de carta de Engels que fazem expressivas restrições ao MH, mas de modo um tanto vago⁷⁷. Não sabemos se o que Engels diz coincide com o que Marx pensava. Os sociólogos Reinhardt Bendix e Seymour Lipset

⁷⁶ Uma discussão do MH, considerando a tese weberiana da primazia dos valores, é desenvolvida por Gerald Cohen (2001:369-74), que comenta críticas a essa tese feitas pelo historiador H. M. Robertson em *Aspects of the rise of economic individualism* (Cambridge, 1933). Em nossa opinião, a discussão feita por Cohen (apresentada, em parte, em 2.2 desta dissertação) mostra que é difícil chegar a conclusão segura, seja a favor de Marx, seja a favor de Weber.

⁷⁷ Um dos trechos diz: “Marx e eu podemos ser criticados pelo fato de os jovens escritores às vezes acentuarem o lado econômico mais do que deveriam. Tivemos de enfatizar esse princípio importante em oposição a seus adversários, que o negam, e nem sempre tivemos tempo, espaço e oportunidade para apontar os outros elementos envolvidos na interação [...]. Em geral a palavra *materialista* serve para muitos dos jovens escritores na Alemanha como mera frase com a qual tudo é rotulado sem estudo posterior [...]. Mas nossa concepção de história é acima de tudo um guia para estudo, não uma alavanca para construção segundo o modo dos hegelianos. Toda história deve ser reestudada,

comentam que essas restrições “sugerem que Marx e Engels freqüentemente se sentiram compelidos pelas exigências da luta social e política a expressar suas idéias em formulações extremamente rígidas. Se tivessem sido *scholars* do tipo tradicional, poderiam ter evitado no mínimo algumas das interpretações dogmáticas de sua obra, embora tivessem muito menos sucesso na difusão de suas idéias e em sua aceitação. Muito da dificuldade em obter visão concisa da teoria marxiana decorre de que era concebida como ferramenta para ação política” (1966:7).

Um argumento a favor da hipótese de que Marx tinha abertura para a hipótese de que a relação entre infra-estrutura e superestrutura é circular pode ser desenvolvido considerando a atuação de Marx, que tanto trabalhou no campo das idéias como jornalista, palestrante e autor de vastíssima obra, aparentemente acreditando que isso contribuía de modo decisivo para a transformação social. Mas também se pode argumentar no sentido de que a atuação de Marx contradiz sua teoria do MH em sentido restrito, que não teria a abertura referida.

VI

Outra questão suscitada pela tentativa de Marx de explicar o comportamento da sociedade como um todo consiste no fato de não ter explicado como os condicionamentos econômicos que determinariam a superestrutura cultural se transformariam em forças determinantes dos pensamentos, emoções, decisões e comportamentos dos indivíduos. Essa explicação é necessária para dar plausibilidade ao MH, pois a sociedade em si é algo abstrato, os agentes concretos são os indivíduos. Para que se compreenda claramente que a realidade social seja determinada acima de tudo por fatores econômicos, deve-se entender como tais fatores atuam sobre as psiques dos indivíduos. O MH, para ser sustentado de modo convincente, necessita de teoria psicológica que lance luz sobre a transformação de forças sociais em forças psíquicas, mas essa teoria, ao que sabemos, não consta em texto de Marx e parece não ter preocupado seus seguidores.

Além disso, rápido exame de algumas das principais tentativas de apontar o fator predominante na explicação do comportamento humano evidencia que podem ser priorizados fatores muito diferentes: necessidade de ser aquilo que se é (Kierkegaard e depois Carl Rogers), libido, no sentido de energia sexual (Freud), vontade de poder (Alfred Adler), anseio pela individuação (C. G. Jung), vontade de sentido (V. Frankl). Se pensarmos que essas tentativas de explicar os comportamentos individuais têm importantes elementos de verdade, devemos questionar como se compreende que tais comportamentos tenham como fatores causais elementos muito diferentes do que determinaria os comportamentos da sociedade, pois, embora as forças sociais não sejam mera resultante das individuais, parece lógico esperar que forças sociais e individuais apresentem grande afinidade. Em outras palavras, parece difícil compreender como o comportamento da sociedade como um todo pode ser explicado basicamente por forças econômicas se os comportamentos individuais forem determinados basicamente por outro ou outros fatores.

VII

Simone Weil observa que Marx nunca explicou por que pensava que as forças de produção tendem a crescer. E questiona: “Porque será que, quando as instituições sociais se opõem ao desenvolvimento das forças produtivas, a vitória deveria caber antes a estas do que àquelas? [...] Toda esta doutrina, sobre a qual se edifica inteiramente a concepção marxista da revolução, está absolutamente desprovida de caráter científico. [...] O impulso da grande indústria fez das forças produtivas a divindade de uma espécie de religião, cuja influência Marx sofreu inconscientemente, ao elaborar seu conceito de história. A palavra *religião* pode surpreender quando se trata de Marx; mas acreditar que nossa vontade converge para uma vontade misteriosa que estaria agindo no mundo e nos ajudaria a vencer, é pensar religiosamente, é acreditar na Providência. Aliás, o próprio vocabulário de Marx testemunha isso, pois contém expressões quase místicas, como ‘a missão histórica do proletariado’ ” (1979:241).

Parece-nos incompreensível que o proletariado possa ter missão, se só existir o mundo material, como pensava Marx. Em termos de física moderna, a matéria, a energia, a anti-matéria e o espaço-tempo teriam atribuído missão ao proletariado? Ou a

as condições de existência das diferentes formações da sociedade devem ser examinadas individualmente antes da tentativa de deduzir delas noções políticas, civil-legais, estéticas, filosóficas, religiosas, etc., correspondentes a elas [...]”. (Marx e Engels, *Selected correspondence*, N. York: Intern. Publishers, 1942, p.472-7, *apud* Bendix e Lipset, 1966:7, *italico do original*). Bernstein (1997:37) cita duas cartas de Engels que apontam no mesmo sentido.

missão teria sido atribuída pelas forças que regem a evolução? Pelo Espírito do Mundo, usando expressão empregada por Hegel? Pelo acaso e a necessidade, que, conforme Jacques Monod, explicam o funcionamento e a evolução do Universo? Isso é muito obscuro e, ao que sabemos, Marx não discutiu esse problema, tendo aceito a idéia de missão sem se dar conta de que supõe sentido para a história que deve ter fundamento metafísico.

Não encontramos na obra de Marx resposta para a pergunta referente a porque a história, determinada pelo conflito dialético entre as forças de produção e as relações de produção, seguiria encadeamento lógico, de etapas atrasadas para avançadas, chegando-se a estágio final para onde convergiriam as transformações durante diferentes modos de produção. Se, como pensava Marx, não existir agente externo ao Universo que o tenha criado com objetivos, porque haveria lógica na história? A aceitação de posição ateísta parece incompatível com a atribuição de sentido para a vida individual e a sociedade. Se o destino das existências individuais e das sociedades for o nada, não há motivo para pensar que tenham sentido, finalidade, que conduzam a estágio ideal e previsível. Se o homem for “uma paixão inútil”, conforme conhecida frase de Sartre, a sociedade e a história também serão inúteis. E, nesse caso, que diferença faz se o sistema é capitalista ou socialista? Se conservadores e progressistas e a humanidade como um todo serão reduzidos a nada, não restando da humanidade sequer vaga lembrança após o fim da Terra, ou da Via Láctea, que diferença faz se lutarmos contra ou a favor da exploração? Parece que essas questões não foram objeto de reflexão por Marx, que talvez tenha acreditado numa lei de progresso para a história de modo irracional, sem ter questionado se é compatível com sua filosofia materialista.

3.4 Luta de classes e autodestruição do capitalismo

Focalizaremos na seção I o conceito de classe, na II a luta de classes e na III a teoria marxiana da autodestruição do capitalismo.

I

Vimos em 1.2 que Aron fez várias críticas que parecem justas ao conceito marxiano de classe. Uma das mais significativas é que o conceito não foi explicitado de modo completo e claro em nenhum texto de Marx; outra é que a origem da renda não basta para caracterizar suficientemente uma classe. Esta e outras críticas foram formuladas também por outros críticos do marxismo, como veremos a seguir.

Ralf Dahrendorf, sociólogo e filósofo, estudou de modo profundo as classes em *As classes e seus conflitos na sociedade industrial*. Referindo-se à teoria de classes marxiana, diz que “a conhecemos apenas por sua aplicação a problemas concretos e por generalizações ocasionais que permeiam a obra de Marx” (p.19), uma vez que este não fez exposição sistemática a respeito. Dahrendorf faz no capítulo 1 grande número de citações extraídas de diversos textos de Marx, procurando apresentar o conceito e a teoria marxiana das classes nas palavras de seu autor. Percebe-se que o que foi escrito por Marx é insuficiente para se chegar a compreensão clara do que entendia por classe. Dahrendorf mostra que as classes na moderna sociedade industrial se tornaram diferentes do que eram na época em que Marx as estudou (quando predominavam empresas de família e os capitalistas em geral dirigiam suas empresas) e dá particular atenção à chamada *nova classe média*. Diz que é muito difícil conceituar classe social e há muita divergência a respeito: “A história do conceito de classe na sociologia é, certamente, uma das ilustrações mais extremas da incapacidade dos sociólogos de alcançar um mínimo de consenso, mesmo no campo banal das decisões terminológicas” (1982:77).

Esse autor considera que um conceito de classe baseado na *participação do indivíduo na distribuição da autoridade* é mais útil para a análise dos conflitos sociais do que conceito baseado na propriedade do capital, pois considera a disputa por autoridade como o fator básico que origina conflitos, não a propriedade. Formula, então, definição: “As classes são grupos de conflito social cujo determinante (ou *differentia specifica*) pode ser encontrado na participação, ou na exclusão, do exercício da autoridade dentro de uma associação imperativamente coordenada” (1982:128). Dahrendorf considera essa definição provisória e apresenta definição mais elaborada (p.211), mas a compreensão desta requer que se considerem longas e complexas discussões que não cabem aqui. Salienta que, a partir das sociedades anônimas, em que há a separação entre a propriedade e o controle, o critério da autoridade, que propõe, é muito diferente do critério marxiano da propriedade, ou da origem da renda. Procura mostrar que o

poder político difere acentuadamente do poder econômico. Diz que o nível de renda das pessoas permite agrupá-las em *estratos sociais*, e não em classes. Mas admite que “pode-se demonstrar que existe tendência empírica de que a posse da autoridade seja acompanhada, dentro de certos limites, e com exceções significativas, de rendas altas e prestígio elevado e de que, ao contrário, a exclusão da autoridade seja acompanhada de níveis relativamente baixos de renda e prestígio” (p.130). As discussões contidas no livro sobre diferentes conceitos de classes, propostos por muitos autores, e a relação entre classe e conflito social, são muito sofisticadas, evidenciando a imensa complexidade do problema das classes e dos conflitos sociais. Essas discussões fazem pensar que *a visão de Marx sobre classes é uma dentre muitas possíveis e se expressa através de esquema muito simplificado*.

Stanislaw Ossowski, autor do conhecido livro *Class structure in the social consciousness* (N. York: The Free Press, 1963), faz detalhada análise crítica do conceito e da teoria das classes em Marx. Salienta que *não se encontra nas obras de Marx e Engels uma definição de classe e que o conceito é variável nessas obras*: “O papel do conceito de classe na doutrina marxista é tão imenso que espanta não se encontrar nas obras de Marx e Engels uma definição desse conceito que empregam tão constantemente. Poderíamos considerá-lo como um conceito indefinido, cujo significado se explica no contexto. Mas, na verdade, basta comparar as várias passagens nas quais é utilizado o conceito de classe social para se compreender que o termo ‘classe’ tem, para Marx e Engels, denotação variável: isto é, refere-se a grupos diferenciados de várias maneiras dentro de uma categoria mais abrangente, tal como a categoria de grupos sociais com interesses econômicos comuns, ou a categoria de grupos cujos membros partilham de condições econômicas idênticas em certos aspectos. O compartilhar interesses econômicos permanentes é uma característica sobremodo importante das classes sociais na doutrina marxista, e por essa razão foi fácil negligenciar o fato de que, embora seja, na visão marxista, uma *condição necessária*, não constitui *condição suficiente* para uma definição válida de classe social” (1981:80, itálico do original).

Ossowski mostra que Lenin também não conseguiu definir classe de modo satisfatório: “A definição posterior de Lenin ⁷⁸, que foi vulgarizada pelos manuais marxistas e pelas enciclopédias, vincula duas diferentes formulações, mas não explica como devemos encará-las. Terá o autor visto ambas como equivalentes e as terá vinculado de modo a dar uma característica mais plena da designação do conceito de classe? Ou será essencial a conjunção das duas formulações porque as características dadas em uma delas não estão necessariamente associadas às características dadas na segunda? Independentemente disso, expressões metafóricas tais como ‘o lugar no sistema de produção social historicamente determinado’ podem ser interpretadas de várias maneiras, e a definição de Lenin é suficientemente vaga de modo a aplicar-se a todos os matizes de significado encontráveis no termo ‘classe’ tal como empregado por Marx e Engels” (1981:81).

O economista Joseph Schumpeter considera incompleta e um tanto vaga a teoria da classe social em Marx. Referindo-se a essa teoria, diz que “é bastante curioso o fato de não ter Marx concluído, de maneira sistemática, pelo que sabemos, aquilo que é, evidentemente, básico em seu pensamento. Talvez tenha adiado o trabalho até que se tornou tarde demais, precisamente porque seu pensamento marchava tanto em termos de conceitos de classe que não considerava necessário preocupar-se, de forma alguma, com declarações definitivas. É, também, possível que algumas questões tenham permanecido sem solução em sua mente, e que o caminho para uma completa teoria de classe tivesse sido barrado por certas dificuldades por ele mesmo criadas, ao insistir numa concepção econômica e ultra-simplificada do fenômeno” (1961:23-4). Logo adiante diz que o conceito de classes conforme Marx está disperso em muitos escritos, particularmente em *O capital* e no *Manifesto*, mas admite que é claro: “O trabalho de agrupar tais fragmentos é delicado e não pode ser feito aqui. A idéia básica, entretanto, é suficientemente clara. O *princípio de estratificação consiste na propriedade, ou na exclusão de propriedade, dos meios de produção* [...]. Temos assim, fundamentalmente, duas e somente duas classes: a dos proprietários ou capitalistas e a dos que nada possuem e são compelidos a vender seu trabalho, a classe trabalhadora ou proletariado” (p.24, itálico nosso).

⁷⁸ Lenin escreveu: “Classes são grandes grupos de pessoas que diferem uns dos outros pelo lugar que ocupam num sistema de produção social historicamente determinado, por suas relações (na maioria dos casos fixadas e formuladas no direito) com os meios de produção, por seu papel na organização social do trabalho e, por conseguinte, pelas dimensões e pelo método de obter a parcela da riqueza social de que dispõem. Classes são grupos de pessoas um dos quais pode apossar-se do trabalho do outro devido aos diferentes lugares que ocupam num determinado sistema de economia social”. (*The essentials of Lenin*, Londres: Lawrence & Wishart, 1947:492; *apud* Ossowski, 1981:81).

Não encontramos no *Manifesto*, nem mesmo no item *Burgueses e proletários*, conceito de classe social que permita confirmar o que diz Schumpeter na citação acima. Mas as palavras desse autor vêm ao encontro da explicação dada por Engels em nota à edição inglesa de 1888, reproduzida na edição do *Manifesto* em que nos baseamos (1978:93): “Por burguesia entende-se a classe dos capitalistas modernos, proprietários dos meios de produção social que empregam o trabalho assalariado. Por proletariado, a classe dos assalariados modernos que, não tendo meios próprios de produção, são obrigados a vender sua força de trabalho para sobreviverem”. O último capítulo de *O capital*, intitulado *As classes*, distingue três, e não duas, mas confirma a idéia de que o critério básico para distinguir as classes é a fonte da renda: “Os proprietários de mera força de trabalho, os de capital e os de terra, os que têm por fonte de receita, respectivamente, salário, lucro e renda fundiária, em suma, os assalariados, os capitalistas e os proprietários de terras, constituem as três grandes classes da sociedade moderna baseada no modo capitalista de produção. [...] A questão que se coloca é: o que constitui uma classe? [...] A primeira vista, é a identidade das rendas e das fontes de rendas. Temos aí três grupos sociais importantes cujos membros, os indivíduos que os constituem, vivem respectivamente do salário, do lucro e da renda da terra, da transformação em valor de sua força de trabalho, de seu capital e de sua propriedade rural” (livro 3,v.6, p.1012). Mas *O capital* se interrompe no momento em que Marx declara que dirá o que constitui uma classe⁷⁹. Em *As lutas de classe na França* Marx distingue muitas classes: burguesia financeira, burguesia industrial, burguesia comercial, pequena burguesia, camponeses, proletariado e *Lumpenproletariat* (subproletariado). É claro que não considerou, aí, só as fontes de renda.

Simplificando, pode-se admitir, como comumente se faz, que, para Marx, há duas classes fundamentais – capitalistas, ou burgueses, que recebem lucro, juro e aluguel, e proletários, que recebem salário⁸⁰. Mas *há grandes dificuldades para distinguir os indivíduos que compõem essas duas classes no capitalismo recente e contemporâneo*, por duas razões. A primeira é que muitas pessoas que recebem salário também recebem uma ou mais das outras três remunerações. É o caso de alguém que, poupando de seu salário, compra imóvel e aluga, e aplica no mercado financeiro. A segunda é que quem tem pequeno negócio, como uma banca de revistas, deveria ser considerado capitalista, e quem recebe alto salário, como proletário. Além disso, a separação entre a propriedade e a administração, que surgiu com as sociedades anônimas, permite questionar como seriam classificados diretores das sociedades anônimas no esquema marxiano de classes. Diretor que não possua ações, ou cuja renda provenha mais do salário do que de dividendos ou participação nos lucros, seria burguês ou proletário? Löwy entende que é burguês, pois “recebe, sob forma de salário, uma parte do lucro” (1993:107). Pensamos ser muito problemático considerar *pro-labore* distribuição disfarçada de lucro, não como salário. E essas palavras de Löwy mostram que se pode considerar problemática a caracterização de uma remuneração como sendo salário ou lucro, o que obscurece a noção de classe com base na origem da renda.

Georges Gurvitch, sociólogo, faz análise profunda e detalhada do problema das classes no livro *As classes sociais*. A primeira parte trata do conceito em Marx e alguns marxistas; a segunda discute o conceito em teóricos não-marxistas; e a terceira contém a formulação do autor. No que se refere ao conceito marxista, destacamos: “Os diferentes matizes da teoria das classes sociais no próprio Marx e as interpretações do conceito de classe que foram dados pelos marxistas, de Engels a Kautsky e de Lenin a Lukács, parecem-me mostrar simultaneamente que se trata duma descoberta sociológica importante e que *esta descoberta não foi jamais suficientemente precisada, nem no seu conteúdo, nem na sua base, nem nos seus limites ou alcance*” (p.103, itálico nosso). Em *A vocação atual da sociologia*, Gurvitch diz que “Marx e os marxistas que melhor o compreenderam parecem considerar como marcas positivas suficientes das classes sociais os seguintes critérios: o papel desempenhado na produção, na circulação e na distribuição das riquezas; a participação nos antagonismos sociais que se manifestam na luta pelo poder político, pelo domínio do Estado considerado como órgão executivo de uma classe que domina as outras; e a tomada de consciência de classe, que corresponde à elaboração de uma ideologia política e social específica” (1986,v.2,p.327). Discutindo a concepção

⁷⁹ Lukács assevera que “essa omissão viria a ter graves conseqüências tanto para a teoria como para a prática do proletariado. Isto porque, nessa questão vital, o movimento do proletariado viu-se obrigado a se basear na interpretação, na reunião de pronunciamentos ocasionais de Marx e Engels e em extrapolações e aplicações independentes do seu método” (*apud* Ossowski, 1981:92). Não se sabe porque Marx não redigiu a parte referente ao conceito de classe, mas pode-se conjecturar que foi por não conseguir concebê-lo de modo claro, uma vez que o problema não foi falta de tempo, pois o último capítulo de *O capital* era parte dos *Grundrisse*, inserida em *O capital* por Engels, e o rascunho preliminar dos *Grundrisse* foi concluído em 1858, quando Marx tinha 40 anos.

⁸⁰ *Burgueses* eram os habitantes dos *burgos*, vilas que se desenvolviam junto aos castelos. *Proletário* (do latim *proletariu*) etimologicamente significa pessoa pobre, útil por gerar filhos.

marxista da consciência de classe, Gurvitch observa que “o problema da consciência de classe nunca foi suficientemente esclarecido” pelos marxistas e que a falta de uma teoria satisfatória sobre a psicologia coletiva das classes representa “uma lacuna muito séria na teoria marxista e uma das suas limitações mais indiscutíveis” (1986,v.2,p.331). Acrescente-se que falta ao marxismo não só uma psicologia coletiva das classes mas também, de modo generalizado, qualquer compreensão razoavelmente aprofundada nas áreas de psicologia individual e social. Marx parece ter procurado compreender as dinâmicas sociais sem tratar de compreender os indivíduos e as relações interpessoais⁸¹.

Após esses comentários de críticos do marxismo, focalizaremos críticas muito significativas ao conceito marxiano de classe feitas por Tom Bottomore, marxista, organizador do *Dicionário do pensamento marxista*, que, no verbete *classe*, mostra que é muito problemático dizer o que Marx entendia por classe social. Conforme Bottomore, “o conceito de classe tem uma importância capital na teoria marxista, conquanto nem Marx nem Engels jamais o tenham formulado de maneira sistemática” (p.61). Adiante: “Kautsky, em sua discussão sobre classe, ocupação e *status* (1927), argumentou que muitas das lutas de classes mencionadas no *Manifesto comunista* eram, na realidade, conflitos entre grupos de *status* e que Marx e Engels estavam cientes disso [...]” (p.61-2). Adiante consta tentativa de definição de classe, feita por Marx, que é tautológica, pois aparece a palavra *classes* na explicação do que é *classe*: “Em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* (parte VII), Marx definiu uma classe plenamente constituída do seguinte modo: ‘Na medida em que milhões de famílias vivem sob condições econômicas de existência que separam seu modo de vida, seus interesses e sua cultura daqueles das outras classes e as colocam em oposição hostil a essas outras classes, elas formam uma classe’ ”(p.62). Depois consta formulação bastante vaga, extraída de *Miséria da filosofia* (cap.2): “As condições econômicas transformaram, em primeiro lugar, a massa do povo em trabalhadores. A dominação do capital sobre os trabalhadores criou a situação comum e os interesses comuns dessa classe. Assim, essa massa já é uma classe em relação ao capital, mas não ainda uma classe para si mesma. Na luta, da qual indicamos apenas algumas fases, essa massa se une e forma uma classe para si. Os interesses que ela defende tornam-se interesses de classe” (p.62).

A identificação dos interesses de classe também é problemática, conforme Bottomore: “O ‘interesse de classe’ em si não é mais conhecido (como o foi de um modo geral por Marx) como um ‘fato social’ e inequívoco, mas antes como algo cujo sentido é constituído pela interação e discussão das experiências da vida diária e as interpretações dessas mesmas experiências pelas doutrinas políticas; por conseguinte, como algo que pode assumir diversas formas, como indicam, de certo modo, as divisões históricas no movimento da classe trabalhadora” (p.62). *A importância das classes na determinação da realidade social e política é relativizada*: “De forma extremada, o movimento socialista em sociedades capitalistas adiantadas tem sido visto como algo que apenas parcialmente depende da classe trabalhadora, dependendo cada vez mais de uma aliança de vários grupos. Essa posição ganha plausibilidade com a proeminência, em anos recentes, de movimentos políticos radicais não baseados em classes, entre os quais o movimento feminista e diversos movimentos étnicos e nacionais. Tais questões tornam-se ainda mais relevantes quando se trata do estudo da estrutura de classes das sociedades não-capitalistas. Nas sociedades asiáticas, tais como Marx as definiu, o desenvolvimento das classes como principais agentes da transformação social parece estar fora de cogitação pela ausência da propriedade privada: o grupo dominante nesse tipo de sociedade pode ser visto não como o grupo dos proprietários de meios de produção, mas como o dos que controlam o aparelho de Estado” (p.62).

Bottomore também trata do *surgimento de uma nova classe nas sociedades ditas socialistas*: “Uma nova discussão, enfrentada pelos marxistas da atual geração [a 1ª edição do *Dicionário* é de 1983], é o aparecimento de uma nova estrutura de classe nas sociedades socialistas. Em termos amplos, duas abordagens alternativas podem ser distinguidas. A primeira assevera

⁸¹ Gurvitch estabelece distinção entre *classe*, *casta* e *ordem*. As castas são grupos fechados, caracterizados pela profissão de seus membros e pela impossibilidade de entrar ou sair do grupo. A ordem se definiu de modo mais nítido na França medieval, onde havia diferença jurídica entre as ordens; por exemplo, os nobres tinham privilégios e obedeciam a leis diferentes das aplicadas aos plebeus, burgueses e camponeses. As classes não são fechadas, como as castas, nem definidas pelo direito, como as ordens. A distinção entre classe, casta e ordem, à qual parece que Marx não deu atenção, é importante porque os direitos dos indivíduos são acentuadamente afetados pelo agrupamento a que pertencem.

que uma nova classe, camada social ou elite dominante instalou-se no poder nesses países” (p.63). Por brevidade, omitimos a segunda, que tende a negar a existência de classes nas sociedades socialistas. Discutiremos a *nova classe* em 3.5, seção II.

A *grande dificuldade para conceituar classe social* está bem explícita perto do final do verbete: “Os estudos marxistas desde o final do século XIX deixaram bem claro que a estrutura de classes é um fenômeno muito mais complexo e ambíguo do que parece em muitos dos textos de Marx e Engels, que foram grandemente influenciados em seus pontos de vista pelo caráter inegavelmente destacado das relações de classe no capitalismo de sua época e, sobretudo, pela emergência do movimento da classe trabalhadora na vida política” (p.63)⁸². Temos aí mais um exemplo de crítica ao marxismo por ter deixado de ver a imensa complexidade do real, o que levou a posições reducionistas.

Os comentários acima e nossas pesquisas em textos de Marx deixam claro que, *embora o conceito de classe seja um dos mais fundamentais nas teorias de Marx, ele não conceituou essa categoria de análise de modo satisfatório, e que é muito difícil fazê-lo*. É inadequado agrupar os indivíduos em classes considerando só a fonte de suas rendas, se o objetivo for interpretar o poder, o status, as relações de dominação, os relacionamentos interpessoais, os valores. Análise abrangente da opressão não pode ser feita com base no estudo de grupos definidos em função da origem das rendas, pois há muitas opressões que não decorrem, pelo menos essencialmente, de fatores econômicos, como as de gênero, orientação sexual, raça, etnia, religião e idade.

Se procurarmos definir a classe social de cada indivíduo, nos termos em que Marx parece ter concebido classe, encontraremos dificuldades muito grandes. Por exemplo, parece inadequado colocar na mesma classe um operário e um professor universitário, por ambos serem assalariados; ou um negro e um branco, numa sociedade onde há discriminação racial, por ambos serem operários, ou ambos donos de pequena empresa; ou, pelas mesmas razões, um heterossexual e um homossexual, numa sociedade onde há discriminação por orientação sexual, um artista plástico e um jogador de futebol. A que classe pertenceriam profissionais liberais e prestadores de serviços autônomos, que não recebem salário nem remuneração de capital? E quem faz trabalho não remunerado, como donas de casa, voluntários e muitos religiosos? E os incapazes para o trabalho que não têm renda? E como atribuir classe a Marx e Engels? Pensamos que não se situavam em nenhuma classe. A opinião de Löwy é diferente e pode surpreender: “Marx não era operário, nem proletário, por mais que se amplie o conceito de proletariado, para incluir os intelectuais. Sua classe era a pequena burguesia. Engels então, não era nem pequeno-burguês, era na realidade um burguês. [...] Eles se situavam do ponto de vista do proletariado” (1993:111). Essas palavras fazem pensar que alguém pode pertencer a uma classe do ponto de vista das fontes de renda e a outra do ponto de vista de suas posições intelectuais e ação política, o que obscurece o conceito de classe no sentido marxiano. E teremos mais dificuldades se pretendermos identificar a classe da família Marx, pois Jenny era filha de barão mas a família sofreu graves privações materiais devido a perseguições ao intelectual e líder revolucionário. E como definiríamos a classe de intelectuais marxistas com alta renda e padrões de consumo elevados? Seriam pequenos burgueses que se situam do ponto de vista do proletariado?

O motivo pelo qual não se consegue definir classe social de modo claro é, em nossa opinião, o fato de que *não há classes sociais nitidamente delineadas, pois as pessoas diferem acentuadamente umas das outras em diversos aspectos, podendo-se, no máximo, distinguir vagos contornos que separam uns grupos de outros, de modo arbitrário, conforme os critérios, opiniões e objetivos de quem tenta fazer a classificação*.

II

Marx e Engels afirmaram, no *Manifesto*, que “a história de toda sociedade existente até hoje tem sido a história das lutas de classes” (p.93). Engels, em nota à edição inglesa de 1888, esclareceu que o texto se refere a toda história *escrita*. Essa ressalva é *necessária*, pois as classes sociais, no sentido de grupos definidos com base na origem da renda, provavelmente surgiram em estágios um tanto adiantados na civilização, de forma que a história dos povos primitivos de modo geral não pode ser entendida como luta de classes; mas não é *suficiente*, pois pode haver povos que, tendo atingido estágio em que possuem história escrita,

⁸² Além do verbete *classe*, Bottomore apresenta verbetes sobre *consciência de classe*, *classe dominante*, *classe em si*, *classe média*, *classe operária*, *classe para si* e *luta de classes*. Uma exposição mais detalhada de suas concepções sobre classe encontra-se em seu livro *As classes na sociedade moderna*.

não têm classes. Além disso, Marx e Engels não estudaram a história escrita de todas as sociedades existentes até 1848, então não tinham base para escrever a frase citada. Conclui-se que foi redigida de modo irrefletido e que a ressalva de Engels é insuficiente.

No mesmo texto consta: “Há mais de uma década a história da indústria e do comércio é, simplesmente, a história da revolta das forças produtivas modernas contra as condições modernas de produção, contra as relações de propriedade que condicionam a existência da burguesia e seu domínio” (p.98). Adiante: “A história da sociedade consistiu no desenvolvimento de antagonismos de classes que assumiram formas diferentes nas diversas épocas” (p.111). E diversos outros textos de Marx, como *O capital*, *As lutas de classes na França* e *O 18 Brumário*, evidenciam a relevância que atribui à luta de classes na interpretação de realidades sociológicas, políticas, econômicas e históricas. A luta de classes é colocada por Marx como impulsionadora da história em vez da guerra entre nações, como fizeram Hegel e muitos historiadores. Em situações em que parece que o interesse da nação determina os fatos históricos, Marx coloca os interesses da classe dominante como o verdadeiro fator causal. No capitalismo, para ele, há tendência à polarização das classes e a luta de classes básica se desenvolve entre proletariado e burguesia.

John Thompson, estudioso da comunicação de massa, crítico do marxismo, julga que “relações de classe são só *uma* forma de dominação e subordinação, constituem só *um* eixo da desigualdade e exploração; as relações de classe não são, de modo algum, a *única* forma de dominação e subordinação. Com a ajuda da visão à distância fica claro que a preocupação de Marx com as relações de classe era enganadora, sob certos aspectos. Embora Marx estivesse correto em enfatizar a importância das relações de classe como uma base da desigualdade e exploração, ele pareceu negligenciar, ou menosprezar, a importância das relações entre os sexos, entre os grupos étnicos, entre os indivíduos e o estado, entre estado-nação e blocos de estados-nação; ele tendeu a pressupor que relações de classe formam o eixo estrutural das sociedades modernas e que sua transformação era a chave para um futuro livre de toda dominação. Essas ênfases e pressupostos não podem, hoje, ser aceitos como auto-evidentes. Vivemos, atualmente, num mundo em que a dominação e subordinação de classe continuam a desempenhar papel importante, mas em que outras formas de conflito são prevalentes e, em alguns contextos, de importância igual ou até maior” (1995:77, itálico do original). Essas colocações, que nos parecem muito justas, podem ser reforçadas com palavras de Santos: “As formas de opressão e dominação assentes na raça, na etnia, na religião e no sexo afirmaram-se pelo menos tão importantes quanto as assentes na classe” (2000:40)⁸³. Consideramos correto e muito relevante o que Thompson e Santos sustentam. Há uma história da filosofia, da ciência, da arte, dos costumes, da sexualidade, do gênero, da loucura, do sistema carcerário, da aids e muitas outras, que são muito importantes e não podem ser reduzidas à história da luta de classes. É inviável explicar a Segunda Guerra Mundial através da luta de classes: o conflito se desenvolveu entre países capitalistas e a URSS, comunista, lutou ao lado dos aliados, capitalistas. O genocídio e os campos de concentração não são explicáveis em termos de luta de classes: os judeus, perseguidos com enorme violência na Alemanha capitalista, pertenciam de modo geral a camadas privilegiadas em termos sócio-econômicos. E pretender que a evolução da humanidade, em todos os planos, centra-se no modo de produção, cuja dinâmica funciona primordialmente em termos de luta de classes, é fazer afirmativa que privilegia indevidamente o econômico em relação a outros elementos cuja importância pode ser maior que a sua. A evolução de qualquer cultura é condicionada por fatores sociológicos, psico-sociológicos, políticos e antropológico-sociais irredutíveis ao econômico, e que parecem guardar com ele relação de interdependência, não de subordinação.

⁸³ Discutindo a opressão sexual, Santos salienta que “o feminismo veio demonstrar que a opressão tem muitas faces, para usar uma expressão de Iris Young (1990), uma das quais é a opressão das mulheres por via da discriminação sexual. *Ao privilegiar a opressão de classe, o marxismo secundarizou e, no fundo, ocultou a opressão sexual e, nessa medida, o seu projeto emancipatório ficou irremediavelmente truncado.* Perante isto, não admira que a relação entre o feminismo e o marxismo tenha sido, sobretudo desde o início da década de 80, muito problematizada – a começar com o livro de Michele Barrett (1980) –, e que as feministas tenham buscado as suas referências teóricas noutras correntes do pensamento não-marxista, nomeadamente em Foucault, Derrida e Freud. Se para as feministas marxistas, a primazia explicativa das classes é admissível desde que seja articulada com o poder e a política sexual, para a maioria das correntes feministas não é possível estabelecer, em geral, a primazia das classes sobre o sexo ou sobre outro fator de poder e de desigualdade e algumas feministas radicais atribuem mesmo a primazia explicativa ao poder sexual” (2000:41, itálico nosso).

Os textos a que Santos faz referência são: *Justice and the politics of difference*, de Iris Young, que faz parte da bibliografia em que pesquisamos; e *Women's oppression today*, de Michele Barrett, Londres: New Left Books, 1980.

Também deve-se considerar que *fatores psicológicos individuais influem na determinação da história*. Por exemplo, a vontade de poder e de superação de sentimentos de inferioridade – que nas teorias de Alfred Adler é elemento chave para a explicação do comportamento do indivíduo – certamente influi muito na determinação de atitudes de quem toma decisões a nível nacional. Parece muito razoável colocar a hipótese – que não podemos procurar comprovar nos limites deste estudo – de que a renúncia de Jânio Quadros à presidência tenha muita relação com características de personalidade e situações de grande tensão emocional enfrentadas pelo presidente. E a renúncia teve conseqüências muito acentuadas para a história do Brasil, pois os conflitos no governo João Goulart e o golpe militar não teriam ocorrido, pelo menos como ocorreram, sem a renúncia. Isso não implica em negar que havia, nos anos 60, acentuado conflito de interesses entre grupos dominantes e trabalhadores explorados e que esse conflito é fundamental para a interpretação dos fatos históricos que se desencadearam, mas leva a pensar que fatores psicológicos individuais não podem deixar de ser considerados ao interpretar a história. Outros exemplos poderiam ser dados considerando o desempenho de candidatos em campanha eleitoral, que depende muito de seus objetivos pessoais e características de personalidade e são decisivos para os resultados nas eleições; e considerando fatores emocionais referentes aos eleitores, que são influenciados pela simpatia dos candidatos e sua capacidade de gerar sentimentos favoráveis.

Um problema que fica vago na análise marxiana é como as condições sociais em que vivem os indivíduos atua sobre eles, de modo que lhes determine a consciência, a personalidade, os objetivos, as emoções, de forma que suas ações sejam dirigidas no sentido da luta da classe a que pertencem contra classe que os oprime ou em relação à qual são opressores. Pois só será inteligível a tradução de impulsos de classe em impulsos psíquicos, que determinem ações humanas, se forem explicitados os mecanismos através dos quais impulsos sociais se convertem em impulsos psíquicos. Sem essa explicitação, fica algo essencial sem ser compreendido e que torna muito questionável que a história seja determinada basicamente pela luta de classes. É compreensível que Marx não tenha sido capaz de fazer essa explicitação de modo razoavelmente preciso e convincente, mas sem ela a afirmativa de que a luta de classes explica a história é algo que se pode aceitar com base na crença, não no entendimento.

Outro problema na análise marxiana da luta de classes foi apontado por Popper, como vimos em 1.1: a história das classes mostra que não se pode considerar só a luta entre elas, pois também é muito relevante a luta *dentro* das classes. O processo histórico também é determinado por conflitos entre pessoas de uma mesma classe. Exemplificamos considerando que os conflitos entre democratas e republicanos, nos EUA, que constituem importante aspecto da história do país e do que se pode considerar como democracia moderna (apesar das fortes restrições que devem ser feitas à afirmativa de que o sistema americano é democrático), são conflitos entre pessoas e grupos que parecem pertencer a uma mesma classe. Também divergências e conflitos dentro de um partido são significativos para o processo histórico, como os conflitos dentro do PT no governo Lula. Conflitos entre grupos de trabalhadores também são importantes para o processo histórico, como o recente conflito de interesses entre trabalhadores do setor privado e funcionários civis e militares, relacionados com a reforma da Previdência, que prejudicou a realização de mudanças essenciais para evitar a falência do sistema. A CUT e a Força Sindical têm divergências acentuadas. Também são relevantes para a história as lutas de produtores e consumidores, entre profissões, entre agrupamentos de afinidade econômica, entre famílias, entre partidos e entre sindicatos (cf. Gurvitch 1986, v.2, p.329).

Um exemplo importante de dissensões que não ocorreram entre classes e influíram muito nos rumos da história são os *conflitos dentro do movimento comunista*, notórios particularmente na URSS, de modo mais acentuado durante a ditadura de Stalin, mas também muito fortes anteriormente, como mostram palavras de Harold Laski, muito valiosas tendo em vista que é destacado intelectual marxista: “Na maioria dos países o movimento operário estava dividido [na época do governo Lênin] entre os comunistas e os social-democratas. Seu ódio mútuo tornou-se mais importante do que o antagonismo comum ao inimigo capitalista. Os comunistas formaram partidos políticos à parte, e até sindicatos separados. Estavam tão persuadidos de que a social-democracia era um método de manter o capitalismo, contra os operários, que houve época em que todos imitaram Moscou, proclamando que os social-democratas eram, de fato, social-fascistas” (1978:65).

A partir dos anos 1980, como salienta Santos, passou a desenvolver-se debate para “avaliação do desempenho político dos partidos socialistas e comunistas e do movimento operário em geral na Europa. Se para alguns a luta de classes trouxe ganhos

inestimáveis à classe operária (Walter Korpi, 1982)⁸⁴, para outros ela tornou claro que uma verdadeira opção socialista, a ser possível, seria muito pouco atrativa para o operariado [...]” (2000:30). Deve-se então questionar se os trabalhadores esclarecidos politicamente desejam, de modo geral, a luta de classes e o socialismo, no sentido de apropriação coletiva do capital. Para Santos, “é muito duvidoso que ela [classe operária] tenha interesse no tipo de transformação socialista que lhe foi atribuído pelo marxismo e, mesmo admitindo que tenha esse interesse, é ainda mais duvidoso que ela tenha capacidade para o concretizar” (p.41). É muito difícil, se não impossível, dizer de modo preciso o que os trabalhadores em conjunto querem, pois cada indivíduo tem suas opiniões⁸⁵. Caso os trabalhadores, de modo geral, não desejem a luta de classes e o socialismo em moldes marxistas, é inaceitável que intelectuais e líderes marxistas decidam por eles, pois isso constituiria atitude de reconhecimento de incapacidade e submissão contrário ao objetivo de desenvolvimento autônomo da comunidade. Se bem que é preciso levar em conta que a vontade dos trabalhadores é muito afetada por ideologias. Sem, no entanto, esquecer que, se é verdade que ideologias capitalistas têm influenciado fortemente a mentalidade dos trabalhadores, o mesmo se pode dizer de ideologias marxistas.

Seria repetitivo reportar-nos a citações em capítulos anteriores referentes ao fato de que as previsões de Marx sobre as lutas de classes não foram, até agora, confirmadas pela história, a não ser de modo remoto. Como observa Santos, “as revoluções operárias não ocorreram nos países centrais, e nos países periféricos e semiperiféricos onde houve revoluções de orientação socialista, a participação do operariado, quando existente, foi problemática. Se o operariado teve forte participação na revolução russa, perdeu o controle desta pouco depois e logo em 1918 falhou na tentativa revolucionária na Alemanha para nunca mais recuperar. Na China, a classe revolucionária foram os camponeses, na África foram os movimentos de libertação de composição muito heterogênea, e na América Latina os processos revolucionários, exemplarmente o de Cuba, contaram quase sempre com a oposição dos partidos comunistas supostamente representantes do operariado industrial. [...] Em face disto, não surpreende que tanto a primazia explicativa como a primazia transformadora das classes estejam hoje a ser radicalmente questionadas” (2000:40). Acrescentemos que parece muito difícil explicar, em termos de luta de classes, a história política brasileira a partir de outubro de 2002, quando o PT, de esquerda, ou centro-esquerda, em aliança com o PL, de centro, ou centro-direita, conseguiu que fosse eleito presidente da República um ex-torneiro mecânico e sindicalista, tendo como vice empresário possuidor de grande capital. Parece inviável classificar os atores políticos do governo atual em classes claramente definidas e interpretar suas ideologias e comportamentos como a serviço de determinada classe, em confronto com outra. O presidente Lula e o vice Alencar são proletários, burgueses, ora uma coisa, ora outra, ou um meio-termo entre as classes?

Ao colocar que os trabalhadores, como classe, constituíam vanguarda que desencadearia revolução para superação das opressões, Marx foi demasiado otimista. Como observa Mills, “os trabalhadores assalariados no capitalismo adiantado raramente se tornaram uma ‘vanguarda do proletariado’; não se transformaram no instrumento de qualquer modificação revolucionária de época. Em proporções muito consideráveis, eles se incorporaram ao capitalismo nacionalista – econômica, política e psicologicamente. Assim incorporados, eles constituem dentro do capitalismo uma variável dependente, e não independente” (1968:135). Convém lembrar, para dar maior confiabilidade às críticas de Mills ao proletariado, que também criticou de modo detido e aprofundado as camadas dirigentes nos EUA em seu estudo *A elite do poder*, de modo que suas posições parecem imparciais.

A teoria marxiana da luta de classes supõe que a consciência de classe dos trabalhadores se desenvolveria com o avanço do capitalismo, que se tornaria mais explorador. A história parece não estar confirmando isso. Bottomore posiciona-se a respeito assim: “É evidente que o aumento da consciência de classe nos países capitalistas mais avançados durante o século XX não acompanhou o curso que Marx previu, pelo menos nos seus primeiros escritos. [...] Em nenhum país a classe trabalhadora se tornou predominantemente revolucionária no seu modo de ver – isto é, profundamente empenhada em ensejar rápida e radical transformação da sociedade. O ponto alto da consciência revolucionária entre trabalhadores [...] talvez tenha ocorrido precisamente pouco antes da Primeira Guerra Mundial, durante a guerra, e imediatamente após. Desde então, a evolução geral do movimento operário tem sido no sentido de políticas mais reformistas, e há poucos indícios, no atual curso da evolução

⁸⁴ O texto a que Santos se refere é *The democratic class struggle*, Londres: Routledge, 1982.

⁸⁵ A grande dificuldade para saber “o verdadeiro ponto de vista do proletariado” é admitida por Löwy (cf. 1993:108-10).

econômica e social, de que a tendência venha a mudar subitamente. Seja como for, dificilmente se poderia conceber o sistema político dos países capitalistas evoluídos como fomentando o tipo de confronto dramático entre burguesia e proletariado que Marx previu, sobretudo em sua juventude romântica” (1981:30).

Apesar de sentirmos solidariedade em relação aos trabalhadores, que muitas vezes são violentamente explorados e oprimidos no capitalismo, como é muito notório no Brasil atual, *não vemos razão para dizer que constituem classe mais voltada para o progresso social*, como diz Marx, que parece ter tido a crença de que o proletariado é a classe eleita pela história. Comparação entre atitudes de proletários e pessoas das camadas de renda mais alta parece não levar à conclusão de que o proletariado esteja mais voltado para a superação das diferentes formas de opressão. Por exemplo, parece não haver razão para pensar que os trabalhadores comuns recorram menos à violência contra crianças, com o pretexto de educar, ou que insistam menos na concepção de que as mulheres são inferiores e devem submeter-se aos homens, ou sejam menos propensos a discriminar homossexuais e negros. Pode-se alegar que considerações sobre preconceitos relativos a educação, gênero, orientação sexual e raça não são pertinentes em discussão sobre o papel revolucionário atribuído por Marx ao proletariado, pois ele se referia a revolução no modo de produção. Respondemos observando que mesmo no que se refere à eliminação da propriedade privada do capital é muito questionável que os trabalhadores sejam vanguarda. Muitos trabalhadores criticam os desempregados, que dizem que não trabalham porque são vagabundos, ignorando a realidade do desemprego estrutural, e são contra o socialismo, que associam com ditadura, violência e ateísmo, associações que decorrem de concepções marxistas e do socialismo real.

Surge aqui o problema de saber a origem da concepção marxiana de que o proletariado tem a missão histórica de conduzir à passagem do capitalismo para o socialismo. Marx parece ter feito analogia com o papel que a burguesia desempenhou na passagem da economia feudal para o capitalismo. Mas a comparação não parece cabível, pois os mais explorados, no feudalismo, não eram os burgueses (habitantes dos burgos) e sim os servos, que trabalhavam para os nobres e em muitos países podiam ser vendidos com as terras. Mills considera falsa a analogia entre a passagem do capitalismo para o socialismo e a do feudalismo para o capitalismo, que parece ter inspirado Marx, pois “o capitalismo não surgiu devido a uma luta de classes entre servos explorados e nobres, ou entre jornaleiros e mestres de corporação exploradores” (1968:123). Mills reforça sua argumentação citando (1968:123) M. M. Bober: “O escravo antigo não construiu o sistema feudal, nem o servo ou o jornaleiro construíram o sistema capitalista. A história não demonstra que a classe explorada de uma sociedade é o arquiteto da organização social seguinte”⁸⁶.

Na visão de Marx, o capitalismo (apropriação privada do capital) implica na existência de classe burguesa e classe proletária bem diferenciadas, sendo a segunda explorada pela primeira. *Mas pode-se indagar se não é viável evolução no sentido de os trabalhadores, de modo geral, terem condições de ser proprietários e receber dividendos, juros no mercado financeiro e aluguéis de imóveis*. Nos países de capitalismo acentuadamente explorador, como é o brasileiro, a proporção de assalariados que recebe tais remunerações é muito pequena, mas em países adiantados é comum trabalhador ter ações e participação nos lucros, aplicar dinheiro e receber aluguel. Nos países capitalistas com melhor distribuição de renda, como os do Norte da Europa, parece ser vaga a distinção entre burguesia e proletariado e descaracterizada a condição de classe exploradora e classe explorada. O capitalismo no século XIX, que Marx estudou de modo detido, era violentamente explorador e o de muitos países, particularmente o brasileiro, ainda apresenta essa característica. Mas convém questionar se a exploração é intrínseca ao capitalismo ou se, ao contrário, pode ser viável capitalismo realmente democrático, com acesso à propriedade do capital para a população em geral, *de modo que as pessoas, de modo generalizado, possam ser trabalhadores e capitalistas, não havendo então motivo para luta de classes*. A Marx isso parecia fantasia, mas seria muito útil estudo da realidade de alguns países de capitalismo avançado para verificar até que ponto a suposição otimista que fazemos tem base real.

⁸⁶ M. M. Bober, *Karl Marx's interpretation of history*, Cambridge: Harvard Economic Studies, v.31, 1948, p.340. Vimos em 1.2 argumentos de Aron no sentido de que a analogia que Marx estabeleceu entre a passagem do capitalismo para o socialismo e a do feudalismo para o capitalismo é errônea.

Deve-se ainda considerar o fato de que *as relações entre classes não são só de conflito, mas também de colaboração*. Schumpeter (1961:29) considera evidente que “a relação entre as classes, em tempos normais, é, principalmente, de cooperação”, mas não fundamenta a afirmativa em argumentos ou exemplos. Pensamos que seria razoável colocar isso como hipótese, não como *evidente*, ou colocar a hipótese de as relações entre as classes serem de colaboração e conflito, podendo prevalecer ora um aspecto, ora outro. Mills argumenta no sentido de que a luta de classes pode ser minimizada, “estando em certos momentos completamente ausente”, destaca a importância dos sindicatos para que o entendimento possa atenuar a luta de classes e conclui que “a colaboração é uma realidade tão grande na história das classes quanto a luta” (1968:114). A realidade da colaboração na empresa, em lugar do conflito, é também destacada por Peter Drucker (*The new society: the anatomy of the industrial order*, N. York, 1950) e Elton Mayo (*The social problems of an industrial civilization*, Londres, 1949), de acordo com exposição de Dahrendorf (1982:105-9). Mas este manifesta dúvida quanto à correção ou falsidade de tais concepções de Drucker e Mayo: “A afirmação de que a ‘sociedade é um sistema cooperativo’ não pode nem ser confirmada nem refutada por proposições empíricas. [...] A sociedade não é um sistema cooperativo integrado, mas sim, na melhor das hipóteses, um sistema relativamente integrado de forças estruturais conflitantes e, mais ainda, uma estrutura em processo permanente de mudança composta de fatores integradores e desagregadores” (1982:108). Parece certo que o grau em que ocorre conflito e colaboração entre classes varia ao longo da história, sendo muito discutível que o conflito sempre prevaleça e que deva, necessariamente, ser assim, se houver classes. O problema da prevalência da colaboração ou do conflito teria de ser examinado em cada situação particular e seria muito difícil fazer generalizações a partir de tais observações.

Mas a existência de colaboração entre classes não deve servir como argumento para defender a manutenção da divisão da sociedade em classes. O que dizemos é que, ao interpretar a história, não se pode deixar de levar em conta a colaboração entre classes. E que convém indagar se não é viável mudar radicalmente relações e diferenças entre classes, de forma que as relações passem a ser fundamentalmente de cooperação, de solidariedade. Essa mudança no relacionamento entre classes implica em acentuada mudança de mentalidade, na construção de nova pessoa, acima do egoísmo e indiferença em relação ao outro, o que parece muito difícil, mas não há razão para dizer que seja irrealizável.

A concepção marxiana de que a luta de classes é o principal fator na explicação da história *está sendo bem menos aceita por muitos marxistas há mais de uma década*. Wright, Levine e Sober escreveram que “muitos dos que se identificam com a tradição marxista hoje [o livro foi publicado em 1992] [...] vêem as classes como só um dos muitos determinantes das políticas do Estado, das ideologias dominantes e de outros aspectos da agenda marxista tradicional a serem explicados” (1993:16). Também conforme esses autores, como vimos em 2.1, a análise de classe neomarxista considera que as classes podem não ser o elemento mais importante a ser levado em conta na análise da história; e a análise pós-marxista admite que as classes podem não ter importância considerável em determinado processo histórico. Pensamos que os novos movimentos sociais têm mostrado que as classes podem ter grande, pequena ou muito pequena relevância para a análise sociológica, dependendo do problema em estudo.

III

A concepção da auto-destruição inevitável do capitalismo, que consistiria basicamente na supressão da propriedade privada do capital e instituição da ditadura do proletariado, está explícita no penúltimo capítulo do livro 1 de *O capital*⁸⁷, que parece eliminar dúvidas quanto à convicção de Marx sobre a destruição do capitalismo e implantação do socialismo. Richard Miller, marxista analítico, parece ter razão ao dizer, embora de modo demasiado categórico, que “uma das poucas afirmativas sobre Marx que é absolutamente, indiscutivelmente verdadeira é que ele pensava que o capitalismo seria inevitavelmente derrubado como resultado de sua dinâmica interna e que o socialismo seria estabelecido” (1997:80). Na opinião de Marx, não se deve esperar que mudanças sociais importantes possam ser realizadas por meios legais ou mudança nas consciências. A destruição do capitalismo seria precipitada pelo agravamento das *contradições internas* do sistema, comentadas a seguir: a) crises de mercado, b) taxa de lucro decrescente, c) proletarianização, d) pauperização e e) acirramento da revolta do proletariado.

⁸⁷ Esse capítulo “inspirou muitas profissões de fé mecânicas na derrocada garantida do capital sob o peso de suas próprias contradições, além de ter despertado muitas polêmicas”, conforme Bensaïd, marxista (1999:90).

a) É muito controverso o que Marx realmente disse sobre a teoria das crises no capitalismo. Suas análises a respeito, dispersas no *Manifesto*, em *O capital* e diversos outros textos, não foram reunidas pelo autor em estudo específico, são muito difíceis de sintetizar e talvez sejam contraditórias. Ota Sik, marxista, diz que “na obra de Marx não se encontra, para além de algumas observações esporádicas e isoladas, nenhum estudo consagrado especialmente às crises capitalistas. [...] Marx nunca chegou a conclusões específicas sobre o desenvolvimento das crises, embora *O capital* e o *Anti-Dühring* de Engels contenham análises relativas às crises que concluem pela necessidade da abolição do capital” (1978:243). Joseph McCarney, marxista, observa que “Marx nunca completaria o programa *Grundrisse*. A ausência resultante de qualquer tratamento sistemático do tema ‘mercado mundial e crises’ teria conseqüências infelizes para o pensamento marxista” (1995:196). O economista Meghnad Desai, colaborador do *Dic. do pens. marxista*, diz que “uma dificuldade fundamental que se coloca para qualquer tentativa de criar uma teoria marxista da crise é a demonstração feita por Marx, no capítulo 21 do livro 2 de *O capital*, da possibilidade de uma expansão constante, sem crises, do capitalismo. O objetivo analítico preciso a que esse capítulo serve na teoria geral de Marx é ainda motivo de controvérsia [...]. A gritante contradição entre o livro 1 de *O capital* (cap. 23) e o 2 (cap. 21) tornou-se um problema sério, e não só por causa da crítica revisionista” (1988:366). Mas parece certo que Marx julga que as crises de mercado, configurando-se como superprodução e subconsumo, principalmente por parte dos trabalhadores, fariam com que a atividade econômica permanecesse em baixo nível longo tempo, levando muitas empresas a grande perda econômica e outras à falência. Marx procura mostrar que as crises não são acidentais e sim inerentes ao capitalismo.

Ocorreram, de fato, diversas crises desse tipo no século XIX, a Grande Depressão de 1929-36 e muitas recessões posteriores, que ainda se fazem sentir de modo acentuado. Mas a partir da experiência da Grande Depressão, superada através da aplicação de teorias que Keynes divulgou na *Teoria geral do emprego, do juro e da moeda*, publicada em 1936, e de medidas colocadas em prática pelo *New Deal* (Nova Política de Negócios), nos EUA, que aumentaram a procura global, reativando a economia - o capitalismo passou a ter mais flexibilidade e certa capacidade de enfrentar as crises. Isso não implica em dizer que a exploração se reduziu (o que ocorreu em muitos países, pelo menos durante o Estado de bem-estar social) ou que o capitalismo seja melhor que o socialismo, tendo em vista o fracasso generalizado do socialismo real. O que estamos dizendo é que *as crises, até o presente, associadas aos fatores mencionados acima, não determinaram o fim do capitalismo, seguido pela emergência do socialismo, como previra Marx*. Com o neoliberalismo, que iniciou na década de 1940, tendo se expandido largamente a partir dos anos 70, desenvolveram-se técnicas de organização do trabalho que reduzem custos e aumentam a produção, como reengenharia, controle de qualidade e planejamento estratégico, que, associadas à automação e à informatização das empresas, passaram a elevar lucros. O neoliberalismo de modo geral tem sido muito negativo para os trabalhadores, pois agrava desemprego e reduz salários, mas tem contribuído acentuadamente para tornar o capitalismo mais forte, refutando, pelo menos por enquanto, a previsão marxiana de que as crises do capitalismo o destruiriam. O capitalismo contemporâneo parece dotado da capacidade de continuar por tempo ilimitado, apesar das crises e da exploração, injustiça, violência, miséria de muitos, falta de amor e solidariedade⁸⁸.

b) A *taxa de lucro decrescente*⁸⁹, conforme Marx, contribuiria para a destruição do capitalismo porque levaria capitalistas a aumentar muito a produção, para tentar compensar a perda decorrente da redução na taxa através do aumento nas quantidades

⁸⁸ Vimos críticas à teoria marxiana das crises nos itens 1.1 (Popper mostra que intervencionismo tem permitido superar crises de mercado), 1.2 (Aron julga que a economia marxiana não prova a suposição de autodestruição do capitalismo) e 2.1 (Wright, Levine e Sober negam que haja base teórica e empírica para afirmar a inevitabilidade das crises de acumulação). Discussão valiosa sobre as crises do capitalismo, confrontando-as com as teorias e previsões marxianas, de modo que fica claro que Marx errou muito ao prever, encontra-se em Mills (1968:126-9).

⁸⁹ Marx definiu a *taxa de lucro* como sendo igual a $m/(c+v)$, sendo:

m: mais-valia;

c: capital constante, que corresponde ao valor dos recursos materiais insumidos no processo produtivo e é igual às matérias-primas (incluindo materiais de consumo e produtos semi-elaborados) mais a depreciação das máquinas, equipamentos e instalações;

v: capital variável, igual à soma dos salários.

A afirmação de que a taxa de lucro seria decrescente consta em passagens da parte 3, *Lei: tendência a cair da taxa de lucro*, do v.1 do livro 3 de *O capital*, como: “Esse aumento progressivo do capital constante em relação ao variável deve necessariamente ter por conseqüência a queda gradual da taxa geral de lucro, desde que não varie a taxa de mais-valia, ou o grau de exploração do trabalho pelo capital” (p.242, itálico do original); “A taxa de lucro pode, sem dúvida, cair em virtude de outras causas de natureza temporária, mas ficou demonstrado que é da

vendidas, causando assim crises de superprodução; e também porque capitalistas seriam induzidos a explorar mais os trabalhadores, para compensar perdas decorrentes de taxa de lucro menor, aguçando sua revolta. Mas a teoria da taxa de lucro decrescente muito provavelmente é falsa, como indica o parágrafo seguinte.

A constatação empírica de que as empresas com mais capital e menos trabalho, que são as mais automatizadas, de modo geral passaram a ter taxas de lucro *mais altas*, constitui forte argumento contra a teoria da taxa de lucro decrescente. Mas não basta para refutá-la, pois Marx afirmou que a taxa seria decrescente, à medida que o capitalismo evoluísse, não só em função de as empresas passarem a operar com mais capital e menos trabalho (de modo que a *mais-valia*, decorrente da exploração do trabalho, diminuiria) mas também em função de fatores de ordem macroeconômica, o que originou controvérsia muito complexa, que não consideramos aqui. Parece suficiente, para mostrar a muito provável falsidade da teoria da taxa de lucro decrescente, considerar os seguintes elementos: a constatação empírica referida; a conclusão a que chegou Joan Robinson, em geral considerada marxista, sobre a teoria da taxa de lucro decrescente, no final do capítulo dedicado a sua discussão em *Economia marxista*: “Sua [de Marx] explicação da tendência decrescente dos lucros, no final das contas, não explica nada” (p.75); a afirmativa do historiador marxista Hobsbawm de que “nos anos 60 e 70 se pode encontrar número cada vez maior de marxistas que retiravam do marxismo a teoria do valor trabalho ou da queda da taxa de lucro” (1991:54); e a conclusão a que chegam os marxistas Pierangelo Garegnani e Fabio Petri no ensaio *Marxismo e teoria econômica hoje*, ao discutir a teoria marxiana da taxa de lucro decrescente: “tal ‘lei’ mostra-se infundada” (p.454).

c) A proletarização ajudaria o processo revolucionário, conforme Marx, porque proporção gradativamente maior de trabalhadores, no total da população, aumentaria sua força. A proletarização ocorreria porque a concorrência entre capitalistas faria com que o capital se acumulasse gradativamente nas mãos de poucos e a força crescente das empresas de grande porte eliminaria pequenos produtores, que seriam forçados a vender força de trabalho em troca de subsistência.

É difícil admitir que a história esteja confirmando essa teoria, pois houve proletarização em diversas épocas, em muitos países, mas o avanço na educação, nos países desenvolvidos, vem fazendo com que muitos trabalhadores passem a ter condição econômica mais favorável, podendo muitos atuar como autônomos ou abrir micro-empresas, o que é movimento oposto à proletarização. Frequentemente, em vez de aumento na participação do proletariado no total da população, ocorre nas sociedades industriais e pós-industriais incremento na classe média – conceito difícil de enquadrar no esquema marxiano de classes, pois se baseia no nível e não na fonte da renda. Este incremento decorre da ascensão econômica de pessoas pobres e do rebaixamento de ricos, reduzindo ou invertendo a polarização entre burguesia e proletariado, prevista por Marx. Ressalve-se que ele nem sempre afirmou tal polarização, como mostra a seguinte passagem de *Teorias da mais-valia*: “O que ele [Ricardo] esquece de mencionar é o aumento constante das classes médias, [...] situadas a meio caminho entre os trabalhadores e os capitalistas” (*apud* Bottomore, 1981:27)⁹⁰. O mais relevante aqui é a constatação de que a proletarização não é fenômeno geral no capitalismo e que, mesmo nos países em que ocorre, é discutível que contribua muito para a destruição do capitalismo.

d) A pauperização dos trabalhadores contribuiria para a destruição do capitalismo, conforme Marx, porque seriam levados à revolução. Para ele, haveria aumento do número de pessoas atingidas e da intensidade da miséria, devido a fatores que geram desemprego (tecnologia mais avançada, contratação de mulheres e crianças, subconsumo por parte dos assalariados, que reduz a procura, reduzindo a atividade econômica, exportação de capitais para países atrasados, onde a mão-de-obra custa menos, aumento da jornada de trabalho), aumentando o *exército industrial de reserva*. O aumento da produtividade não teria efeitos importantes sobre salários, pois a taxa de exploração aumentaria com a elevação da produtividade. A taxa de lucro decrescente

essência do modo capitalista de produção, constituindo necessidade evidente, que, ao desenvolver-se ele, a taxa média geral da *mais-valia* tenha de exprimir-se em taxa geral cadente de lucro” (p.343). A última citação mostra que Marx diz que algo *ficou demonstrado*, ou é *evidente*, em situações em que não é razoável fazer afirmativa categórica. Esse procedimento, comum em seus escritos, faz pensar que se deve ser cauteloso diante de qualquer afirmativa ou negação categórica sua.

⁹⁰ Para discussão sobre classe média e mobilidade social, ver Dahrendorf (1982:56-64).

pressionaria capitalistas a baixarem salário, pois procurariam compensar o decréscimo na taxa através do aumento na exploração dos trabalhadores. Isso agravaria a pauperização.

Aron, argumentando contra a teoria da pauperização, mostra que conflitua com a do salário de subsistência (de acordo com a qual os salários tenderiam para o nível de subsistência à medida que o capitalismo avançasse): “Não é fácil, no próprio esquema de Marx, demonstrar a pauperização. Com efeito, segundo a teoria, o salário é igual à quantidade de mercadorias necessárias à vida do trabalhador e sua família. Por outro lado, Marx acrescenta imediatamente que o que é necessário à vida do trabalhador e sua família não é objeto de avaliação intangível e sim resultado de avaliação social que pode variar de sociedade para sociedade. Se se admite essa avaliação social do nível de vida considerado mínimo, *se deveria antes concluir que o nível de vida dos trabalhadores se elevaria*. Pois é provável que cada sociedade considere como nível de vida mínimo o que corresponde às suas possibilidades de produção. Isso é aliás o que efetivamente acontece, o nível de vida considerado como mínimo na França atual ou nos EUA é folgadoamente mais elevado que o que era considerado como tal há um século” (1967:168, *italico nosso*). Pensamos que Aron tem razão em dizer que as teorias da pauperização e do salário de subsistência conflituam, mas isso parece não ter valor como argumento contra a teoria da pauperização, pois a do salário de subsistência foi refutada pela história. De qualquer forma, julgamos útil mostrar que a teoria da pauperização é difícil de sustentar dentro do esquema marxiano.

Para Mills, “a miséria econômica, ou material, não aumentou no mundo capitalista adiantado. Pelo contrário, predominou uma elevação nos padrões materiais de vida. [...] Como um todo, a tendência secular do capitalismo adiantado no século XX contrariou as expectativas de Marx quanto à crescente miséria material – e por motivos que não fazem parte do modelo do capitalismo elaborado por Marx” (1968:117). Mas o autor observa, com razão, que ocorreram altos níveis de desemprego no capitalismo. Acrescente-se que o neoliberalismo aumentou o desemprego e reduziu salários, gerando miséria inclusive em países de capitalismo adiantado.

Pensamos que ocorreu pauperização dos trabalhadores em muitos países, em algumas épocas, mas não é regra geral no capitalismo. Nos EUA e na maior parte da Europa os salários no capitalismo avançado são muito mais altos do que no início do capitalismo e a jornada de trabalho diminuiu. Pode-se alegar que, se não há *pauperização absoluta* dos trabalhadores, nos países de capitalismo adiantado, há *pauperização relativa*, em comparação com o enriquecimento de quem recebe lucro, juro e aluguel. Surge, então, o problema de saber se a teoria marxiana da pauperização não se refere à pauperização absoluta e sim à relativa. Sik, marxista, diz que Marx não usou a expressão *pauperização absoluta*, mas se deduz de textos seus que defendia essa tese (1978:212-3). Schumpeter entende que Marx se referia mais à pauperização absoluta (1961:47). Para Aron, “Marx sustentou muitas vezes a tese da pauperização absoluta, mas essa tese não se coaduna com certas análises de *O capital*” (1964:45). A dúvida quanto a Marx ter afirmado que no capitalismo ocorre pauperização absoluta ou relativa é muito difícil de dirimir, tendo em vista a imprecisão de muitas de suas colocações a respeito, ao longo de sua vasta obra. Essa imprecisão constitui grave lacuna na teoria da pauperização, pois pauperização absoluta e pauperização relativa são realidades muito diferentes.

Mas deve-se considerar, a favor da teoria da pauperização, que Marx e Engels, ao discutir o imperialismo, afirmaram que a exploração dos países ricos em relação aos países pobres pressionaria para cima os salários pagos naqueles, evitando a pauperização. Então, o problema da verificação empírica da pauperização passa a consistir em se houve e/ou há o fenômeno em países capitalistas que não exploram outros. Essa constatação é muito problemática, pois parece inviável separar países que exploram outros dos que não exploram; e a constatação empírica de que nestes últimos houve e/ou há pauperização depende de levantamentos estatísticos que, se tiverem sido feitos, requerem, para chegar a conclusões, pesquisa de dados e análises que ultrapassam os objetivos deste estudo⁹¹.

⁹¹ O IBGE vem pesquisando dados sobre distribuição de renda no Brasil desde 1960, através dos censos e da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios. Os dados nacionais mostram que a concentração da renda em 70 foi maior que em 60, mas a partir de 70 a situação não apresenta tendência expressiva nem no sentido de piorar, nem de melhorar, mantendo-se distribuição extremamente desigual. *Fica evidenciada a extrema gravidade da exploração no Brasil, mas não a pauperização relativa, a não ser na década de 60.* Os dados de distribuição por regiões não indicam situação pior nas regiões Sudeste e Sul, que tem capitalismo mais adiantado, parecendo, antes, que a distribuição nessas regiões é ligeiramente menos ruim, não confirmando, pois, a teoria da pauperização relativa. Mas observe-se que seria

A legislação trabalhista experimentou grande avanço entre a primeira metade do século XIX, período que Marx estudou de modo detido, e o presente. Sindicatos, partidos trabalhistas, contratos coletivos e direito de greve passaram a influir na melhoria das condições dos trabalhadores. O intervencionismo estatal (posto em prática a partir da Grande Depressão de 1929-36, com base em teorias de Keynes e na política americana do *New Deal*, de inspiração keynesiana, implementada no governo Roosevelt) trouxe progressos expressivos no sentido da melhoria da distribuição da renda em países de capitalismo adiantado. Também contribuíram para isso a distribuição de lucros entre empregados e a tributação progressiva das rendas e bens (alíquotas mais altas para valores tributados mais altos). Mas houve acentuados retrocessos no capitalismo neoliberal, mais notórios a partir da década de 1970, com forte aumento no desemprego, perda de poder de barganha por parte dos sindicatos, trabalho “informal” e “flexibilização” da legislação trabalhista. As técnicas de reengenharia, planejamento estratégico e outras semelhantes de modo geral deram grande prioridade aos interesses do capital. Passou a haver agravamento na desigualdade da distribuição da renda, particularmente no Brasil, em que diversos estudos (inclusive o de Carlos Geraldo Langoni, *Distribuição de renda e desenvolvimento econômico do Brasil*, encomendado pelo governo militar e publicado em 73 pela Expressão e Cultura) mostram aumento na concentração da renda entre 1960 e 70. O neoliberalismo passou a se opor às medidas socializantes que haviam sido introduzidas pelo Estado do bem-estar social.

Essas considerações mostram que é difícil chegar a conclusão sintética e clara a respeito da teoria da pauperização, particularmente no que se refere à relativa, que parece ser comum no capitalismo; mas se percebe que, no que diz respeito à pauperização absoluta, *tem sido refutada nos países de capitalismo adiantado e parece não corresponder à realidade no capitalismo nos países atrasados se considerarmos a história do capitalismo desde o início. E não se pode admitir que a pauperização relativa seja inevitável no capitalismo, considerando que parece não ter ocorrido nos países escandinavos, Alemanha, Holanda e outros.* Mas não basta não haver pauperização, deve haver eliminação da miséria, e o capitalismo não tem, de modo geral, conduzido a isso, apesar do enorme aumento da produtividade decorrente do progresso tecnológico. O exame empírico da questão da pauperização requereria o estudo detido do capitalismo em cada país, desde aqueles em que a miséria parece ter sido erradicada, como os que acabamos de citar, até aqueles em que continua a haver grande miséria, como ocorre em muitos países ditos em desenvolvimento, sendo o exemplo do Brasil um dos mais notórios, e em algumas áreas de países desenvolvidos.

e) O acirramento da revolta do proletariado, devido à pauperização, contribuiria para a destruição do capitalismo: “À medida que diminui o número dos magnatas capitalistas que usurpam e monopolizam todas as vantagens desse processo de transformação, aumentam a miséria, a opressão, a escravização, a degradação, a exploração: mas cresce também a revolta da classe trabalhadora, cada vez mais numerosa, disciplinada, unida e organizada pelo mecanismo do próprio processo capitalista de produção. O monopólio do capital passa a entrar o modo de produção que floresceu com ele e sob ele. A centralização dos meios de produção e a socialização do trabalho alcançam um ponto em que se tornam incompatíveis com o envoltório capitalista. O invólucro rompe-se. Soa a hora final da propriedade particular capitalista. Os expropriadores são expropriados” (*O capital*, livro 1, v.2, p.881). Porém, como vimos, houve pauperização mas também seu oposto, e não parece haver razão para afirmar que os trabalhadores estejam gradativamente mais unidos e revoltados.

Então, *os cinco fatores mencionados acima parecem insuficientes para desencadear revolução socialista e destruir o capitalismo*⁹².

difícil esperar que a desigualdade na distribuição de renda no Brasil pudesse piorar gradativamente, tendo em vista que a renda, pelo menos desde 60, ano a partir do qual há dados, é extremamente concentrada. Isso (e o fato de que o período 1960-2002 é curto) leva a concluir que a *teoria da pauperização relativa não fica comprovada pelos dados estatísticos de distribuição de renda no Brasil, mas também não fica refutada.* (Cf. dados em Langoni, 1973, IBGE, 2003, e outras publicações do IBGE com base nos censos e na PNAD.)

⁹² Muitos autores, marxistas e críticos do marxismo, chegaram a conclusões semelhantes. Citamos alguns.

Schumpeter: “A tese de que a economia capitalista se destruirá, inevitavelmente, por razões puramente econômicas, não foi demonstrada por Marx, como as objeções de Hilferding seriam suficientes para demonstrar. Por um lado, várias de suas proposições acerca da evolução futura, essenciais ao seu argumento ortodoxo, especialmente a que se refere ao inevitável aumento da miséria e da opressão, são insustentáveis. Por

Mas pode-se argumentar no sentido de que o tempo decorrido após a elaboração das teorias de Marx é insuficiente para se falar de refutação histórica que possa ser considerada definitiva. Seria porém muito difícil negar que Marx errou em suas previsões sobre revolução comunista e destruição do capitalismo em prazo curto, como admitem inclusive autores marxistas, como Étienne Balibar, que diz que “basta ler o *Manifesto Comunista* (redigido em 1847) para compreender que Marx aderira integralmente à convicção de uma crise geral iminente do capitalismo, graças à qual, tomando a frente de todas as classes dominadas em todos os países (da Europa), o proletariado instauraria uma democracia radical, que levaria, em curto prazo, à abolição das classes e ao comunismo” (1995:15).

3.5 Ditadura do proletariado, sociedade sem classes e com justiça social e desaparecimento gradativo do Estado

Sempre que se mencionar país socialista como exemplo de aplicação de idéias de Marx, para verificar se foram confirmadas pela história, como fazemos neste item, deve-se levar em conta que é muito questionável a medida em que a implantação do socialismo foi feita, em qualquer país, de acordo com tais idéias, e que o desenvolvimento posterior tenha mantido razoável fidelidade ao marxismo. É difícil dizer o que é socialismo de acordo com idéias marxianas, pois Marx, que escreveu tanto sobre capitalismo, escreveu pouquíssimo e de modo impreciso sobre sociedade socialista. Portanto, é sempre problemático comparar o socialismo real com previsões de Marx para verificar se foram confirmadas. Consideramos válida a comparação se se tiver presente que o socialismo real é, muitas vezes, aplicação grosseira e distorcida de idéias marxianas, o que reduz o valor da comparação⁹³.

O problema considerado no parágrafo anterior leva à seguinte pergunta: Por que um conjunto de concepções que, conforme seu autor e discípulos, teriam sólida base filosófica e científica – contrariamente a concepções alternativas, rejeitadas como utópicas e conservadoras – ao serem aplicadas, seriam tão distorcidas? As distorções da prática não constituem forte argumento no sentido de que há erros fundamentais nas teorias? Parece muito difícil separar crise na prática e crise na teoria. Como se poderia, por exemplo, separar a crise da psicanálise na prática, isto é, quanto ao valor terapêutico, da crise na teoria, ou seja, quanto ao valor explicativo da estrutura e dinâmica da psique? O fracasso de terapias baseadas nos complexos de Édipo e Electra, que é uma crise na prática, colocou em crise as teorias referentes a esses complexos, que foram e continuam a ser

outro lado, a derrocada da ordem capitalista não se seguiria, necessariamente, dessas proposições, mesmo que todas fossem verdadeiras” (1961:72).

Aron: “Meu sentimento é que após ter terminado *O capital* descobrem-se razões pelas quais o funcionamento do sistema é difícil, a rigor razões pelas quais o funcionamento do sistema se torna gradativamente mais difícil, se bem que esta última proposição me parece historicamente falsa, mas não acho que se tenha uma demonstração concludente da autodestruição do capitalismo, senão por meio da revolta das massas populares indignadas com a situação em que são colocadas; mas se esta não suscita uma indignação extrema, o que é o caso por exemplo nos Estados Unidos, então *O capital* não nos dá motivos de crer que a condenação histórica do regime seja inexorável” (1967:170).

Sik: “O desenvolvimento efetivo do capitalismo não conduziu no entanto nem à esperada simplificação da estrutura social nem à maioria numérica dos trabalhadores na sociedade. [...] O desenvolvimento capitalista também não conduziu à esperada pauperização dos operários. Portanto, a última premissa de Marx para a abolição revolucionária do capitalismo também não se concretizou” (1978:84).

Ureña: “Todas as teses sobre a queda do capitalismo e a lógica de sua própria destruição são, a meu ver, insuficientes ou simplesmente falsas [...]” (1981:237).

⁹³ Autores em que pesquisamos salientam diferenças acentuadas entre socialismo real e marxismo de Marx.

Dijilas nega totalmente que o comunismo iugoslavo seja aplicação das idéias marxianas: “Na Iugoslávia declarou-se oficialmente que o planejamento estava sendo conduzido de acordo com Marx. Mas Marx nunca foi um planejador nem um perito em planificações. Na prática, não se faz nada de acordo com Marx, mas a afirmativa contrária satisfaz a consciência do povo e é usada para justificar a tirania e o domínio econômico com objetivos ‘ideais’ e de acordo com descobertas ‘científicas’ ” (1958:148).

Laski salienta a grande influência da interpretação leninista do marxismo na revolução russa e na evolução do comunismo no país, bem como o controle ideológico exercido pelo PC russo (1978:64-5).

Schumpeter julga que há grande distância “entre o verdadeiro significado da mensagem de Marx e a prática e ideologia bolchevistas” (1961:12).

Popper é categórico: “Creio ser impossível identificar a Revolução Russa com a revolução social profetizada por Marx; não há, de fato, a menor semelhança entre elas” (1971, v.2, p.109).

Aron menciona duas concepções divergentes, sem se posicionar de modo rígido (1967:204).

Mais considerações sobre o tema encontram-se em Mills (1968, cap.7).

reformuladas ou em grande parte rejeitadas por muitos psicanalistas, pelo menos desde os culturalistas Erich Fromm, Karen Horney e Harry Sullivan. Pensamos que o fracasso generalizado das experiências de socialismo com inspiração marxiana constitui expressivo argumento no sentido de que há, nas teorias marxianas, erros graves quanto a aspectos fundamentais.

Trataremos na seção I da ditadura do proletariado, na II da sociedade sem classes e com justiça social e na III do desaparecimento do Estado.

I

Marx afirmou, em carta a Weydemeyer de 5/3/1852, que “a luta de classes conduz, necessariamente, à ditadura do proletariado” e que “essa ditadura nada mais é que a transição à abolição de todas as classes e a uma sociedade sem classes” (*in* Marx e Engels, s.d., p.254). Na *Crítica ao programa de Gota*, escreveu: “Entre a sociedade capitalista e a sociedade comunista medeia o período da transformação revolucionária da primeira na segunda. A este período corresponde também um período político de transição, cujo Estado não pode ser outro senão **a ditadura revolucionária do proletariado**” (p.221, negrito do original). Embora se encontrem outras referências à ditadura do proletariado em textos de Marx, particularmente em *A guerra civil na França*, onde é comentada a Comuna de Paris, em que representantes da classe operária participaram muito da administração, sem no entanto exercerem ditadura, “em parte alguma Marx definiu precisamente o que entendia pelo conceito de ditadura do proletariado”, como diz Miliband (1988:111). Em outro texto, esse autor diz que “infelizmente, Marx não definiu de qualquer modo específico o que a ditadura do proletariado de fato acarretava, e mais particularmente qual sua relação com o Estado” (1981:142). Nossas pesquisas apontam no sentido de que os textos de Marx não permitem deduzir o que pretendia dizer com *ditadura do proletariado*. Essa lacuna e, de modo geral, a falta de uma teoria do poder na obra de Marx, é lamentável, pois a implantação do socialismo não é algo que se faça de modo automático e sem problemas após a passagem do capital para o Estado. E o uso da palavra *ditadura* é criticável, pois se associa com opressão de quem manda sobre quem tem de obedecer. Marx deixou claro que considerava a ditadura do proletariado como transição, mas não limitou o tempo durante o qual uma ditadura pode ser considerada transitória. Não sabemos, por exemplo, se a ditadura em Cuba pode ser considerada transitória conforme concepções marxianas.

Um questionamento fundamental sobre essa categoria de análise diz respeito a se Marx se referia a: a) *ditadura exercida pelos trabalhadores*; b) *ditadura exercida por seus representantes, ou pessoas que se considerem tal, como dirigentes do PC*. Laski nega a segunda interpretação, sem deixar claro em que fundamenta a negação⁹⁴. Se Marx, ao falar em ditadura do proletariado, se referia a ditadura exercida pelos trabalhadores, sua afirmativa de que “a luta de classes conduz, necessariamente, à ditadura do proletariado” tem sido refutada pela história. Veremos considerações de quatro marxistas⁹⁵ que mostram isso.

Conforme Milovan Djilas, que denunciou o surgimento de nova classe nos países comunistas, neles “a vida pública se move segundo o que acontece nas reuniões do partido. [...] Todos sabem que o governo, apesar das leis, está nas mãos dos comitês do partido e da polícia secreta. Não se estabelece um ‘papel direto’ ao partido, mas sua autoridade se encontra em todas as organizações e setores. Nenhuma lei determina que a polícia secreta tem o direito de controlar os cidadãos, mas a polícia é onipotente. [...] A opinião daqueles que elegeram o governo ou a administração de uma organização é totalmente sem importância” (1958:104). O partido único detém o poder de modo muito autoritário. Na prática, só membros do partido podem exercer cargos que proporcionam grande poder. “Não há nenhuma diferença fundamental, no sistema comunista, entre os serviços estatais e as organizações partidárias, como, por exemplo, entre o partido e a polícia secreta [...]” (1958:106). A unidade ideológica é obrigatória para os membros do partido. “Stalin adotou o conceito de unidade ideológica obrigatória ainda jovem, e sob sua administração a unanimidade tornou-se a exigência tácita de todos os partidos comunistas, e assim permanece até hoje. Os líderes iugoslavos tinham e ainda têm as mesmas idéias” (1958:109). A negação de ocorrência de ditadura do proletariado no

⁹⁴ Diz Laski: “Parece-me óbvio que Marx e Engels não conceberam a ditadura do proletariado como a ditadura do PC sobre o resto da comunidade, ou seja, a centralização do poder estatal nas mãos de um único partido que impusesse pela força sua vontade sobre todos os cidadãos, mesmo os não-ligados a ele. É possível que a luta pelo poder estatal se torne tão intensa que o Governo não tenha outra alternativa a não ser declarar o estado de sítio até consolidar sua autoridade. É lógico também que um governo de trabalhadores de posse do poder estatal possa considerar necessário punir pessoas ou partidos que ameacem sua segurança [...]” (1978:53).

⁹⁵ Djilas e Colletti talvez devam ser considerados ex-marxistas.

socialismo real está resumida de modo categórico: “A autoridade não é exercida pelas classes e massas, mas sim pelo partido, em seu nome. [...] *Num governo totalitário desse tipo, a ditadura do proletariado é a justificativa teórica, ou na melhor das hipóteses a máscara ideológica da autoridade de alguns oligarcas*” (1958:117, itálico nosso). Djilas nega a ditadura do proletariado não só em termos históricos, mas também *a priori*: “Uma ditadura do proletariado que fosse governada diretamente pelo operariado é pura utopia, pois nenhum governo pode agir sem organizações políticas” (1958:117)⁹⁶.

O livro *Era dos extremos*, referente ao período 1914-91, do conceituado historiador marxista Eric Hobsbawm, contém, particularmente nos capítulos 13 e 16, relatos impressionantes sobre ditaduras comunistas, deixando claro que não foram do proletariado e sim de pequeno número de dirigentes do PC.

Colletti afirmou que há diferença muito grande entre a idéia marxiana do autogoverno dos produtores e “os regimes totalitários e despóticos que, de fato, foram erigidos um pouco por toda parte em nome do socialismo: na China como em Cuba, na Tchecoslováquia como na União Soviética” (1983:101).

No que se refere à URSS durante o stalinismo, E. P. Thompson, destacado historiador marxista, deixou clara sua opinião ao afirmar que, no stalinismo, “o proletariado = o Partido” (1981:201). Não temos conhecimento de que Marx tenha, alguma vez, defendido a idéia de partido único, mas, na prática, o poder do proletariado, a classe que, conforme ele, tinha a missão de conduzir ao socialismo, muitas vezes passou a ser o poder do partido único.

Dentre autores não-marxistas que mostram que a ditadura na URSS não foi do proletariado destaca-se Hanna Arendt, que analisa o poder nesse país e na Alemanha nazista na parte 3 de *Origens do totalitarismo*, fazendo relatos e interpretações muito impressionantes sobre os totalitarismos stalinista e nazista. Fica claro que, para Arendt, a ditadura comunista, no período analisado, não foi *do* e sim *sobre* o proletariado, e que há muitas semelhanças entre stalinismo e nazismo, embora a apropriação do capital fosse coletiva num sistema (pelo menos formalmente) e privada no outro.

Mesmo *a priori* percebe-se que seria muito difícil ocorrer ditadura dos trabalhadores após revolução socialista, pois o poder é centralizado nas mãos de poucos, que se encontram em situação privilegiada. É muito provável que não se possa apontar sociedade onde a maioria exerça o poder. Como pondera Aron, “em qualquer sociedade, o poder é dirigido por pequeno número de homens: a rigor, há governos para o povo, mas até o presente [1956] nunca os houve pelo povo” (1964:31). E, referindo-se especificamente à ditadura do proletariado: “Dizer que o proletariado é uma classe universal que toma o poder não pode portanto ter mais que significado simbólico, pois a massa dos operários nas fábricas não pode ser confundida com uma minoria dominante que exerce o poder. A fórmula: ‘o proletariado no poder’ não é senão uma fórmula simbólica para dizer: o partido ou o grupo de homens que comanda a massa popular” (1967:198). Além disso, caso o poder viesse a ser exercido pelo proletariado, como os trabalhadores, numa sociedade sem classes, seriam toda a população, parece sem sentido falar em ditadura, pois que significaria ditadura de todos sobre todos?

II

Marx e Engels previram, no *Manifesto* (p.113), que a revolução originaria sociedade sem classes: “Se o proletariado em sua luta contra a burguesia é forçado pelas circunstâncias a organizar-se em classe; se se torna, mediante uma revolução, a classe dominante, destruindo violentamente as antigas relações de produção, destrói com essas relações as condições dos antagonismos de classes e as próprias classes em geral e, com isso, extingue sua própria dominação como classe. Em lugar da antiga sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos de classes, haverá uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos”. A sociedade sem classes também é prevista por Marx no final da parte do prefácio de 1859 citada na *Introdução*, seção II. Marx prevê que, na sociedade sem classes, os

⁹⁶ Djilas é muito pessimista quanto a transformações que levassem à superação do totalitarismo no socialismo real: “Hoje, a ‘liderança coletiva’ pós-staliniana satisfaz-se em tornar impossível o aparecimento de novas idéias sociais. Assim, o marxismo reduziu-se a uma teoria sujeita a definições pelos líderes do partido. Não há nenhum outro tipo de marxismo ou comunismo hoje, e dificilmente poderá vir a surgir qualquer outro gênero. [...] A intolerância de outras idéias e a insistência na presumida natureza científica do marxismo foram o começo do monopólio ideológico pela liderança do partido, que mais tarde se transformou num completo monopólio da sociedade” (1958:110-1).

proletários serão os proprietários dos bens de capital, como está explícito na *Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas*⁹⁷. Entendemos que Marx se refere a apropriação coletiva, e não individual, e que não defendeu idéia de coletivização muito abrangente, incluindo moradias e móveis, como ocorre em ordens religiosas. É comum encontrar-se em estudiosos do marxismo, como, por exemplo, Colletti (1983:120), a afirmativa de que o socialismo marxiano se fundamentaria no autogoverno dos produtores e na abolição da distinção entre governantes e governados.

É muito questionável a suposição de que a revolução bem sucedida do proletariado deve seguir-se sociedade sem classes. Compreende-se facilmente que na nova sociedade, onde o capital seria de apropriação coletiva, surgiriam conflitos de interesses e grupos opressores e exploradores, supondo que as pessoas mantivessem nível ético e de solidariedade não superior ao que é comum nas sociedades capitalistas. Apresentamos em 1.1 expressivas considerações de Popper a respeito. Aron também respalda o que dissemos: “Não se pode deduzir a certeza de uma sociedade sem antagonismo do simples fato de que a propriedade privada dos instrumentos de produção desapareceu e a condição de cada um depende das decisões do Estado. Se estas são tomadas por indivíduos ou por uma minoria, podem corresponder aos interesses de uns ou de outros. Não há harmonia pré-estabelecida entre os interesses dos diferentes grupos numa sociedade planejada” (1967:199). Colletti, depois de comentar que, conforme Marx, “a abolição da propriedade privada traria consigo, automaticamente, o desaparecimento de qualquer diferença ou alternativa nos fins”, que a nova sociedade se caracterizaria, para Marx, “pela afirmação natural de um *interesse único*, comum a todos”, que a política se extinguiria “porque, sendo único o interesse social, cessava de existir todo e qualquer problema de *mediação dos interesses*, de conciliação dos fins alternativos” - diz que tudo isso lhe parece “altamente problemático” e “utópico”, afirmando que “ainda que a propriedade privada dos meios de produção seja abolida, permanecem, e até se desenvolvem [...], novas diferenciações de interesses, novas alternativas de fins, as quais requerem o desenvolvimento de instituições adequadas de mediação política” (1983:122, itálico do original).

A suposição de que haveria sociedade sem classes após revoluções comunistas não foi, até o presente, confirmada pela história. Djilas, entre outros, mostrou que, *nos países comunistas, a burguesia foi substituída, de modo geral, pela nomenclatura, ou burocracia política, classe privilegiada, dominadora e exploradora, talvez tanto quanto a burguesia, ou mais*. Vejamos algumas análises de Djilas, baseadas em seu conhecimento do socialismo real como um dos principais líderes da Iugoslávia durante o governo de Tito, tendo sido vice-presidente do país e membro do parlamento. Suas críticas veementes ao socialismo real, principalmente ao que se desenvolveu na URSS, tiveram grande impacto mundial nas décadas de 1950 e 60. Seu livro *A nova classe* foi traduzido para muitos idiomas. Uma avaliação científica da exatidão de suas interpretações requereria estudo específico, mas podemos dizer que o autor foi levado amplamente a sério quando suas denúncias foram divulgadas. Hobsbawm, marxista que também é crítico muito importante do socialismo real, refere-se a ele três vezes na *Era dos extremos* (p. 87, 168 e 457), sem ter de modo algum colocado em dúvida sua credibilidade, e julga o livro *Tempo de guerra*, de Djilas, “obra de maravilhosa honestidade” (1997:168). E o fato de Djilas ter permanecido preso pelo governo iugoslavo durante muitos anos, devido ao que escreveu, leva a pensar que agiu com grande coragem e dignidade, embora isso não implique em que suas críticas ao socialismo real não devam ser questionadas.

Djilas rejeita de modo categórico que tenham surgido sociedades sem classes após a implantação do socialismo pela força: “Em contraste com as antigas revoluções, a comunista, feita em nome da extinção das classes, resultou na mais completa autoridade de uma única e nova classe” (1958:60). A nova classe, conforme o autor, constituída pela burocracia política, surgiu a partir dos revolucionários profissionais. Embora o partido e a nova classe não sejam idênticos, observa Djilas, o partido é sua base. “Ela é constituída daqueles que gozam de privilégios especiais e favoritismo econômico devido ao monopólio administrativo que detêm” (p.64). O partido vai “se transformando numa oligarquia tradicional da nova classe, atraindo irresistivelmente para suas fileiras aqueles que almejam participar da nova classe e afastando todos os que têm qualquer ideal” (p.65). As expectativas de

⁹⁷ Diz Marx: “[...] os nossos interesses e as nossas tarefas consistem em tornar a revolução permanente até que seja eliminada a dominação das classes mais ou menos possuidoras, até que o proletariado conquiste o Poder do Estado, até que a associação dos proletários se desenvolva, não só num país, mas em todos os países predominantes do mundo, em proporções tais que cesse a competição entre os proletários desses países, e até que pelo menos as forças produtivas decisivas estejam concentradas nas mãos do proletariado” (*Mensagem do Comitê*, p.86).

Marx sobre o papel histórico do proletariado, que conduziria a sociedade sem classes, não se confirmaram, conforme esse autor: “Antigos filhos da classe trabalhadora são os mais afoitos membros da nova classe. [...] Neste caso, uma nova classe dominante e exploradora nasceu da classe explorada” (p.68). O stalinismo propiciou muito a ascensão da nova classe.

A abolição da propriedade privada nas sociedades comunistas foi fictícia, para Djilas: “Tal como a define o Direito Romano, a propriedade é o uso, o gozo e o controle dos bens materiais. A burocracia política comunista usa, goza e dispõe da propriedade nacionalizada” (1958:70). Os privilégios da nova classe consistem “num monopólio partidário, no direito exclusivo que tem a burocracia de distribuir a renda nacional, fixar salários, dirigir o desenvolvimento econômico, dispor de propriedade nacionalizada e outros” (p.71). A fonte do poder da nova classe é a propriedade coletiva, “que ela administra e distribui em nome da nação e da sociedade” (p.71). A nova classe tem o monopólio da propriedade, da ideologia e do governo. A distribuição da renda na URSS era muito desigual: “*As discrepâncias entre o salário dos trabalhadores e dos funcionários do partido são extremas*, e não puderam ser ocultadas às pessoas que visitaram a URSS ou outros países comunistas nos últimos anos” (p.73, *italico nosso*). Conforme o autor, Marx nunca previu a ascensão de nova classe, surgida entre os líderes comunistas.

A relevância do desenvolvimento da nova classe é destacada de modo categórico: “O aspecto essencial do comunismo contemporâneo é, acima de tudo, a nova classe de proprietários e exploradores” (1958:89). Algumas características dos membros da nova classe são mencionadas em termos muito negativos: ambição inescrupulosa, duplicidade, oportunismo e ciúme. “Carreirismo e incessante crescimento da burocracia são males incuráveis do comunismo. [...] A ambição sem escrúpulos torna-se uma das formas de existência e um dos principais métodos de desenvolvimento do comunismo” (p.92). O poder da nova classe sobre o restante da população é considerado por Djilas “o mais completo que se conhece na história” (1958:103).

O tema referente à ficção da abolição da propriedade privada é aprofundado: “Juridicamente, a propriedade é considerada como nacional e social. Mas na verdade um único grupo a administra segundo seus próprios interesses. A discrepância entre as condições jurídicas e as condições reais resulta continuamente em relações sociais e econômicas obscuras e anormais. Significa também que as palavras do grupo que chefia não correspondem às suas ações e que todas as medidas têm como consequência o fortalecimento da sua posição política e de seu controle sobre a propriedade. [...] No comunismo, todos são juridicamente iguais no que concerne aos bens materiais. O proprietário formal é a nação. Na realidade, devido à administração monopolista, só limitadas camadas de administradores desfrutam o direito à propriedade” (1958:98). Embora não esteja explícito, entendemos que o autor se refere ao comunismo real, sem generalizar para o comunismo em si.

Chama atenção nas análises de Djilas o fato de negar relevância à falta de ética como elemento explicativo das graves distorções do socialismo real: “Seria ainda menos justificável procurar na falta de ética ou de princípios morais do comunismo as razões dos seus métodos. [...] A falta de ética não é a explicação dos seus métodos, mas um resultado deles” (1958:207). Ele parece ter atribuído as distorções a forças sociais relacionadas com a infra-estrutura econômica e classes sócio-econômicas, sem dar importância à responsabilidade dos indivíduos e à necessidade de mudanças nas consciências para se construir uma sociedade melhor, mantendo, quanto a isso, sua posição marxista, que ficou abalada quanto a vários aspectos, como se deduz de passagens contidas em *Além da nova classe*, publicado em 1969, particularmente das seguintes palavras, que escreveu referindo-se à *doutrina* (*sic*, na tradução brasileira) de Marx: “Eu a encaro como alguém que foi até recentemente seu discípulo e que acabou verificando, através das provas por que passou seu país e também de suas experiências pessoais, que as idéias de Marx eram inexecutáveis” (p.73). A negação de importância a aspectos éticos em nossa opinião reduz, por um lado, a profundidade que se pode esperar das críticas de Djilas, mas por outro reforça seu significado, por representarem análises *marxistas* de experiências de implantação do marxismo.

Outro conceituado intelectual marxista que afirmou a existência de nova classe dominante em países comunistas é Bottomore: “A ideologia bolchevista pode ser encarada como uma doutrina da nova classe dominante, semelhante às vulgares apologias do capitalismo que, segundo o juízo de Marx, sucederam as obras clássicas da economia política. Evidentemente, essa evolução histórica não é a que Marx esperava” (1981:36). Colletti afirma que “as experiências de governo comunistas nos mais diferentes

países do mundo (da Tchecoslováquia a Cuba) deram o mesmo resultado em todas as partes, isto é, não o autogoverno (nem sequer por aproximação), mas a ditadura e o Estado policial” (1983:113).

Consideramos essas análises suficientes para concluir que *a previsão marxiana de que as revoluções socialistas seriam seguidas de sociedades sem classe tem se mostrado equivocada*. Mesmo na área sócio-econômica, a única a que Marx dava importância fundamental, suas previsões referentes ao socialismo têm sido refutadas pela história. E se formos considerar outros anseios humanos de superação da opressão, como temos visto, as expectativas referentes à passagem da propriedade do capital de privada para coletiva têm trazido resultados muito decepcionantes. Isso não prova que a apropriação coletiva seja ruim, mas leva a pensar que não basta mudar as estruturas e sistemas, *é preciso mudar as consciências*, do contrário a mudança social é só aparente e pouco duradoura. Marx considerou fantasia a pretensão de fundamentar a mudança social em valores éticos, mas a experiência tem mostrado que é seu socialismo supostamente científico que não passa de utopia.

Não vemos razão para pensar que tenha ocorrido mudança positiva nas consciências após a implantação do comunismo, em algum país. Declarações de marxistas⁹⁸ e/ou líderes comunistas levam a pensar que a ética e a solidariedade não podem ser entendidas como mera consequência de revolução no modo de produção e que, de modo geral, não evoluíram de forma positiva em países que adotaram modelos inspirados no marxismo.

Um dos aspectos mais criticáveis do socialismo marxiano é que *Marx escreveu muito pouco sobre o que seria a sociedade socialista*. A *Crítica ao Programa de Gotha*, onde enfatiza a importância da organização de cooperativas de produção e a igualdade, é um dos poucos textos onde trata da sociedade socialista. Mas as referências são poucas e apresentadas de modo dispersivo e assistemático, pois o texto é constituído por comentários a passagens do programa do Partido Socialista Operário da Alemanha, apresentado no Congresso realizado em 1875 em Gotha, onde se constituiu o novo partido, resultante da união das duas organizações operárias alemãs existentes então. Conforme o historiador Robin Blackburn (1993:118), marxista, “a *Crítica do Programa de Gotha* traça os princípios gerais do abastecimento individual e coletivo, mas pouco diz de proveitoso acerca da coordenação e da socialização da produção”. Włodzimierz Brus, marxista polonês, considerado freqüentemente como revisionista, escreveu: “Sabe-se que nos textos de Marx as referências diretas ao mecanismo econômico socialista são poucas e esparsas;

⁹⁸ Colletti, analisando o socialismo real na URSS, diz que “a velha tese de Marx – e de todo o materialismo histórico – de que bastava transformar o ambiente para transformar o homem parecia, pelo menos, vacilar. [...] O imenso desenvolvimento das novas forças produtivas não tinha revolucionado as ‘relações sociais’, nem muito menos modificado o homem” (1983:185). Ao comentar o socialismo chinês da época de Mao, Colletti, *invertendo concepções marxianas*, afirma que “não eram a transformação e o revolucionamento das estruturas objetivas que podiam garantir a transformação do homem e a modificação da sua consciência social. Em certo sentido, era preciso proceder de modo contrário. A transformação do espírito dos homens e da sua mentalidade possibilitaria a instauração de novas ‘relações sociais’ ” (p.187). Laski faz longos comentários sobre partidos comunistas, em seu estudo *O Manifesto Comunista de Marx e Engels*, que induzem a avaliação muito negativa sobre a atuação desses partidos. O autor não cita documentos que comprovem as acusações (diz que “documentar tal acusação seria laborioso e desnecessário”, p. 68) e talvez o tom violento reduza a credibilidade, mas mesmo assim merecem muita atenção, por serem de destacado intelectual marxista. Selecionamos parágrafo muito expressivo: “A isso devem ser acrescentadas as graves implicações do comportamento ético dos partidos comunistas não-russos após 1917. A paixão pela conspiração, a necessidade da fraude, a crueldade, os comandos centralizados e autocráticos, o desprezo pelo jogo limpo, a tendência a usar a mentira e a traição para desacreditar um adversário ou para garantir algum fim desejado, a completa desonestidade na apresentação dos fatos, o hábito de considerar o sucesso temporário como justificativa para qualquer medida, as acusações históricas com que procuram destruir o caráter daquele que discordasse deles, *este tem sido o comportamento normal dos comunistas em todo o mundo*, no contexto de uma idolatria de líderes que poderiam, logo no dia seguinte, ser impiedosamente atacados como a encarnação do mal. Homens de dons extraordinários deixaram de ter uma mentalidade ou caráter próprios; puseram-nos a serviço da manutenção de seu partido particular, o qual, por sua vez, sacrificou-os, com sua mentalidade e consciência próprias, pela manutenção de Moscou, até que se tornaram autômatos, atentos apenas às ordens de seus líderes, aceitando-as sobretudo em momentos críticos com uma devoção mecânica que justificava qualquer estratégia e qualquer mudança da política comunista como expressão de uma consciência infalível. Ao procederem assim, reclamavam claramente o direito de serem admitidos nas organizações da classe trabalhadora, às quais juravam completa fidelidade, mesmo quando era sabido em toda parte que o único motivo de quererem tal admissão era o desejo de dominar ou de fruir a organização particular em questão, tornando-a servilmente dependente de seus líderes, como eles próprios o eram” (p. 67, itálico nosso).

Porém Laski parece negar que os graves erros do movimento comunista possam ser evocados como argumento contra teorias de Marx (cf. p. 68). *Mas cabe questionar porque movimentos que, se não se fundamentam rigidamente nas teorias de Marx, pelo menos nelas se inspiram, apresentam características tão negativas. E procurar compreender porque as teorias de Marx, até o presente, não foram implantadas de modo autêntico e com êxito.*

elas não constituem conjunto coerente, o que se pode compreender em relação tanto aos objetivos quanto à metodologia do trabalho científico de Marx” (1991:249). Sik, marxista tcheco, diz que “nem o próprio Marx chegou alguma vez a especificar a forma concreta de uma socialização dos meios de produção. Para ele, a socialização da propriedade dos meios de produção não passava de necessidade abstratamente formulada, que ele deduzia da socialização progressiva da produção e do capital” (1978:350). Embora Marx tenha escrito tanto sobre economia, “muito curiosamente, nenhuma discussão de ‘planejamento’, que iria ser o critério central do socialismo, nem de rápida industrialização, com prioridade para as indústrias pesadas, se encontrava nos textos de Marx e Engels”, como observa Hobsbawm, historiador marxista, que acrescenta que “os socialistas de antes de 1917, marxistas ou não, andavam demasiado ocupados se opondo ao capitalismo para dar muita atenção à natureza da economia que o substituiria [...]” (1997:368)⁹⁹. Referindo-se a essa lacuna na teoria marxista, Steven Lukes comenta que “como seria essa forma de associação que compreende o controle coletivo, a associação ou comunidade, o desenvolvimento das múltiplas individualidades e a liberdade pessoal, Marx e Engels jamais o disseram. Nem examinaram os possíveis conflitos entre esses valores, ou entre eles e outros” (1988:124). O sociólogo Daniel Bell, crítico do marxismo, discute os problemas que Lenin e os bolchevistas tiveram de enfrentar logo após 1917, salientando que “Lenin não tinha de fato qualquer noção sobre o significado, ou conteúdo específico, do socialismo. Isso não só é evidente no nível da teoria, mas também nas extraordinárias confusões terminológicas ocorridas antes e logo depois da Revolução de outubro” (1980:301). Sua crítica a essa lacuna do marxismo é dura: “Um dos fatos mais extraordinários da história do pensamento social é o de que os líderes do socialismo, a começar por Marx, procuraram impor a milhões de pessoas a idéia de uma nova sociedade sem ter a menor idéia a respeito dessa futura sociedade e dos seus problemas. Em parte, isso se devia à sua crença apocalíptica de que ‘no dia seguinte ao da revolução’ prevaleceria a racionalidade no cenário histórico, ajustando toda a sociedade. [...] No regime socialista, presumivelmente, alguém pensaria por todos; mas nunca se explicou como esse ‘alguém’, essa Mente Universal, pensaria em nome de toda a sociedade” (1980:296, itálico nosso). Aron questiona o significado da *livre associação de produtores* que, conforme Marx, substituiria a empresa privada no socialismo, indagando se se refere a “gestão da produção pelos próprios produtores”, a “eleição dos dirigentes” ou a “frequentes consultas das comissões de empresa ou da assembléia geral dos empregados” (1980:100). De fato, embora *livre associação de produtores* seja expressão sugestiva, a ausência de explicitação precisa de seu sentido impede que se entenda a que corresponderia na prática.

Parece que Marx nada escreveu sobre o que asseguraria a liberdade, a igualdade e a fraternidade, ideais da Revolução Francesa que disse que não são colocados em prática no capitalismo – e isso tem sido verdade em muitas situações, mas não se deduz daí que seja inevitável no capitalismo. Não disse o que asseguraria a liberdade do trabalhador e do consumidor no socialismo, embora se trate de aspectos intimamente relacionados com o modo de produção, que considerava tão relevante. Escreveu muito pouco sobre o poder no socialismo, embora o poder, em suas múltiplas formas, seja questão muito complexa, o que se compreende pela observação vulgar e, com mais profundidade, pela leitura de Weber, Bendix ou Foucault. Desconsiderou questões fundamentais da organização socialista, como distribuição de recursos, supervisão do trabalho e proporção entre investimento e consumo. O silêncio sobre a sociedade socialista é prudente, pois é muito difícil prever na área sociológica, mas é *criticável o fato de Marx parecer ter admitido que bastaria a passagem da propriedade do capital para a comunidade para se resolverem os problemas humanos, quando na realidade as soluções para esses problemas dependem de muitos outros aspectos*. Faremos considerações sobre isso, focalizando a relação entre indivíduo e sociedade, depois entre indivíduo e indivíduo.

A relação entre indivíduo e sociedade é muito complexa e é comum a comunidade oprimir o indivíduo, como a psicologia social e a antropologia têm evidenciado. Indivíduos considerados divergentes são identificados e estigmatizados. A “normalidade” social parece afirmar-se através da opressão sobre o “anormal”. Encontram-se muitos exemplos nesse sentido em estudos de Thomas Szasz, Erving Goffman e outros. Szasz, destacado psiquiatra americano, argumenta, no livro *A fabricação da loucura*, no sentido de que as comunidades sentem necessidade de invalidar os indivíduos divergentes, rotulando-os como esquizofrênicos, para reforçar os padrões aceitos pela maioria. Cita muitos casos e muitas fontes que mostram que, durante longo tempo, foi fácil

⁹⁹ Hobsbawm analisa, em *A era dos extremos*, as dificuldades enfrentadas por países socialistas, particularmente a URSS, na área econômica, os graves erros cometidos pelos dirigentes e o fracasso generalizado na economia. A violência e a falta de liberdade são criticados de modo veemente, particularmente no cap. 13.

nos EUA julgar rapidamente alguém como esquizofrênico e condenar à internação, por tempo indeterminado, em manicômio. As análises de Szasz são discutíveis, talvez tenha cometido exageros e distorções, mas o livro leva a pensar que a psiquiatria é muitas vezes conivente com a opressão da comunidade sobre o divergente. Goffman, que estudou detidamente várias formas de opressão, analisou, em *O estigma*, mecanismos usados por pessoas consideradas *desviantes* para proteger suas identidades prejudicadas pelo sistema, evidenciando a imensa força que tem a comunidade no sentido de moldar o indivíduo, violentando sua identidade através de estereótipos, desprezo, ridículo. A leitura desses dois autores, entre muitos outros, reforça nossa convicção de que *não há razão para supor que a apropriação coletiva do capital e a eliminação da exploração dos trabalhadores pelos capitalistas seriam suficientes para a superação das múltiplas formas de opressão e a construção de sociedade com mínimo razoável de justiça.*

Se lembrarmos as denúncias do soviético Alexander Soljenitzyn, que tiveram grande repercussão a partir da publicação do primeiro volume do *Arquipélago Gulag*, em 1974, referentes à opressão sobre dissidentes políticos na URSS, estigmatizados como neuróticos ou psicóticos e internados em clínicas psiquiátricas, teremos exemplos de opressão muito violenta do sistema contra os indivíduos num país onde fora suprimida a propriedade privada do capital. A atrocidade dessa opressão é reconhecida inclusive por marxistas, como Colletti (que também pode ser considerado ex-marxista), que, referindo-se ao *Arquipélago*, disse que a obra era a primeira síntese que conseguiu dar ao sistema “das repressões em massa as proporções ciclópicas que tinha assumido na URSS, não só sob Stálin, como também antes dele, logo depois da Revolução. O sistema do ‘trabalho forçado’ em massa, na escala de milhões e milhões de homens, emergia, através da análise de Soljenitzyn (apoiada em nomes, dados e fatos), não como um ‘desvio trágico’, mas como um elemento constitutivo, orgânico, da sociedade soviética” (1983:224). As considerações contidas neste parágrafo e no anterior evidenciam que *o problema da opressão é imensamente mais complexo do que pensam os que, como Marx, dão demasiada ênfase a seus aspectos sócio-econômicos, colocando em plano secundário outras opressões que podem afetar de modo mais intenso os indivíduos.*

Uma forma muito violenta de opressão do sistema contra o indivíduo, que ocorreu na URSS e outros países onde se fez a apropriação coletiva do capital, foi o partido único. Havendo partido único, as múltiplas opiniões da população não podem expressar-se convenientemente e traduzir-se em decisões com efeitos práticos e os políticos e burocratas com prestígio no partido têm poderes que violentam o restante da população. O partido único não tem lugar no pensamento marxiano, mas deve-se questionar se a pretensão de Marx e seguidores de que as teorias sociológicas marxistas são as únicas com valor científico não contribuiu para surgirem condições que levassem ao partido único.

A relação entre os indivíduos também apresenta muitas formas de opressão e não há motivo para supor que a coletivização resolveria isso. Por exemplo, as opressões nas relações familiares – que incluem violência contra idosos e crianças e estupro, muitas vezes praticado por parentes próximos - dependem de fatores que não podem reduzir-se ao modo de produção, a privilégios de classes sócio-econômicas. Tais opressões ocorrem em todos os estratos de renda, entre burgueses e proletários, embora sejam mais notórias em famílias pobres, porque se tornam caso de polícia, e as tentativas de interpretação e solução que têm sido buscadas ultrapassam em muito os estereótipos marxianos. E, para quem coloque a hipótese de que a pessoa humana transcende o mundo material e é capaz de certo grau de liberdade, os aspectos éticos dessas formas de opressão parecem fundamentais e não podem ser marginalizados em qualquer utopia (ideal realizável) que se proponha a construção de nova sociedade.

Essas considerações levam a pensar que a revolução nas estruturas não basta para a eliminação da opressão e a garantia de um sistema justo, que requerem necessariamente revolução interior, como tem sido sustentado pelas religiões, por místicos, filósofos e artistas. Mas o marxismo considera a revolução interior como fantasia e ingenuidade. Não estamos dizendo que a apropriação coletiva do capital seja negativa. O que dizemos é que *não basta* para a criação de nova pessoa e nova sociedade. A apropriação privada do capital tem estado associada a muita injustiça e miséria, mas parece não haver razão para pensar que constitua a explicação básica para o conjunto dos problemas sociais em sua vasta amplitude nem para pensar que a coletivização é o elemento-chave para a solução de tais problemas. A necessidade de a sociedade optar entre apropriação privada, coletiva ou

mista apresenta elementos imensamente complexos e talvez seja impossível estabelecer, *a priori*, qual a melhor opção, pois é necessário considerar circunstâncias históricas em permanente mutação.

Caso se opte pela apropriação coletiva, é fundamental questionar como se fariam desapropriações de bens para estabelecê-la. Seriam desapropriados todos os bens de capital, independentemente do porte das empresas e de serem ou não produtivas? Bens que não fossem de capital não seriam desapropriados, mesmo que fossem de grande valor, como residências muito grandes e luxuosas? Seria razoável desapropriar pequena propriedade rural com alguns empregados, por ser empresa capitalista e, conforme o marxismo, gerar mais-valia, e não desapropriar mansão, porque é residencial e não gera mais-valia? Quem decidiria desapropriações e destino dos bens desapropriados? O socialismo real mostrou que atribuir isso aos membros do partido comunista ou à burocracia política (que podem ser, em grande parte, as mesmas pessoas) é muito problemático, podendo surgir muitas injustiças e nova classe dominante. E como os trabalhadores escolheriam representantes? Como se asseguraria que um partido não se tornasse único e seus dirigentes não oprimissem a população? Como se procederia para conhecer as preferências dos trabalhadores e procurar chegar a decisões consensuais? Como se decidiria o que, quanto e como produzir? Quem distribuiria empregos e decidiria critérios para diferenças de salários? Quem aplicaria critérios a situações concretas, para fixar o salário de cada trabalhador? Como se asseguraria que as diferenças entre salários não se tornassem excessivas? Como seriam assegurados direitos individuais que não se reduzem a aspectos econômicos, como os de minorias que passaram a fazer movimentos sociais de grande expressão a partir dos anos 1960? Como assegurar que os novos dirigentes e as novas leis não favoreceriam a opressão de homens contra mulheres, ou vice-versa, de hetero contra homossexuais, ou vice-versa, de brancos contra negros, ou vice-versa, de ateus contra quem busca Deus, ou vice-versa? Esses questionamentos mostram que o fato de Marx quase nada ter escrito sobre como se resolveriam os problemas suscitados pela implantação da apropriação coletiva do capital constitui grave lacuna, *podendo-se mesmo afirmar que não se sabe, com razoável clareza, a que ele se referia quando falava na criação de sociedade socialista e não se tem motivo para afirmar que sabia a que se referia*. É muito lamentável que Marx tenha se concentrado quase exclusivamente na crítica ao capitalismo, deixando de apontar rumos para a sociedade que pretendia que se desenvolvesse em seu lugar e qualificando como fantasias propostas formuladas nesse sentido por socialistas que o precederam ou foram contemporâneos. E é também muito lamentável que Marx tenha negado importância aos aspectos éticos, que, ao serem tão desrespeitados no socialismo real, vieram a constituir um dos problemas mais graves que ficaram sem solução.

III

Marx previu que o Estado diminuiria gradativamente nos países comunistas, tendendo a desaparecer, como consta em diversas passagens da obra. Por exemplo, diz, em *A ideologia*, depois de se referir à sociedade socialista: “Os proletários adquirem nova relação para com o Estado, ao qual devem fazer desaparecer” (p.67, *apud* Calvez, 1959:282). Mas, ao que sabemos, *ele não explicou de modo preciso porque e como ocorreria o desaparecimento do Estado*. Se interpretamos bem seu pensamento, isso aconteceria por duas razões: como o papel básico do Estado, em sua opinião, é servir como instrumento de uma classe para explorar outra, numa sociedade sem classes o Estado se esvaziaria; e as pessoas numa sociedade sem classes, trabalhando para o bem comum, teriam cada vez menos necessidade de agente controlador e repressor. As mudanças nas estruturas determinariam mudanças na ética e nas relações interpessoais¹⁰⁰.

A suposição de desaparecimento gradativo do Estado parece fantasiosa em sociedades altamente complexas. Concebe-se que o Estado deixe gradativamente de exercer coerção sobre a vida privada dos indivíduos, como vem ocorrendo na pós-modernidade, mas parece inconcebível que deixe de ter importantes funções reguladoras, planejadoras e administrativas¹⁰¹.

Não só em termos lógicos é muito problemática a concepção marxiana do desaparecimento gradativo do Estado no socialismo: a história a tem refutado. Os exemplos são muitos e provavelmente se referem a todos os países onde se coletizou o

¹⁰⁰ Interpretação de Popper citada em 1.1 diz aproximadamente o mesmo.

¹⁰¹ Citações de Popper em 1.1 e Aron em 1.2 dizem aproximadamente o mesmo. Conforme Schumpeter, “é quase impossível imaginar uma sociedade desse tipo [socialista] sem uma vasta máquina burocrática administrando os processos produtivo e distributivo, a qual será, por seu lado, talvez controlada por órgãos democráticos como os que hoje conhecemos – um parlamento ou congresso e um conjunto de funcionários públicos, escolhidos pelo voto” (1961:489-90).

capital. Talvez o mais expressivo se refira ao stalinismo, que se estendeu de fins da década de 1920 até a morte de Stalin em 53, duramente criticado por Krushev no XX Congresso do PC da URSS, em 56. No stalinismo o Estado aumentou muito seu poder, criando realidades opostas ao que Marx previra. É razoável atribuir parte grande da responsabilidade pelo stalinismo a Stalin (ao dizer isso não fazemos julgamentos morais, em relação aos quais somos muito céticos, por razões mencionadas em 1.1, seção I). Mas também parece certo entender que a personalidade e as decisões do líder por si só não explicam o regime, que parece ter sido estabelecido pelo conjunto da burocracia política que formou nova classe privilegiada, como mostra Djilas em análises mencionadas na seção II¹⁰².

Outro intelectual defensor de muitas idéias de Marx cujas análises evidenciam o grande fortalecimento do Estado na URSS é Ralph Miliband, como se vê no verbete *stalinismo* do *Dic. do pens. marxista*¹⁰³. Para ele, o stalinismo “contrariou as mais fundamentais proposições do marxismo em muitos pontos, principalmente na subordinação total da sociedade a um Estado tirânico”.

Também convém lembrar a ocorrência de imperialismo por parte da URSS, pois não só contraria ideais marxianos como também aponta no sentido do aumento do poder do Estado. É discutível que a URSS tenha feito imperialismo econômico mas parece inegável seu imperialismo ideológico, político e militar, tendo sido mais notório nas invasões da Hungria e Tchecoslováquia. Comentários de Arendt na parte 3 de *Origens do totalitarismo* mostram que o imperialismo soviético atingiu grandes proporções¹⁰⁴.

¹⁰² Análises de Djilas sobre julgamentos políticos em países comunistas (apresentadas principalmente nas p. 130-4 de *A nova classe*) evidenciam o enorme poder do Estado nesses países. Destacamos uma afirmativa muito enfática: “A história moderna não registra nenhuma outra reação à oposição das massas tão brutal, inumana e ilegal como a dos regimes comunistas” (p. 131).

¹⁰³ Conforme o verbete (p.364-5), entre 1929 e 1933 o stalinismo procurou lançar as bases para a industrialização. “Essas políticas não poderiam ter sido efetivadas sem extrema centralização do poder, sem a supressão de dissensões e a total subordinação da sociedade, sob todos os aspectos, aos ditames do Estado. Tendências nesse sentido já estavam bem desenvolvidas antes da ascensão de Stalin ao poder supremo: o stalinismo as acentuou ainda mais. O próprio partido comunista soviético foi transformado num obediente instrumento da vontade de Stalin e os partidos comunistas dos outros países também tiveram de seguir e defender quaisquer políticas decididas por Stalin e seus lugares-tenentes”.

A partir de 1934 o Grande Terror envolveu milhões de cidadãos e ocorreu “o extermínio de muitas das principais figuras da revolução bolchevista”. Bolcheviques que tinham trabalhado muito pelo país “confessaram, diante de tribunais públicos, número extraordinário de crimes, inclusive sua cumplicidade com Trotski (exilado da URSS desde 1929) e atividades de espionagem em favor de países estrangeiros como parte de conspiração para derrubar o regime soviético, restaurar o capitalismo e desmembrar a URSS”. Nessa época e depois, o stalinismo oprimiu “os quadros administrativos, militares, científicos, culturais e outros, bem como o próprio sistema de polícia e segurança. As elites soviéticas receberam do regime privilégios consideráveis, mas o preço que por eles pagavam era o risco constante de súbita prisão determinada por acusações falsas, seguida de deportação ou morte”.

Miliband ressalta a opressão sobre intelectuais e políticos divergentes do sistema oficial. Foram determinadas, “para todos os partidos comunistas do mundo, políticas segundo as quais os social-democratas eram ‘social-fascistas’ que deviam ser considerados como os mais perigosos inimigos da classe operária. Isso dividiu muito os movimentos operários em toda parte e contribuiu, na Alemanha, para a vitória do nazismo”. Embora essa orientação tenha mudado posteriormente, devem ser destacadas a negação da liberdade de pensamento e a imposição de ideologia, o que contrasta drasticamente com as previsões de Marx para o que aconteceria após revolução.

No que se refere ao imperialismo, o autor menciona que parte da Polônia e os países bálticos foram anexados à URSS. A Polônia, Bulgária, Hungria, Romênia e Alemanha Oriental adotaram “forma totalmente stalinizada”.

A imposição da ideologia oficial continuou após a guerra, quando foram feitas “novas campanhas destinadas a impor a ortodoxia stalinista em todas as áreas da vida intelectual e cultural, acompanhadas da perseguição generalizada aos intelectuais e a todos os suspeitos de pensamentos divergentes”. O stalinismo procurou “transformar o marxismo em uma ideologia oficial do Estado, cujos princípios e prescrições básicos eram estabelecidos autoritariamente por Stalin e que, uma vez fixados, exigiam obediência total e cega”. O stalinismo defendeu o princípio de que “o Estado deve ser muito fortalecido antes que se possa esperar seu ‘desaparecimento’ de acordo com a doutrina marxista”.

Tratando da relação entre stalinismo e marxismo, Miliband diz que “tanto os stalinistas quanto os adversários direitistas do marxismo pretendem que o stalinismo significou uma continuidade direta ou uma ‘aplicação’ do marxismo. Entre os fundamentos dessa afirmação, um dos principais é o de que Stalin manteve e ampliou a base ‘socialista’ do regime, isto é, a propriedade estatal dos meios de atividade econômica”. Isso mostra até que ponto o ideal do socialismo pode ser pervertido, considerando-se como socialismo um sistema muito opressivo.

Muitos erros do stalinismo permaneceram nos governos posteriores. Conforme Miliband, “os sucessores de Stalin não transformaram fundamentalmente as principais estruturas do regime que dele herdaram. Mas acabaram com a repressão e o terror em massa”.

¹⁰⁴ Diz Arendt: “A bolchevização dos países satélites começou com as táticas da frente popular e um falso sistema parlamentar; passou rapidamente ao franco estabelecimento de ditaduras unipartidárias nas quais os líderes e os membros dos partidos, que eram tolerados antes, foram liquidados; e depois atingiu o estágio final quando os líderes comunistas nativos, dos quais Moscou suspeitava com ou sem razão, foram

O fortalecimento do Estado, contrariando a tese de Marx, ocorreu não só na URSS mas também de modo generalizado nos países em que se desenvolveu o socialismo real, como mostram comentários do iugoslavo Mihailo Markovic: “Depois de uma série de expurgos, a vanguarda revolucionária cresce e se transforma numa poderosa burocracia, que assume o controle mais ou menos total de todas as esferas da vida pública: política, economia e cultura. [...] O Estado, com seus órgãos de coerção e seu aparelho de profissionais, tende a tornar-se mais forte, e não a ‘desaparecer’. Esse tipo de sociedade não se aproxima, nem de longe, do objetivo final de todo o processo de transição, descrito por Marx no *Manifesto* [...]” (1988:389).

Parece supérfluo acrescentar citações a partir de *Era dos extremos*, de Hobsbawm, de modo que nos limitamos a mencionar que seus relatos e análises, particularmente no capítulo *Socialismo real*, mostram Estado muito forte e opressivo.

Essas considerações permitem concluir que, *ao prever o desaparecimento gradual do Estado no socialismo, Marx parece ter incorrido no erro que atribuiu a socialistas que o precederam ou foram contemporâneos: a utopia ingênua*. Mas os fracassos do socialismo real não podem ser considerados prova definitiva da falsidade de suposições de Marx. É possível que no futuro o comunismo seja acompanhado de desaparecimento gradual do Estado, embora isso pareça muito improvável em sociedade complexa e a história até agora tenha refutado tal suposição. Outra hipótese a ser considerada, que parece mais razoável, é que o Estado, seja numa sociedade capitalista, seja no comunismo, passe a proteger fracos contra dominadores de modo mais efetivo, em todas as áreas. E talvez se desenvolva controle de governantes por governados, no capitalismo e socialismo. Tal controle parece estar começando a ocorrer nos países adiantados, onde os políticos devem prestar contas de sua atuação a população atenta e esclarecida. Deve-se considerar a possibilidade de que esse controle contribua para a criação de Estado drasticamente diferente do conhecido até agora.

brutalmente incriminados, humilhados em julgamentos ostensivos, torturados e mortos sob o domínio dos mais corruptos e desprezíveis elementos do partido, ou seja, aqueles que eram fundamentalmente, não comunistas, mas agentes de Moscou. [...] Os Estados bálticos foram diretamente incorporados à URSS e sofreram muito mais que os satélites [...]” (p.351-2).

4 CONSIDERAÇÕES SOBRE AS POSSIBILIDADES E LIMITAÇÕES DA TEORIA MARXIANA DA HISTÓRIA COMO CONTRIBUIÇÃO À INTERPRETAÇÃO DA HISTÓRIA E À TENTATIVA DE CONSTRUIR SOCIEDADE MENOS INJUSTA E COM MENOS VIOLÊNCIA

Tendo em vista as dificuldades para avaliar a TMH de acordo com os dois critérios no título, optamos por limitar-nos a algumas considerações que pensamos poder esboçar com razoável segurança, evitando afirmativas e negações peremptórias.

Os questionamentos e críticas à TMH nos capítulos anteriores permitem fazer as seguintes considerações:

- a) muitos conteúdos da TMH são vagos, devido à falta de conceituação preliminar de palavras-chave; por exemplo, Marx não conceituou, de modo razoavelmente preciso, classe social, ditadura do proletariado e associação de produtores;
- b) muitos conteúdos da TMH são vagos, devido à falta de explicitação sobre teorias básicas; por exemplo, Marx não explicitou de modo claro e sistemático suas idéias sobre consciência de classe, MH em sentido restrito, Estado e sociedade socialista;
- c) Marx fez críticas muito extensas ao capitalismo mas escreveu pouquíssimo sobre o socialismo; o que se sabe sobre suas concepções a respeito de sociedade sem exploração e outras formas de opressão é vago, podendo-se afirmar que foi importante crítico do capitalismo mas tem pouca expressão como teórico do socialismo;
- d) muitas vezes é difícil, se não impossível, saber o que se deve considerar como sendo o que Marx realmente disse sobre determinado problema, pois suas idéias sobre muitas questões, dispersas ao longo de sua obra, são apresentadas de modo assistemático, vago, incompleto e com diferenças significativas de texto para texto, não havendo monografia sua que sintetize sua filosofia e ciência;
- e) o projeto de Marx, muito vasto e pretensioso, ficou muito longe de ser concluído, o que justifica haver tantas correntes no marxismo, algumas em acentuado conflito com outras, e tornar-se necessário, caso se deseje reconstruir o marxismo, fazer numerosos questionamentos e realizar enorme esforço de elaboração, como vem sendo tentado por marxistas analíticos, que, no entanto, não são considerados como marxistas por alguns ortodoxos;
- f) muitos aspectos centrais da TMH são questionáveis, podendo-se apresentar argumentos expressivos no sentido de que são duvidosos, se não equivocados; é o caso do MH em sentido restrito, teorias da pauperização e proletarização, taxa de lucro decrescente, revolta crescente do proletariado e teoria das crises do capitalismo;
- g) diversos aspectos centrais da TMH são muito provavelmente equivocados; é o caso da teoria do materialismo filosófico (que só seria correta colocada como hipótese); de que a história tem sido basicamente luta de classes; de que as revoluções comunistas iniciariam nos países mais adiantados; de que seriam seguidas de ditadura do proletariado; de que a apropriação coletiva do capital conduziria automaticamente a sociedade sem classes; e de que a mudança ética é irrelevante, ou pouco relevante, para a construção de nova sociedade;
- h) a postura de Marx como filósofo e cientista pode ser considerada dogmática - fez muitas afirmativas que teriam valor filosófico e/ou científico como hipóteses, mas não são aceitáveis como verdades comprovadas – podendo-se encontrar exemplos em f) e g);
- i) o dogmatismo marxiano lhe confere cunho de crença, de religião – não da religiosidade de quem busca, em meio à dúvida, consciente dos enigmas que nossa razão, até o presente, não consegue resolver, e sim da religião que afirma supostas verdades que devem ser aceitas como se tivessem sido comprovadas;
- j) o dogmatismo marxiano mostra-se muito negativo quando se tenta conciliar e agregar concepções de diversos autores para chegar à construção de nova utopia (ideal realizável), merecendo destaque, quanto a isso, o materialismo filosófico de Marx, sua postura destrutiva face à religião e sua recusa em atribuir maior importância às transformações éticas;
- k) as bases metodológicas do trabalho de Marx não foram explicitadas de modo claro e sua pesquisa empírica é muito escassa, de modo que parece correto afirmar que a contribuição de Marx para o desenvolvimento da metodologia em ciências sociais é muito modesta;
- l) Marx errou muito ao prever, como mostra a história do capitalismo e socialismo, devendo-se encarar com ceticismo a possibilidade de que venham a se cumprir suas previsões quanto a revoluções proletárias, ditadura do proletariado, desaparecimento gradativo do Estado e desenvolvimento de sociedade sem classes a partir de revolução;

- m) qualquer que seja o mérito filosófico e científico do trabalho de Marx, o valor que tem para a análise das sociedades contemporâneas reduz-se muito, devido a que estas são acentuadamente diferentes do modelo de capitalismo que Marx estudou;
- n) é muito problemático construir filosofia da história de modo inflexível e teoria geral do capitalismo, como Marx tentou fazer, devendo-se em vez disso procurar compreender as múltiplas formas que o capitalismo vem assumindo;
- o) a gravidade da exploração e outras formas de opressão em sociedades contemporâneas leva à conclusão de que não se pode esperar que a superação dessas realidades venha a ocorrer por necessidade histórica, como afirmava Marx.

Críticas análogas às feitas nos itens logo acima podem ser aplicadas a outros autores da área de ciências humanas. Mas no caso das teorias marxianas há algo que acentua a relevância dessas críticas: Marx pretendeu que suas teorias e as de Engels sobre a sociedade eram as únicas que podiam ser consideradas racionais e científicas, devendo as demais ser destruídas, ou reformuladas, por serem utópicas (fantasiosas). Isso é condenável não só porque Marx cometeu muitos erros, mas também porque é muito problemático estabelecer de modo rigoroso o que é e o que não é científico, como mostram alguns filósofos da ciência, particularmente Feyerabend. Além disso, em geral é prudente ter reservas quanto a convicções científicas fora das ciências exatas.

Essas constatações apontam no sentido de que o valor da contribuição de Marx para a interpretação da história é muito discutível. Parece razoável afirmar que se Marx, por um lado, lançou luz sobre várias questões importantes, chamando atenção para a relevância do econômico e da luta de classes no processo histórico, por outro induziu as ciências sociais a admitirem pressupostos falsos, ou na melhor das hipóteses muito duvidosos, como se fossem conhecimentos respaldados em evidência lógica e/ou empírica. O fato de Marx ter criticado com veemência a exploração do trabalhador no capitalismo, reforçando e reformulando análises feitas por socialistas que o precederam, é contribuição muito positiva, mas por outro lado a suposição infundada de que o capitalismo é necessariamente explorador levou a generalização que agora parece insustentável, tendo em vista os países capitalistas em que a exploração se reduziu de modo drástico, como é o caso dos nórdicos, em relação aos quais parece não haver razão para afirmar que os trabalhadores constituam classe explorada e os capitalistas classe exploradora, sendo necessário considerar cada situação específica para verificar se há exploração e quem é explorador e quem explorado, podendo muitas vezes os privilegiados ser assalariados de alta renda. O fato de Marx ter denunciado as injustiças sócio-econômicas no capitalismo que estudou, e que ainda se fazem sentir de modo muito acentuado em muitos países, como é o caso do Brasil, certamente é muito positivo para o desenvolvimento do estudo da história e ciências sociais, mas o descaso de Marx para com as formas de opressão fora do âmbito econômico trouxe e continua a trazer conseqüências muito negativas para uma compreensão verdadeira da opressão em suas múltiplas formas.

As possibilidades e limitações da TMH como contribuição à tentativa de construir sociedade menos injusta e com menos violência podem ser discutidas com base nos erros e acertos das teorias de Marx e considerando as experiências do socialismo real, embora seja questionável se se pode, e em que medida, considerar estas como teste empírico para teorias marxianas, tendo em vista que as aplicações das teorias de Marx têm sido feitas com graves distorções. Ambos os procedimentos mostram que há forte razão para se encarar com acentuado ceticismo o valor da contribuição da TMH para a construção de sociedade menos injusta e com menos violência. Dificilmente se poderia pretender que as aplicações da TMH têm conduzido a sociedades com as características mencionadas ou que os caminhos apontados por Marx – luta de classes, revolução, ditadura do proletariado – sejam promissores para se chegar a sociedades com tais características.

Um dos erros de Marx que mais influenciou no sentido de sua utopia não conduzir a sociedade com as características mencionadas é o fato de ter pretendido que o problema básico da exploração residia na apropriação privada do capital e que a coletivização resolveria por si só o problema da opressão. Essa concepção parece insustentável do ponto de vista teórico e a história tem levado a pensar que é falsa. Intimamente relacionada com isso está a concepção marxiana de que as transformações éticas seriam meras conseqüências das transformações estruturais, de que a coletivização seria seguida de transformações nos valores que fariam com que os trabalhadores passassem a ser colaboradores e altruístas. O fato de as transformações sócio-econômicas que ocorreram no socialismo real terem sido desacompanhadas de transformações éticas, mantendo-se o velho egoísmo e

indiferença em relação ao sofrimento do outro, parece ser uma das causas mais fortes do fracasso generalizado do socialismo real, e as posturas depreciativas de Marx em relação à relevância de transformações interiores parecem ter contribuído muito para isso.

A posição de Marx ao considerar aceitável ditadura do proletariado parece ter influenciado fortemente no sentido de se estabelecerem ditaduras no socialismo e a ascensão de classe opressora e exploradora. Sua concepção do Estado como agência a serviço da classe dominante para explorar a dominada e sua teoria do desaparecimento gradativo do Estado não propiciam compreensão do papel que este pode vir a desempenhar numa democracia autêntica, protegendo contra a opressão e defendendo anseios autênticos de liberdade.

As interpretações sobre o fenômeno religioso elaboradas até o presente são em geral imprecisas e muito duvidosas, mas parece certo que o fenômeno religioso tem forte relação com os mistérios do mundo, o medo diante das forças naturais, o sentimento do sagrado e de algo desconhecido que nos transcende, nossas preocupações éticas, o enigma do sentido da vida, o dilema de optar entre a tragédia de suportar a vida e a tragédia do suicídio, a angústia diante da passagem do tempo e da morte, dos outros e nossa, a busca de si, a solidão, a falta de amor para com os outros e dos outros, as dificuldades nas relações interpessoais, e os sentimentos de culpa, não-valia, inferioridade e não-realização pessoal. Essa problemática é imensamente complexa e dolorosa e o que se sabe a respeito é ínfimo, em comparação com o que se ignora. O que cada um pensa e sente sobre tais questões varia muito de pessoa para pessoa. A postura filosófica e científica correta parece ser continuar a buscar a verdade, sem concepções apriorísticas ou voltadas para objetivos políticos. Ao interpretar a religião como alienação e recurso usado para assegurar a dominação de classe, Marx recusou-se a procurar os sentidos profundos da religião e da religiosidade (independente de confissão religiosa), que ajudam as pessoas a suportar a vida e a pensar que a ação humana deve ter um sentido, embora não saibamos em que consiste. Marx contribuiu para acirrar a dúvida a respeito da esperança em algo transcendente, aumentando vazio e angústia que não são compensados, nem remotamente, por promessas, até agora ilusórias, de surgimento de sociedade sem classes e com justiça social após revoluções proletárias.

As considerações neste capítulo levam à conclusão de que não se deve tentar reconstruir o marxismo e sim procurar construir nova utopia viável, utilizando elementos das teorias de Marx que pareçam válidos, apesar dos erros do marxismo e do socialismo real.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Parte do que se pode considerar como considerações finais foi apresentada no capítulo 4. Aqui procuraremos identificar erros a serem evitados em tentativas de construir um socialismo autêntico, considerando aspectos criticáveis da TMH e experiências do socialismo real, e esboçar elementos indispensáveis à elaboração de utopia socialista autêntica e realizável. Temos consciência de que a elaboração do esboço é extremamente problemática e depende muito de opiniões pessoais difíceis de fundamentar. Mas esperamos que os resultados contribuam para se chegar a projeto profundo e confiável.

O materialismo filosófico de Marx não foi suficientemente fundamentado e sua negação do valor da religião baseou-se em análises do judaísmo e cristianismo insuficientes, deixando de lado as religiões orientais e de povos primitivos e desconsiderando a religiosidade pessoal, não institucionalizada¹⁰⁵. E não parece haver razão para afirmar que o materialismo e a negação da religiosidade tenham mais fundamento filosófico e científico do que a busca de algo transcendente, que a tentativa de explicar as causas primeiras e fins últimos com base em algo até agora ininteligível e inimaginável que se chama de Natureza seja mais racional que a tentativa de explicar através da hipótese de um Criador até agora ininteligível e inimaginável. Ou que o materialismo e a negação da religiosidade tenham trazido contribuição positiva às experiências de socialismo. Então, parece necessário colocar como princípio que, ao projetar a construção de socialismo autêntico, deve-se estabelecer que *cada um tenha liberdade de assumir as posturas metafísicas e religiosas que lhe parecerem acertadas, sem sofrer nenhum tipo de pressão para aceitar posições ateístas ou teístas*.

A opressão sócio-econômica foi considerada por Marx a única fundamental, tendo atribuído muito pouca relevância às demais formas de opressão. Mas parece inaceitável admitir como irrelevantes a opressão racial e étnica, a de gênero e por orientação sexual, a contra crianças e idosos, a carcerária e manicomial, e outras. E no socialismo real essas formas de opressão continuaram muito intensas. Parece não haver razões lógicas nem empíricas para pensar que a superação da opressão sócio-econômica levaria à superação das demais opressões. Conclui-se que se deve estabelecer como princípio, num projeto de socialismo, que *se deve procurar superar todas as formas de opressão social, sem a fantasia de que determinada modalidade de opressão determina as demais*.

Ao interpretar a exploração no capitalismo como decorrente de dinâmica direcionada à acumulação de capital, que concentra a renda e a propriedade nas mãos dos capitalistas, em prejuízo dos trabalhadores, Marx desconsiderou o fato de que altos salários muitas vezes são privilégio de poucos, que constituem grupos que oprimem os que recebem baixos salários, de modo que a exploração por parte dos trabalhadores *burgueses* (o paradoxo é intencional) pode tornar-se tão injusta quanto a exploração por parte dos capitalistas, ou mais. A realidade brasileira proporciona exemplo expressivo: as remunerações de parlamentares, magistrados e outros ocupantes de altos cargos públicos e de executivos privados faz com que esses *proletários* (se designarmos assim aqueles cuja principal fonte de renda é salário) formem extratos da população que exploram extratos de baixa renda, pois para que os salários de uns sejam excessivos os de outros têm de ser insuficientes. Algo semelhante ocorreu no socialismo real, como vimos. Um projeto de socialismo *deve opor-se a todo tipo de exploração, inclusive a de trabalhadores privilegiados em relação a trabalhadores comuns*.

Marx dava valor à liberdade, apesar de a idéia de liberdade não ter sentido numa perspectiva materialista, pois materialismo implica em determinismo absoluto¹⁰⁶. E sua defesa da ditadura do proletariado deve ter influído no sentido de se estabelecerem regimes totalitários em países socialistas. *Um socialismo autêntico deve postular o direito à liberdade como um dos mais*

¹⁰⁵ Manuel Reyes Mate diz em *La crítica marxista de la religión* que “nem Marx nem Engels nos deixaram um estudo sistemático de sua crítica da religião. O que há são apontamentos marginais nos quais atualizavam as linhas mestras da crítica herdada da religião no momento de desenvolvimento em que se encontrava sua interpretação da realidade” (1994:318). Jean-Yves Calvez, que analisa detidamente concepções marxianas sobre religião (1959:71-142), julga que Marx “não consegue explicar o fenômeno religioso” (1959:138). José Antonio Sayés discute a crítica de Marx à religião, que considera fraca (1994:43-56). Stefano Martelli analisa a sociologia da religião em Marx e alguns marxistas (1995:41-58).

¹⁰⁶ Pensamos que a teoria do indeterminismo do físico Werner Heisenberg não implica em que materialismo e livre-arbítrio sejam conciliáveis, como dissemos em nota em 3.1, seção III.

fundamentais. Mas é preciso distinguir os anseios autênticos de liberdade da liberdade de explorar, que alguns defensores intransigentes do capital preconizam.

Transformações estruturais foram consideradas por Marx muito mais relevantes do que transformações nas pessoas, nos valores, na ética. Mas o socialismo real parece indicar que uma causa básica de seu fracasso e degeneração em totalitarismo é o descaso para com transformações do segundo tipo mencionado. É preciso, pois, estabelecer como princípio que *a ética deve estar na base de qualquer projeto de socialismo*. Mas deve-se ter presente que as questões éticas estão entre as mais difíceis da filosofia, como mostram, por exemplo, as controvérsias em torno da ética deontológica de Kant, centrada no imperativo categórico, e em torno da ética da alteridade de Lévinas, que enfatiza a responsabilidade para com o outro e a solidariedade. As dificuldades para a formulação de princípios éticos claros e convincentes podem ser muito impressionantes para quem contempla o panorama da ética contemporânea (que continua a dar margem a que se tenha dúvida profunda quanto à possibilidade de que as pessoas tenham certo grau de livre-arbítrio, sendo portanto duvidoso que a palavra *ética* corresponda a algo real), mas parece razoável admitir que o enfrentamento de tais dificuldades pode conduzir a novas perspectivas e a soluções confiáveis, ainda que em prazo muito longo, além do horizonte que conseguimos vislumbrar agora. O maior erro a evitar parece ser a aceitação *a priori* de que ética e mudanças interiores são fantasias místicas, inaceitáveis numa era de acelerado desenvolvimento científico e tecnológico. Essa postura, que pode parecer cética e racionalista, na realidade é uma forma de crença, que desconsidera o fato de que a ciência e a tecnologia têm sido incapazes de resolver problemas humanos fundamentais.

A solidariedade entre os trabalhadores que Marx procurou desenvolver era mais voltada para a revolução do que para a colaboração no processo produtivo e para a superação das formas de opressão de modo geral. Marx parece não ter percebido que a solidariedade pode ser a base para o surgimento de nova *forma social de produção*, baseada no *empreendimento econômico e solidário*, em que trabalhadores formam grupo que compartilha propriedade, trabalho e rendimento, de modo que cada participante seja proprietário e trabalhador. A *economia solidária* passou a desenvolver-se de forma mais notória a partir da década de 1980, atingindo atualmente fase muito promissora e sendo objeto de crescente interesse na área acadêmica¹⁰⁷. Isso permite afirmar que um projeto de construção de nova sociedade *deve enfatizar a relevância da solidariedade entre os trabalhadores, não no sentido de se unirem para revolução armada e sim no de reunirem seus recursos materiais e capacidade de trabalho e para a auto-gestão de empreendimentos baseados na cooperação e na justiça*. E deve-se ter presente que a solidariedade econômica só pode efetivar-se se acompanhada de solidariedade nas relações sociais em todos os âmbitos.

Marx considerava o capitalismo explorador etapa indispensável da história, que representaria avanço em relação à economia feudal e deveria necessariamente preceder o socialismo. Embora talvez não tenha dito de modo explícito, parece ter negado responsabilidade aos indivíduos que exploram, como se deduz da concepção de que “não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina sua consciência”, como consta no prefácio de 1859 (citado na *Introdução*, seção II). A exploração seria assim mera resultante de forças sócio-econômicas impessoais, os exploradores ficariam justificados, ou mesmo merecedores de admiração por impulsionarem o capitalismo, o que criaria condições necessárias ao surgimento do socialismo, e não caberia procurar sensibilizar os indivíduos que exploram para mudarem sua atitude. Pensamos que um projeto de socialismo autêntico *deve atribuir importância fundamental à hipótese de que as pessoas têm liberdade, embora limitada, de optar entre justiça e injustiça, entre egoísmo e altruísmo, e são responsáveis por suas opções*.

A teoria marxiana de que o capitalismo é intrinsecamente explorador não é convincente. No socialismo, de modo geral, continuou a exploração, e esta está em grande parte superada em países nórdicos e outros, onde o sistema é capitalista, ou misto. Isso induz a pensar que, num projeto de construção de socialismo autêntico, *deve-se desvincular da palavra socialismo a concepção de coletivização obrigatória do capital, estabelecendo-se que se deve procurar a solução que seja melhor à*

¹⁰⁷ Ver, por exemplo, estudos organizados por Kraychete, Lara e Costa em *Economia dos setores populares: entre a realidade e a utopia*. Os autores, em geral marxistas ou ex-marxistas, mostram-se esperançosos nos resultados que podem ser obtidos através da economia solidária, que para alguns deles pode vir a constituir novo modo de produção, funcionando paralelamente ao capitalismo ou substituindo-o em grande parte, sem revolução armada.

comunidade: manter a apropriação privada do capital ou coletivizar; por outro lado, convém considerar a possibilidade de coletivização não só do capital, como preconizou Marx, mas também de moradias, móveis e outros bens duráveis.

Marx acreditava que revolução armada podia trazer transformações autênticas, profundas e duradouras, embora não tenha sido rígido quanto à necessidade de revolução armada. A história das revoluções, incluindo as comunistas, leva a pensar que em geral não conduzem a transformações com as características que acabamos de mencionar, podendo levar à violência institucionalizada e duradoura e a novas injustiças. Ao projetar socialismo autêntico, *deve-se excluir a revolução armada como instrumento de transformação, colocando em seu lugar anseio de justiça, solidariedade, exemplo e persuasão.* A transformação revolucionária pode parecer a única eficaz e a transformação com base nos elementos que preconizamos pode parecer ingênua e muito lenta, mas pensamos que a atribuição de primazia a esses elementos constitui no mínimo esperança que deve ser cultivada.

Marx pensou, com razão, que uma sociedade socialista não deveria ter classes. Mas no socialismo real surgiu nova classe opressora. O projeto de construção do socialismo *deve enfatizar a necessidade de que a supressão das classes seja efetiva, não só aparente, e que sejam eliminados todos os privilégios e exclusões.* Pode parecer que há conflito entre a idéia de que a nova sociedade poderia manter a apropriação privada do capital e a idéia de eliminar as classes. Mas esse conflito não parece inevitável: nos países nórdicos a existência de capital privado parece não implicar na existência de classes e na exploração de grupo dominado por grupo dominante.

O desaparecimento gradual do Estado no socialismo real, previsto por Marx, não se sustenta em termos lógicos e não tem sido confirmado pela história. Num projeto do tipo a que vimos nos referindo, *deve-se estudar profundamente o papel do Estado e suas possibilidades de contribuir para a justiça e a paz.*

O projeto intelectual de Marx, abrangendo filosofia, economia, sociologia, ciência política e história e, de certa forma, antropologia social, era demasiado pretensioso, de modo que não é de surpreender que os resultados teóricos atingidos por Marx e os resultados práticos que têm sido obtidos por seguidores, autênticos ou pretensos, sejam muito duvidosos. Na elaboração de qualquer projeto de socialismo *deve-se dar grande atenção à necessidade de reconhecer as limitações da capacidade humana de compreender e chegar a conclusões seguras, suspeitando do senso de realidade e das possibilidades de quem pretender que suas concepções podem abranger muitas áreas de conhecimento e representar o que há de melhor nos âmbitos da filosofia e da ciência.*

As teorias de Marx foram formuladas de modo dogmático. Afirmações que seriam válidas como hipóteses foram formuladas como certezas. Depois verificou-se, através de argumentos e da consideração do socialismo real, que o dogmatismo marxiano é muito criticável. Um princípio que deve ser respeitado por projeto de construção do socialismo é o da *ausência de dogmatismo, deixando-se margem para concepções alternativas e para admitir erros e mudar concepções.*

Sejam quais forem as bases em que se procure construir socialismo autêntico, as dificuldades serão muito grandes, mas é preciso continuar a buscar a superação de tais dificuldades, mesmo que a construção de socialismo com justiça e paz continue a parecer ideal talvez inatingível.

BIBLIOGRAFIA

- ARENDRT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. S. Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1991.
- ARNASON, Johann. *Perspectivas e problemas do marxismo crítico no Leste europeu*. In Hobsbawm, Eric (org.), *História do marxismo*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991, v. 11, p. 163-246.
- ARON, Raymond. *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard, 1967.
- _____. *Novos temas de sociologia contemporânea – a luta de classes*. Lisboa: Presença, 1964.
- _____. *O ópio dos intelectuais*. Brasília: Ed. da UnB, 1980.
- _____. *Dezoito lições sobre a sociedade industrial*. S. Paulo e Brasília: Martins Fontes / Ed. da UnB, 1981a.
- _____. *Estudos sociológicos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.
- _____. *Comentários do prof. Raymond Aron*. In Reiner, Lúcio e outros, *Raymond Aron na UnB*, E. UnB, 1981b, p.9-12.
- BALIBAR, Étienne. *A filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- BARBOUR, Ian. *Problemas de religión y ciencia*. Santander: Sal Terrae, 1971.
- BEISER, Frederick. *Introduction: Hegel and the problem of metaphysics*. In Beiser, F. (org.), *The Cambridge companion do Hegel*, Cambridge Univ. Press, 1996 a, p. 1-24.
- _____. *Hegel's historicism*. Idem, b, p. 270-300.
- BELL, Daniel. *O fim da ideologia*. Brasília: Ed. da UnB, 1980.
- BENDIX, Reinhard e LIPSET, Seymour. *Karl Marx's theory of social classes*. In: Bendix e Lipset (org.), *Class, status and power*, N. York, The Free Press; London, Collier-Macmillan, 1966, p. 5-11.
- BENSAÏD, Daniel. *Marx, o intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica*. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 1999.
- BERLIN, Isaiah. *Karl Marx*. S. Paulo: Siciliano, 1991.
- BERNSTEIN, Eduard. *Socialismo evolucionário*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- BHASKAR, Roy. *Dialética*. In Bottomore, Tom (org.), *Dic. do pens. marxista*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988, p. 101-6.
- _____. *Materialismo*. In Bottomore, Tom (org.), *Dic. do pens. marxista*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988, p. 254-8.
- BIGO, Pierre. *Marxismo e humanismo*. S. Paulo: Herder, 1966.
- BLACKBURN, Robin. *O socialismo após o colapso*. In Blackburn, Robin (org.), *Depois da queda: o fracasso do comunismo e o futuro do socialismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993, 2ª ed., p. 107-215.
- BOBBIO, Norberto. *Marxismo*. In Bobbio, Norberto, Matteucci, Nicola e Pasquino, Gianfranco (org.), *Dic. de política*, Brasília, Ed. da UnB, 1998, v.2, p.738-44.
- BÖHM-BAWERK, Eugen von. *Capital e interés – historia y crítica de las teorías sobre el interés*. México: Fondo de Cultura Económica, 1947.
- _____. *A teoria da exploração do socialismo-comunismo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.
- BORON, Atilio. *Filosofia política marxista*. S. Paulo: Cortez, 2003.
- BOTTOMORE, Tom. *As classes na sociedade moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- _____. *Introdução*. In: Bottomore, Tom (org.), *Karl Marx*, Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p.7-45.
- _____. *Classe*. In Bottomore, Tom (org.), *Dic. do pens. marxista*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988, p. 61-4.
- _____. (org.). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- BRUS, Wlodzimierz. *O funcionamento de uma economia socialista*. In Hobsbawm, Eric (org.), *História do marxismo*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991, v. 11, p. 247-79.
- CAFFARENA, José Gómez. *La filosofía de la religión de I. Kant*. In: Fraijó, Manuel, *Filosofía de la religión: estudios y textos*, Madri, Editorial Trotta, 1994, p. 179-205.
- CALVEZ, Jean-Yves. *O pensamento de Karl Marx*. Porto: Tavares Martins, 1959, 2v.
- CASSIRER, Ernst. *O mito do Estado*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1961.
- CAVALLI, Alessandro. *Classe*. In Bobbio, Norberto, Matteucci, Nicola e Pasquino, Gianfranco (org.), *Dic. de política*, Brasília, Ed. da UnB, 1998, v.1, p.169-175.
- COHEN, G. A. *Karl Marx's theory of history: a defence*. Princeton: Princeton University Press, 2001, 2ª ed.

- COLLETTI, Lucio. *Ultrapassando o marxismo e as ideologias*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983.
- CORTINA, Adela. *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica*. Madri: Tecnos, 1986.
- CRAIG, William. *The cosmological argument from Plato to Leibniz*. West Broadway: Wipf and Stock, 2001.
- _____. *Philosophical and scientific pointers to creatio ex nihilo*. In Geivett, R. Douglas e Sweetman, Brendan, *Contemporary perspectives in religious epistemology*, N. York, Oxford University Press, 1992, p. 185-200.
- CROCE, Benedetto. *Sobre a limitação da teoria materialista da história*. In: Bottomore, Tom (org.), *Karl Marx*, Rio de Janeiro, Zahar, 1981, p. 71-9.
- DAHRENDORF, Ralf. *As classes e seus conflitos na sociedade industrial*. Brasília: Ed. da UnB, 1982.
- DÉBRAY, Régis. *Confissões de um filho do fim do século*. In Jaguaribe, Hélio (org.), *A proposta social-democrata*, Rio de Janeiro, J. Olympio, 1989, p. 138-49.
- DESAI, Meghnad. *Subconsumo*. In Bottomore, Tom (org.), *Dic. do pens. marxista*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988, p. 366-8.
- DJILAS, Milovan. *A nova classe: uma análise do sistema comunista*. Rio de Janeiro: Agir, 1958.
- _____. *Além da nova classe*. Rio de Janeiro: Agir, 1970.
- DILMAN, Ilham. *Free will: an historical and philosophical introduction*. Londres: Routledge, 1999.
- DOBB, Maurice. *Teorias do valor e distribuição desde Adam Smith*. Lisboa: Presença, 1977.
- _____. *Os salários*. S. Paulo: Cultrix, s.d.
- DUCH, Lluís. *Antropología del hecho religioso*. In Fraijó, Manuel, *Filosofía de la religión: estudios y textos*, Madri: Editorial Trotta, 1994, p. 89-111.
- DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. S. Paulo: Martins Fontes, 1993.
- ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. In *Marx e Engels, Obras escolhidas*, S. Paulo, Alfa-Ômega, s.d., v. 2, p. 281-336.
- _____. *Karl Marx*. In *Marx e Engels, Obras escolhidas*, S. Paulo, Alfa-Ômega, s.d., v. 2, p. 339-47.
- ESTRADA, Juan Antonio. *Deus nas tradições filosóficas*. S. Paulo: Paulus, 2003.
- ETZIONI, Amitai. *The moral dimension: toward a new economics*. N. York, Free Press, 1990.
- EVANGELISTA, João E. *Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno*. S. Paulo: Cortez, 1992.
- FETSCHER, Iring. *Karl Marx e os marxismos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.
- _____. *Ética*. In Bottomore, Tom (org.), *Dic. do pens. marxista*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988, p. 141-3.
- FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.
- FIERRO, Alfredo. *Psicología de la religion*. In Fraijó, Manuel (org.), *Filosofía de la religión: estudios y textos*, Madri, Editorial Trotta, 1994, p. 117-32.
- FINDLAY, J. N. *Hegel: a re-examination*. Londres: Gregg Revivals, 1993.
- FINE, Ben e HARRIS, Laurence. *Para reler O capital*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- FLICKINGER, Hans-Georg. *Marx e Hegel: o porão de uma filosofia social*. P. Alegre: L&PM, 1986.
- FRAIJÓ, Manuel (org.). *Filosofía de la religión: estudios y textos*. Madri: Editorial Trotta, 1994.
- _____. *Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad*. In Fraijó, Manuel (org.), *Fil. de la religión: estudios y textos*, Madri, Editorial Trotta, 1994, p. 13-43.
- FRANKENA, William. *Ética*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- FREDERICO, Celso. *O jovem Marx (1843-44: as origens da ontologia do ser social)*. S. Paulo: Cortez, 1995.
- FROMM, Erich. *Conceito marxista do homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.
- FUNDAÇÃO IBGE. *Estatísticas do século XX*. Rio de Janeiro, 2003.
- GADAMER, H. G. *La dialéctica de Hegel – cinco ensayos hermenéuticos*. Madri: Cátedra, 1988.
- GARCIA ROJO, Jesus. *La pregunta por el sentido. Problemática filosófico-teológica actual*. Salamanca: Facultad de Teología de la Univ. Pontificia de Salamanca, 1988. Extracto de tesis doctoral.
- GAREGNANI, Pierangelo e PETRI, Fabio. *Marxismo e teria econômica hoje*. In Hobsbawm, Eric (org.), *História do marxismo*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991, v. 12, p. 383-474.
- GIDDENS, Anthony. *A terceira via: reflexões sobre o impasse político atual e o futuro da social-democracia*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

- GLEISER, Marcelo. *A dança do Universo*. S. Paulo: Companhia de Letras, 1999.
- GODBOUT, Jacques e CAILLÉ, Alain. *O espírito da dádiva*. Rio de Janeiro: FGV, 1999.
- GOFFMANN, Erving. *O estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- GUGLIELMI, Jean-Louis. *Essai sur le développement de la théorie du salaire*. Paris: L. Recueil Sirey, 1945.
- GUITTON, Jean, BOGDANOV, Grichka e BOGDANOV, Igor. *Dios y la ciencia*. Madri: Debate, 1996.
- GURVITCH, Georges. *As classes sociais*. Lisboa: Iniciativas Editoriais, s.d.
- _____. *A vocação actual da sociologia*. Lisboa: Cosmos, 1986, v.2.
- _____. *Dialética e sociologia*. Lisboa: Dom Quixote, 1971.
- HAGUETTE, André. *A dialética hoje: ciência, consciência de classe ou crítica social?* In Haguette, Teresa M. F. (org.), *Dialética hoje*, Petrópolis, Vozes, 1990, p. 11-33.
- HAGUETTE, Teresa M. F. *Dialética, dualismo epistemológico e pesquisa empírica*. In Haguette, Teresa M. F. (org.), *Dialética hoje*, Petrópolis, Vozes, 1990, p. 145-75.
- HEISENBERG, Werner. *A parte e o todo: encontros e conversas sobre física, filosofia, religião e política*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- HICK, John. *Filosofia da religião*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.
- HOBSBAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. S. Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- _____. *Prefácio*. In Hobsbawm, Eric (org.), *História do marxismo*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983, v. 1, p. 11-32.
- _____. *O marxismo hoje: um balanço aberto*. In Hobsbawm, Eric (org.), *História do marxismo*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991, v. 11, p. 13-66.
- JARVIE, Jan e PRALONG, Sandra (org.). *Popper's Open society after fifty years: the continuing relevance of Karl Popper*. London: Routledge, 1999.
- KALLSCHEUER, Otto. *Marxismo e teorias do conhecimento*. In Hobsbawm, Eric (org.), *História do marxismo*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991, v. 12, p. 13-101.
- KANE, Robert. *Significance of free will*. N. York/Oxford: Oxford Univ. Press, 1998.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: F. Calouste Gulbenkian, 1985.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- KRAYCHETE, Gabriel, LARA, Francisco e COSTA, Beatriz (org.). *Economia dos setores populares: entre a realidade e a utopia*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- LAROQUE, Pierre. *Les classes sociales*. Paris: Presses Univ. de France, 1972.
- LARRAIN, Jorge. *Ideologia*. In Bottomore, Tom (org.), *Dic. do pens. marxista*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988, p. 183-7.
- LASKI, Harold. *O Manifesto Comunista de Marx e Engels*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- LEFEBVRE, Henri. *Para compreender o pensamento de Karl Marx*. Lisboa: Edições 70, 1981.
- LEIBNIZ, W. *Fundamentos de la naturaleza*. Rio de Janeiro/B. Aires: Tor, s.d.
- LÖWY, Michael. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. S. Paulo: Cortez, 1993.
- _____. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen - marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. S. Paulo: Cortez, 1994, 5ª ed.
- _____. *Método dialético e teoria política*. Rio de Janeiro: 1985, 3ª ed.
- _____. *Por um marxismo crítico*. In Löwy, Michael, e Bensaïd, Daniel, *Marxismo, modernidade e utopia*, S. Paulo, Xamã, 2000a, p. 58-67.
- _____. *Marxismo e utopia*. Idem, 2000b, p. 124-30.
- _____. *Luta anticapitalista e renovação do marxismo*. Idem, 2000c, p. 248-56.
- LUFT, Eduardo. *As sementes da dúvida – investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana*. S. Paulo: Mandarim, 2001.
- LUKÁCS, Georg. *Consciência de classe*. In: Bottomore, Tom (org.), *Karl Marx*, Rio de Janeiro, Zahar, 1981, p. 92-100.
- LUKES, Steven. *Moral*. In Bottomore, Tom (org.), *Dic. do pens. marxista*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988, p. 270-1.
- _____. *Emancipação*. In Bottomore, Tom (org.), *Dic. do pens. marxista*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988, p. 123-4.
- MAGEE, Bryan. *As idéias de Popper*. S. Paulo: Cultrix, 1974.
- MANSON, Neil (org.). *God and design: the teleological argument and modern science*. Londres e N. York: Routledge, 2003.

- MARKOVIC, Mihailo. *Transição para o socialismo*. In Bottomore, Tom (org.), *Dic. do pens. marxista*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988, p. 389-90.
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*. S. Paulo: Paulinas, 1995.
- MARX, Karl. *Crítica à filosofia do direito de Hegel*. Lisboa: Presença, 1983.
- _____. *Teses contra Feuerbach*. In: *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. In: Fromm, Erich, *Conceito marxista do homem*, Rio de Janeiro, Zahar, 1970, p. 83-170.
- _____. *Salário, preço e lucro*. In: *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*, São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- _____. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. México: Siglo Veintiuno, 1987, 15ª ed., 2v.
- _____. *Contribuição à crítica da economia política*. S. Paulo: Martins Fontes, 1983.
- _____. *O Capital*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, s.d., 6v.
- _____. *A guerra civil na França*. In Marx e Engels, *Obras escolhidas*, S. Paulo, Alfa-Ômega, s.d., v. 2, p. 39-103.
- _____. *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974, 2ª ed.
- _____. *Crítica ao Programa de Gotha*. In Marx e Engels, *Obras escolhidas*, S. Paulo, Alfa-Ômega, s.d., v. 2, p. 205-34.
- _____. *Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas*. In Marx e Engels, *Obras escolhidas*, S. Paulo, Alfa-Ômega, s.d., v. 1, p. 83-92.
- MARX, K. e ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*. Apêndice a Laski, Harold, *O Manifesto comunista de Marx e Engels*, Rio de Janeiro, Zahar, 1978, p. 93-124.
- _____. *L'idéologie allemande*. Paris: Éditions Sociales, 1976.
- _____. *Obras escolhidas*. S. Paulo: Alfa-Ômega, s.d., 3v.
- MAURICE, Pierre. *Les théories modernes de l'exploitation du travail - essai d'analyse critique*. Paris: L. Dalloz, 1960.
- McCARNEY, Joseph. *O verdadeiro domínio da liberdade: a filosofia marxista depois do comunismo*. In Sader, Emir (org.), *O mundo depois da queda*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995, p. 185-212.
- McLELLAN, David. *A concepção materialista da história*. In Hobsbawm, Eric (org.), *História do marxismo*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, 3ª ed., v. 1, p. 67-89.
- MERCIER-JOSA, Solange. *Entre Hegel et Marx: points cruciaux de la philosophie hégélienne du droit*. Paris: L'Harmattan, 1999.
- MERQUIOR, José Guilherme. *Ciência e consciência da política em Raymond Aron*. Prefácio a Aron, Raymond, *Estudos políticos*, E. UnB, 1985, 2ª ed., p.17-47.
- MESLIN, Michel. *A experiência humana do divino: fundamentos de uma antropologia religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- MÉSZÁROS, István. *Marx "filósofo"*. In Hobsbawm, Eric (org.), *História do marxismo*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, 3ª ed., v. 1, p. 157-95.
- MILIBAND, Ralph. *Marx e o Estado*. In: Bottomore, Tom (org.), *Karl Marx*, Rio de Janeiro, Zahar, 1981, p. 127-47.
- _____. *Stalinismo*. In Bottomore, Tom (org.), *Dic. do pens. marxista*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988, p.364-6.
- _____. *Ditadura do proletariado*. In Bottomore, Tom (org.), *Dic. do pens. marxista*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988, p. 111-2.
- MILLER, Richard. *Social and political theory: class, state, revolution*. In Carver, Terrell (ed.), *The Cambridge companion to Marx*, Cambridge Univ. Press, 1997, p. 55-105.
- MILLS, C. Wright. *Os marxistas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- _____. *O homem e sua obra*. Introdução a *Ensaio de Sociologia*, de Weber, Max, Rio de Janeiro, Zahar, 1979, p. 13-94.
- MINAYO, Maria Cecília. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: Abrasco, 2000.
- MOHUN, Simon. *Valor*. In Bottomore, Tom (org.), *Dic. do pens. marxista*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988, p. 397-400.
- MORIN, Edgar e LE MOIGNE, Jean-Louis. *A inteligência da complexidade*. S. Paulo: Peirópolis, 2000.
- MOUNIER, Emmanuel. *Comunismo, anarquia, personalismo*. Madrid: Zero, 1973.
- MOURA, Mauro C. B. de. *Os mercadores, o templo e a filosofia: Marx e a religiosidade*. P. Alegre: Edipucrs, 2004.
- MUELLER, Enio. *Teologia da libertação e marxismo: uma relação em busca de explicação*. S. Leopoldo: Sinodal, 1996. Tese de doutorado, Esc. Sup. de Teologia do Inst. Ecumênico de Pós-graduação, S. Leopoldo.
- MURE, G. R. *La filosofía de Hegel*. Madri: Cátedra, 1988.

- NETTO, José Paulo. *Crise do socialismo e ofensiva neoliberal*. S. Paulo: Cortez, 1993.
- _____. *Marxismo impenitente: contribuição à história das idéias marxistas*. S. Paulo: Cortez, 2004.
- OLIVEIRA, Manfredo de. *Questões sistemáticas sobre a relação entre teologia e ciências modernas*. In Susin, Luiz Carlos (org.), *Mysterium creationis: um olhar interdisciplinar sobre o Universo*, S. Paulo, Paulinas, 1999, p. 249-79.
- OLIVEIRA, Manfredo de, e ALMEIDA, Custódio (org.). *O Deus dos filósofos modernos*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- OSSOWSKY, Stanislaw. *A síntese marxista*. In: Bottomore, Tom (org.), *Karl Marx*, Rio de Janeiro, Zahar, 1981, p. 80-91.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. S. Paulo: Difusão Européia do Livro, 1957.
- PENROSE, Roger, e outros. *O grande, o pequeno e a mente humana*. S. Paulo: UNESP, 1998.
- PETROVIC, Gajo. *Alienação*. In Bottomore, Tom (org.), *Dic. do pens. marxista*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988, p.5-8.
- POLKINGHORNE, John. *Ciencia y teología – una introducción*. Maliaño: Editorial Sal Terrae, 2000.
- POPPER, Karl. *The open society and its enemies*, v.2. Princeton: Princeton Univ. Press, 1971.
- _____. *A miséria do historicismo*. S. Paulo: Cultrix, s.d.
- _____. *Em busca de um mundo melhor*. Lisboa: Editorial Fragmentos, 1992.
- _____. *Lógica das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: Ed. da UnB, 1978.
- _____. *O Universo aberto – argumentos a favor do indeterminismo*. Lisboa: Dom Quixote, 1988.
- _____. *What is dialectic?* In Popper, *Conjectures and refutations*, Londres, Routledge, 1998, p. 312-35.
- _____. *Autobiografia intelectual*. S. Paulo: Cultrix, 1971.
- POPPER, Karl e ECCLES, John. *The self and its brain*. Londres: Routledge, 1998..
- REES, Martin. *Other universes: a scientific perspective*. In Manson, Neil (org.), *God and design*, Londres e N. York, Routledge, 2003, p. 211-20.
- REINER, Lúcio e outros. *Raymond Aron na UnB*, E. UnB, 1981.
- REYES MATE, Manuel. *La crítica marxista de la religión*. In: Fraijó, Manuel, *Filosofía de la religión: estudios y textos*, Madri, Editorial Trotta, 1994, p. 317-43.
- ROBINSON, Joan. *Economia marxista*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, s.d.
- ROMERALES, Enrique. *Philosophical theology*. In Fraijó, Manuel, *Filosofía de la religión: estudios y textos*, Madri, Editorial Trotta, 1994, p. 558-99.
- ROSSELLI, Carlo. *Socialismo liberal*. S. Paulo: C. H. Cardim Ed., 1988.
- RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*. S. Paulo: Nacional, 1957, 3v.
- SADER, Emir. *O mundo depois da queda*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- SALA, Giovanni. *A questão de Deus nos escritos de Kant*. In Oliveira, Manfredo de e Almeida, Custódio de (org.), *O Deus dos filósofos modernos*, Petrópolis, Vozes, 2002, p.147-75.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. S. Paulo, Cortez, 1997.
- SAYÉS, José Antonio. *Ciencia, ateísmo y fe en Dios*. Barañáin: Ed. Univ. de Navarra, 1994.
- SCHUMPETER, Joseph. *Capitalismo, socialismo e democracia*. R. de Janeiro: F. de Cultura, 1961.
- _____. *O significado do Manifesto Comunista na sociologia e na economia*. Apêndice a Laski, Harold, *O Man. Comunista de Marx e Engels*, Rio de Janeiro, Zahar, 1978, p. 127-48.
- SHAW, William. *Materialismo histórico*. In Bottomore, Tom (org.), *Dic. do pens. marxista*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988, p. 259-63.
- SIK, Ota. *A terceira via*. Lisboa: Arcádia, 1978.
- SOBEL, Jordan. *Logic and theism.: arguments for and against belief in God*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004.
- SOLJENITZYN, Alexander. *Arquipélago Gulag*. S. Paulo: Difel, 1975.
- STERN, Robert (org.). *G. W. F. Hegel – critical assessments*. London: Routledge, 1998, v. 1.
- SWEEZY, Paul. *Teoria do desenvolvimento capitalista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- SWINBURNE, Richard. *The argument to God from fine-tuning reassessed*. In Manson, Neil (org.), *God and design*, Londres e N. York, Routledge, 2003, p. 105-23.
- SWINGWOOD, Alan. *Marx e a teoria social moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- SZAZS, Thomas. *A fabricação da loucura: um estudo comparativo entre a inquisição e o movimento de saúde mental*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

- THOMAS, Paul. *Critical reception: Marx then and now*. In Carver, Terrell (ed.), *The Cambridge companion to Marx*, Cambridge Univ. Press, 1997, p. 23-54.
- THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- THOMPSON, John B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- THORP, J. *El libre albedrío: defensa contra el determinismo neurofisiológico*. Barcelona: Herder, 1985.
- TRESMONTANT, Claude. *Los problemas del ateísmo*. Barcelona: Herder, 1974.
- UREÑA, Enrique. *Karl Marx economista: o que Marx realmente quis dizer*. S. Paulo: Loyola, 1981.
- VAN PARIJS, Philippe. *O que é uma sociedade justa?* S. Paulo: Ática, 1997.
- VILAR, Gerard. *Marx y el marxismo*. In Camps, Victoria (org.), *Historia de la ética*, Barcelona, Editorial Crítica, 1999, p.546-77.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. S. Paulo: Pioneira, 1999.
- _____. *As seitas protestantes e o espírito do capitalismo*. In Weber, Max, *Ensaio de sociologia*, Rio de Janeiro, Zahar, 1979, p. 347-70.
- WEIL, Simone. *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- WEISS, Hilde. *A "Enquête ouvrière" de Karl Marx*. In: Bottomore, Tom (org.). *Karl Marx*, Rio de Janeiro, Zahar, 1981, p. 168-80.
- WIERENGA, Edward. *The nature of God: an inquiry into divine attributes*. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1989.
- WILDE, Lawrence. *Logic: dialectic and contradiction*. In Carver, Terrell (ed.), *The Cambridge companion to Marx*, Cambridge Univ. Press, 1997, p. 275-95.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado lógico-filosófico*. Lisboa: Fund. C. Gulbenkian, 1987.
- WRIGHT, Erik, LEVINE, Andrew e SOBER, Elliott. *Reconstruindo o marxismo: ensaios sobre a explicação e teoria da história*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Questions d'éthique*. Paris: PUF, 1993.
- YOUNG, Íris Marion. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1990.

APÊNDICE 1 - BIOGRAFIA INTELECTUAL E OBRA DE MARX

a) Biografia intelectual

Marx nasceu em 1818, em Trier, na Renânia (que, pouco antes, passara a pertencer à Prússia), filho de judeus descendentes de rabinos. Seu pai, advogado, mudou o nome de Herschel Levi para Heinrich Marx, para evitar graves problemas que os judeus tinham de enfrentar, e converteu-se ao protestantismo em 1817, talvez pela mesma razão. Karl foi batizado na Igreja Evangélica. Isaiah Berlin comenta que a hostilidade de Marx “a tudo que estivesse ligado à religião, em particular ao judaísmo, talvez se deva em parte à peculiar e embaraçosa situação em que os convertidos às vezes se encontravam” (1991:38). Essas palavras parecem importantes por se referirem a algo que julgamos fundamental: a aversão de Marx à religião parece ter causas psicológicas relevantes. Esse autor conta que o pai de Marx fez discurso sobre reformas sociais e políticas moderadas, o que atraiu a atenção da polícia, tendo então o pai se retratado. Berlin julga que “não é improvável” que isso, “sobretudo a atitude covarde e submissa do pai, deixasse uma impressão definitiva no filho mais velho, Karl, então com dezesseis anos”, provocando ressentimentos que levariam à rebeldia contra a ordem estabelecida (p.39). Berlin comenta que Marx “raramente falava de si mesmo ou de sua vida e jamais acerca de sua origem. O fato de ser judeu nem ele nem Engels mencionaram diretamente; disso existem, quando muito, duas indicações um tanto evasivas na obra de Marx. [...] Sua origem certamente constituía um estigma pessoal que Marx era incapaz de evitar [...]” (p.247).

O Iluminismo e a Revolução Francesa estão entre as primeiras influências intelectuais recebidas por Marx. Seu pai e o diretor do colégio que freqüentou eram liberais moderados. Berlin diz que seu pai era discípulo de Leibniz, Voltaire, Lessing e Kant. Um vizinho, o barão von Westphalen, lhe emprestava livros, estimulando-o a ler, e conversava sobre temas filosóficos, sociológicos e literários, iniciando-o nos escritos de Saint-Simon. Sua mãe, dona de casa, era inculta e parece não ter tido influência na formação intelectual do filho.

Em 1837 Marx ingressou na Faculdade de Direito de Berlim. Enrique Ureña (1981:25), baseando-se em cartas entre Karl e o pai, diz que “o jovem Marx entrega-se aos estudos com paixão tão grande que chega a adoecer, causando sérias preocupações a seu pai”. Na Univ. de Berlim, um professor de direito, adepto de Saint-Simon, teve forte influência sobre Marx. Conforme Bottomore (1981:11), “não se tornou saint-simoniano e permaneceu cético quanto a todas as doutrinas socialistas e comunistas até 1843”.

Cedo assumiu atitude crítica em relação à filosofia de Hegel, que era a influência intelectual predominante nas universidades alemãs. Segundo Berlin (1991:71), “a cultura alemã (isto é, ocidental), conforme Hegel veio de fato a declarar, era a síntese mais alta, e provavelmente suprema, de suas predecessoras, as culturas oriental e greco-romana. Disso seguiu (para alguns discípulos do mestre) que o último estágio, sendo necessariamente o melhor, o mais perfeito modelo político já obtido pelo homem, consistia na mais elevada encarnação, até a data, dos valores ocidentais – o Estado moderno, quer dizer, o Estado prussiano. Desejar alterar esse Estado ou subvertê-lo era moralmente errado, porque era contra o desejo racional nele embutido, além de ser tarefa fútil, pois indisponha contra uma decisão já tomada pela história”. Essas realidades devem ter contribuído muito para a elaboração, por Marx, de suas idéias sobre ideologia e a necessidade de revolução.

Marx pediu em casamento Jenny, filha de Westphalen, em 1837, e foi aceito, apesar da grande diferença social. Manteve grande admiração e amizade para com o sogro. O casamento, em 1843, foi, conforme Berlin, “contra a vontade da maior parte da família da moça” (1991:83). Em geral os biógrafos dizem que a relação do casal era muito boa, embora Marx parecesse ter sido agressivo em relação a muitas pessoas fora do círculo familiar. Berlin afirma que Jenny “amava Marx, admirava-o e confiava nele, e foi, emocional e intelectualmente, dominada por completo. Nela ele se apoiou em todas as épocas de crise e infortúnio, e continuou pelo resto da vida orgulhoso de sua beleza e inteligência” (p. 83).

Lá por 1837 passou a integrar um grupo de estudos hegelianos, no qual discípulos de Hegel procuravam desenvolver sua filosofia de modo mais radical. Esses estudos e leituras de Feuerbach e outros jovens hegelianos contribuíram para a formação do pensamento de Marx. Os jovens hegelianos faziam críticas ao cristianismo, à sociedade e ao governo. Conforme Henri Lefebvre, “os hegelianos de esquerda continuavam idealistas; acreditavam numa espécie de renovação do homem e da sociedade, mais do que numa revolução. O pensamento e a crítica livre deviam, segundo eles, bastar para esta renovação. Propunham-se, quando muito, fazer uma ‘revolução nas consciências’ - e não uma revolução política” (1981:100). Marx considerava ingênuo e ineficaz fazer revolução nas consciências.

Desistiu do direito no primeiro ano, por estar mais interessado em filosofia. Em 1841 concluiu o curso na Univ. de Berlim. Pouco depois apresentou em lena sua tese de doutorado: *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. Conforme Lefebvre, “esta tese, ainda hegeliana pelos seus pressupostos e pelo vocabulário, mostra já as preocupações do jovem filósofo. É, por assim dizer, a mudança para uma nova doutrina” (1981:101).

Em 1841-2 desejava lecionar uma disciplina de filosofia em Bonn, mas não conseguiu, provavelmente por discriminação política. Escreveu então artigo sobre a censura prussiana, só publicado um ano mais tarde, na Suíça.

Conforme Lefebvre (1981:103), nessa época a oposição liberal se consolidava na Renânia. Alguns jovens industriais, comerciantes e escritores fundaram um jornal, a *Gazeta Renana*. Marx e dois amigos tornaram-se diretores. Segundo Berlin (1991:79), Marx “conduziu o jornal com imenso vigor e intolerância; sua natureza ditatorial não tardaria a se manifestar, levando os subordinados a se contentarem com o fato de deixá-lo à vontade para escrever sozinho a maior parte do jornal. De levemente liberal a *Gazeta* passou a ser veementemente radical, mais hostil, na sua violência, ao governo que qualquer outro na Alemanha”. Essas palavras de Berlin constituem exemplo da grande dificuldade que se tem ao tentar compreender a biografia de Marx, pois mostram, por um lado, sua coragem ao enfrentar o governo e, por outro, sua fraqueza ao assumir postura autoritária no âmbito do jornal. Se bem que as pessoas parecem mesmo muito contraditórias.

Em 1842 começou a ler as obras dos socialistas franceses, entre eles Fourier e Proudhon, aprendendo assim o idioma. Também lia Feuerbach, cujas idéias o influenciaram, tendo vindo depois a criticá-las.

O governo prussiano fechou o jornal em 1843, por motivos políticos. Marx, a esposa e dois amigos mudaram-se para Paris, onde ele e os amigos abriram uma revista. Conforme Lefebvre, lá Marx aprendeu a pensar revolucionariamente. Esse autor diz que a revista foi perseguida pelas polícias prussiana e francesa e houve divergências entre Marx e outro diretor da revista. Foi publicado só um número.

Lefebvre diz que em 1844 Marx esteve em contato com círculos socialistas de Paris, mas não aceitava muitas das idéias neles defendidas, considerando-as como utópicas (fantasiosas). Bottomore (1981) salienta a importância do biênio 1843-4 para a formação da teoria social de Marx, quando publicou *A questão judaica* e *Crítica à filosofia do direito de Hegel*. O julgamento de Marx em relação ao judaísmo é severo e categórico. Atribui à religião judaica origem basicamente econômica e social. Na crítica a Hegel, diz que as relações jurídicas e o Estado não são inteligíveis em função das idéias e sim de condições materiais e que a interpretação da sociedade civil deve ser buscada na economia.

Nessa época formulou a concepção de proletariado e o início da crítica à economia. Provavelmente a interpretação sobre o proletariado contida no livro *O socialismo e o comunismo da França atual*, publicado por Lorenz von Stein em 1842, influenciou as idéias de Marx. Conheceu Engels em 1844 e ambos logo perceberam suas afinidades intelectuais, tornando-se amigos. As idéias de Engels sobre economia orientaram os estudos iniciais de Marx nessa área. Engels atribuía grande importância à economia na determinação do processo histórico e isso deve ter influenciado Marx. Os dois desenvolveram intensa atividade intelectual junto. Berlin comenta que Marx, “morbidamente, sentia na pele e suspeitava dos menores sinais de antagonismo a sua pessoa ou a suas doutrinas, e necessitava, em conseqüência, de alguém que lhe compreendesse a perspectiva crítica, alguém em quem confiar por inteiro, alguém com quem pudesse dialogar quando e quantas vezes quisesse” (1991:104). Engels ajudou Marx financeiramente em muitas situações difíceis. Para Lefebvre, “o ‘marxismo’ deve ser considerado como a obra comum de Marx e Engels” (1981:116). Mas Eric Hobsbawm (1983:29), um dos mais destacados historiadores marxistas, diz que “a relação entre o pensamento de Marx e o de Engels foi fonte de amplos debates, já durante a vida de ambos. Alguns autores chegaram mesmo a indicar não só uma diversidade entre os dois pensadores, mas uma efetiva incompatibilidade entre os dois pensamentos ou, pelo menos, entre as suas implicações”. De outubro de 1843, quando se mudou para Paris, até fins de 1844, Marx leu muito os economistas, particularmente Smith e Ricardo. Então escreveu os *Manuscritos econômico-filosóficos*, onde estudou a alienação e criticou Hegel. Os elementos da teoria da sociedade estavam reunidos: alienação, MH, classes, propriedade, papel revolucionário do proletariado.

É questionável o grau de maturidade de Marx em economia, ao escrever os *Manuscritos*. Ureña comenta: “No primeiro semestre de 1844, Marx não só está sob os efeitos do impacto hegeliano dos anos anteriores, mas também sob os efeitos do impacto ‘econômico’ deste mesmo semestre. Por mais inteligente que fosse, é impossível que Marx tenha assimilado, em tão pouco tempo, as leituras dos grandes economistas. [...] A deficiente assimilação reflete-se ao menos em duas coisas. A primeira, na pobreza técnico-econômica de suas anotações, que praticamente se resumem na repetição das idéias críticas aprendidas de Hegel e, sobretudo, de Engels. A segunda, na terminologia econômica utilizada” (1981:43).

A leitura de obras de Proudhon e contatos com ele em Paris influíram na formação do pensamento de Marx. Segundo Lefebvre, “Marx nunca deixou de apreciar Proudhon e de lhe atribuir lugar importante na história do socialismo” (1981:166). Porém Marx não aceitava seu reformismo, que considerava fantasioso. O que Berlin diz é diferente: Proudhon submeteu à apreciação de Marx seu livro *Filosofia da miséria* e este, discordando das idéias, “resolveu demolir o livro e, com ele, a fama de Proudhon como pensador sério, de uma vez por todas”, tendo então escrito a *Miséria da filosofia*, “contendo o mais duro ataque de um pensador contra outro, desde as famosas polêmicas da Renascença” (1991:117). Berlin diz que Marx tentou “aniquilar-lhe a doutrina e sua influência, com um golpe tremendo. Mas a brutalidade excessiva criou uma simpatia indignada pela vítima. O sistema de Proudhon sobreviveu a esse e a muitos ataques marxistas subseqüentes, e sua influência aumentou nos anos seguintes” (p.117). Essa e outras passagens da biografia escrita por Berlin retratam Marx como intelectual muito arrogante e agressivo em relação aos adversários e também aos socialistas, porém é muito difícil saber se o que diz o biógrafo corresponde bem aos fatos.

Nessa época Marx passou a aceitar a teoria do valor-trabalho de Ricardo, modificando-a. Em 1845 Marx e Engels escreveram *A sagrada família*, e em 1845-6, *A ideologia alemã*, criticando, nos dois textos, os jovens hegelianos, seus antigos colegas. A TMH está esboçada

sumariamente na *Ideologia*. Nessa época, Marx tinha refletido e escrito bastante sobre a propriedade privada, criticando-a. Um aspecto que chama a atenção, quando se lê textos de Marx ou sobre o marxismo, é que em geral não se explicita que propriedade privada ele condenava. Poderia estar se referindo só à propriedade privada do capital ou também a uma parte da propriedade privada dos demais bens, como a moradia. É provável que tenha condenado só a propriedade privada do capital.

A atividade intelectual e política de Marx em Paris foi intensa. Berlin diz que ele “viria a ser conhecido da polícia de muitos países como um comunista revolucionário descompromissado, um opositor do liberalismo reformista, o líder notório de um movimento subversivo com ramificações internacionais” (1991:85). Foi expulso de Paris no início de 1845. Tendo se mudado para Bruxelas nesse ano, participou do Círculo de Estudos de Bruxelas, para o qual fez exposições sobre economia. Uma parte dessas exposições foi publicada com o título *Trabalho assalariado e capital*. Durante a permanência em Bruxelas, até março de 1848, estudou intensivamente economia. O grupo de Bruxelas da Liga dos Comunistas designou-o como representante no Congresso de Londres. Escreveu com Engels, a pedido da Liga, o *Manifesto comunista*, publicado em 1848. O texto apresenta em linguagem simples muitas das idéias básicas do marxismo. Em 1848 Marx afastou-se dos estudos, devido a seu envolvimento nas revoluções e ao trabalho no jornalismo, em Paris, sua fonte de renda. Em 1849 mudou-se para Londres, onde permaneceu o resto da vida. Berlin menciona a “pobreza extrema em que ele e a família viveram” e “as indescritíveis humilhações daí resultantes” (1991:182).

Publicou em 1852 *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Retomou intensivamente os estudos econômicos em 1857, quando iniciou os *Esboços da crítica da economia política – projeto preliminar*, conhecidos como *Grundrisse*. A partir dessa época parece ter passado a atribuir relevância à dialética como método. A teoria da mais-valia apareceu bem desenvolvida pela primeira vez na *Contribuição à crítica da economia política*, publicada em 1859. Essa teoria, que ocupa posição central no pensamento marxista, sendo considerada por Lefebvre a “chave da economia política, da história e da sociologia científicas de *O capital*” (1981:229), continua a ser muito controversa. Recomeçou suas pesquisas sobre economia no Museu Britânico. Em 1861 começou a redigir *O capital*. O livro custou muito esforço durante tempo muito longo. Publicou o livro 1 em 1867, que logo foi muito elogiado e criticado. Nos 10 anos seguintes foi traduzido para diversas línguas. Não conseguiu terminar os livros 2 e 3, concluídos por Engels e publicados em 1885 e 1894, respectivamente.

Dedicou-se muito à Primeira Internacional – federação das organizações da classe trabalhadora de países da Europa Central e Ocidental – como membro do Conselho Geral, redigindo documentos distribuídos por este, preparando os congressos anuais e combatendo a ala anarquista, liderada por Bakunin. Em 1871 cidadãos franceses rebelaram-se contra o governo, constituindo durante dois meses a Comuna de Paris. Marx escreveu *A guerra civil na França*, onde defendeu os objetivos e atividades da Comuna.

A Crítica ao Programa de Gotha, escrita em 1875, critica o programa adotado por operários alemães reunidos em Gotha para formar o Partido Socialista Operário. Contém a concepção marxiana de um programa de partido socialista.

Marx e Engels mantinham intensa correspondência com socialistas de muitos países. Conforme Berlin, Marx se tornara “a suprema autoridade moral e intelectual do socialismo internacional” (1991:246). Jenny morreu em 1881, após longo e doloroso câncer. Marx se sentia muito fraco. Morreu em 1883, enquanto dormia.

Berlin apresenta, na *Introdução* de sua biografia de Marx (1991), muitas características de sua personalidade e relacionamentos interpessoais. Conforme esse autor (1991:16), Marx não tinha as qualidades de um grande líder ou agitador popular. Passou muito tempo relativamente no anonimato, em Londres, à sua mesa de trabalho e na sala de leitura do Museu Britânico. Era pouco conhecido do público em geral. “Marx não foi, por natureza, um introspectivo; tinha pouco interesse por pessoas ou estados de ânimo [...]. Seus maiores admiradores julgariam difícil considerá-lo sensível ou afetuoso, ou preocupado com os sentimentos da maior parte das pessoas com quem entrava em contato; em sua maior parte os homens que Marx conheceu foram, na sua opinião, tolos ou sicofantas, de quem ele desconfiava e desprezava abertamente. Mas, se sua atitude em público era arrogante e ofensiva, na vida particular, composta pela família e amigos, e na qual se sentia completamente seguro, Marx era atencioso e gentil” (p.17-8). Berlin diz que Marx permaneceu isolado entre os revolucionários de seu tempo, inamistoso para com eles. “Estava convencido de que a história humana é governada por leis que não podem ser alteradas pela mera intervenção de indivíduos a serviço deste ou daquele ideal. [...] Não tinha um novo ideal social ou ético para impor à humanidade; não pleiteava uma mudança de sentimentos; uma simples mudança de sentimentos significaria apenas a substituição de um conjunto de ilusões por outro” (p.19-20). Referindo-se à relação com os socialistas “utópicos”, Berlin diz que Marx “com uma indignação desconcertante, combateu e injuriou, de forma selvagem e incansável, por mais de quarenta anos. Marx detestava o romantismo, o sentimentalismo, os apelos humanitaristas de qualquer espécie, e, na ansiedade de evitar qualquer recurso a sentimentos idealistas por parte de seu público, tentou sistematicamente remover do seu movimento todos os traços da velha retórica democrática da literatura propagandista” (p.22-3). A violência das críticas de Marx a autores de que discordava também é sublinhada por Ureña, que diz que “foi freqüentemente injusto, cruel e até grosseiro com aqueles cujas obras criticou” (1981:20). Berlin observa ainda que “havia poucos radicais de destaque que ele não conseguia ferir e humilhar de alguma maneira”

(1991:106). Conforme esse autor, Marx rejeitava a filantropia. “Era um homem incomumente inacessível à influência do meio; *além do que estava impresso em jornais e livros, viu muito pouco*” (p.29, itálico nosso). Não temos a pretensão de julgar as características de personalidade de Marx e admitimos que a seleção das informações que fizemos é parcial, pois destaca aspectos negativos, mas desejamos mencionar que essas afirmativas de Berlin, que o admirava muito, nos causam forte impressão e levam a pensar que seria importante procurar estabelecer relação entre as idéias de Marx e sua personalidade. A vida intelectual de qualquer pessoa tem muita relação com sua vida emocional e isso é notório no caso de Marx. Talvez seu desprezo para com a religiosidade, a mudança ética e o altruísmo tenham origem mais em problemas psicológicos do que em idéias filosóficas e científicas. E as palavras que colocamos em itálico em nossa opinião constituem, independentemente da intenção de Berlin ao escrevê-las, dura crítica a quem escreveu tanto nas áreas de história e teoria sociológica e política, que requerem observação constante da realidade.

Marx admitia que suas idéias não eram originais, conforme Berlin. “Talvez não exista entre suas opiniões nenhuma cujo embrião não possa ser detectado em algum escritor anterior ou contemporâneo. [...] Um exemplo de materialismo histórico é encontrado plenamente descrito num tratado de Holbach, impresso quase um século antes, o qual, por seu turno, muito deve a Spinoza” (p.26). A visão da história como se resumindo à luta de classes fora formulada por Saint-Simon. Babeuf discutira a ditadura do proletariado. A teoria da exploração vem de Fourier. A teoria da alienação fora enunciada por Stirner. O trabalho de Marx consistiu principalmente em procurar integrar diferentes concepções de muitos autores num todo. Pensamos que conseguimos mostrar, no texto da dissertação, que o todo tem certa coerência interna, junto com aspectos vagos, contradições e forte distanciamento da realidade, principalmente no que se refere a previsões.

b) Obra

Excluimos textos que consideramos irrelevantes na obra de Marx.

Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro é a tese de doutorado de Marx, apresentada em 1841, com fundamentos em Hegel, mas afastando-se do idealismo. Berlin critica a tese, dizendo que nela o autor defende idéias por ele atribuídas a Epicuro “em termos tão nebulosos quanto muito do que mais tarde condenaria como palavreado idealista típico” (1991:83).

A questão judaica, publicada em 1844, contém crítica incisiva aos judeus e sua religião.

A Crítica à filosofia do direito de Hegel, escrita em 1843 e publicada em 1927, critica os parágrafos 261 a 313 dos *Princípios da filosofia do direito*, de Hegel, que fazem parte da seção sobre o Estado. São criticadas a concepção do Estado e a exaltação da monarquia constitucional, entre outros aspectos. Marx interpreta o Estado como uma superestrutura destinada a desaparecer na sociedade sem classes. O livro foi redigido considerando cada parágrafo do livro de Hegel.

Os quatro *Manuscritos econômico-filosóficos*, escritos em 1844, ficaram inéditos até 1932. Estavam incompletos, por não terem sido concluídos e por algumas partes terem se perdido. Marcuse considerou a publicação do texto “um sucesso decisivo na história da pesquisa sobre Marx” (*apud* Ureña, 1981:11). Para Fromm, são “a principal obra filosófica de Marx dedicada a seu conceito do homem, de alienação, de emancipação [...]” (1970:16). Lefebvre considera os *Manuscritos* “particularmente ricos, difíceis e confusos” (1981:119). Diz que são “textos obscuros, cuja interpretação apresenta dificuldades” (1981:128). Para alguns autores, há oposição radical entre a obra da maturidade e a filosofia do jovem Marx contida nos *Manuscritos* (Aron, 1967:212). Iring Fetscher, ao contrário, afirma que os *Manuscritos* “não só permitem conhecer quais os motivos que levaram Marx a escrever *O capital* mas também que este contém, implicitamente, e em parte também explicitamente, a crítica da alienação e da reificação que foi o tema central dos primeiros escritos” (1970:18-9). O primeiro manuscrito trata da alienação; o segundo analisa a relação de propriedade privada; o terceiro discute propriedade privada, trabalho, comunismo e moeda, e critica a dialética de Hegel, particularmente as idéias no capítulo final da *Fenomenologia do Espírito*; o quarto também critica Hegel. Marx procura mostrar, nos *Manuscritos*, que o trabalhador sai sempre perdendo em sua relação com o capitalista e nas diferentes fases do ciclo econômico; e que há um princípio dinâmico no capitalismo que o levará à destruição.

As 11 *Teses contra Feuerbach*, de 1845, resumem, em duas páginas, o materialismo filosófico assumido por esse jovem hegeliano, criticando-o. Por ser muito sucinto, o texto se presta a interpretações bastante diferentes.

A sagrada família, escrita com Engels em 1845, responde a críticas feitas por Bruno Bauer num artigo. Para Lefebvre, “o conjunto [do livro] é mal construído, sem um plano bem delineado, prolixo e pesado [...]” (1981:117). Pensamos que muito do que Marx escreveu é prolixo, mas admitimos que avaliação sobre isso depende muito de opinião, pois o que para um parece prolixismo para outro é riqueza de detalhes.

A ideologia alemã, escrita com Engels em 1845-6, apresenta, no vol. 1, críticas às filosofias de Feuerbach, Bauer e Stirner, jovens hegelianos, e teses básicas da interpretação econômica da história; e no 2, critica o *verdadeiro socialismo*, corrente filosófica e política alemã. Contém o primeiro esboço um tanto desenvolvido do MH em sentido restrito. A primeira edição saiu em 1932. Para David McLellan (1983:86), “qualquer que seja o ponto de vista escolhido para considerá-la, *A ideologia alemã* é uma das mais importantes obras de Marx”. Berlin considera a obra

“verbosa” e “mal estruturada” (1991:120). Balibar considera a redação “inacabada” (1995:47). Escrevendo sobre “como se construiu a problemática da ideologia para Marx”, diz que a exposição no livro é “bastante confusa” (1995:47).

Miséria da filosofia, publicado em 1847, contém crítica incisiva às teorias de Proudhon e ao reformismo de modo geral e procura determinar o papel político do proletariado. É a primeira obra econômica publicada por Marx. Muitas das idéias desenvolvidas em *O capital* estão esboçadas nesse texto. Lefebvre julga-o “bastante obscuro” (1981:174).

O *Manifesto do Partido Comunista* foi escrito em 1848. Marx fora incumbido pela Liga Comunista de redigir o manifesto, cujas linhas gerais tinham sido decididas numa conferência em Londres. Conforme Laski, “Engels sempre insistiu ser Marx o principal autor do *Manifesto*” (1978:21). O texto contém muitas das idéias centrais de Marx, redigidas de modo sintético e acessível, mas muitos aspectos ficam vagos.

Trabalho assalariado e capital, publicado em 1849, a partir de conferências pronunciadas para trabalhadores em Bruxelas, sustenta a tese de que os trabalhadores, no capitalismo, se tornam cada vez mais pobres. Texto inacabado.

A *Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas* foi escrita por Marx em março de 1850. Um dos conteúdos do texto é a incitação à revolução, usando inclusive a violência, tendo em vista a violenta exploração dos trabalhadores.

As lutas de classes na França (1848-50), escrito em 1850, foi publicado em livro só em 1895, mas os artigos que o constituem foram divulgados antes numa revista.

O *18 Brumário de Louis Bonaparte*, publicado em 1852, analisa o golpe de Napoleão III contra o parlamento em 1851, constituindo um bom exemplo da interpretação marxiana da história como sendo condicionada pelo desenvolvimento das forças e relações de produção e expressão das lutas de classe. O *18 Brumário* e *As lutas de classes na França* são, para Gurvitch, as obras mais notáveis da sociologia marxiana (1986,v.2,p.304).

Os *Esboços da crítica da economia política – projeto preliminar*, designados comumente por *Grundrisse*, são extensos rascunhos preliminares (993 p. na 15ª ed. da Siglo Veintiuno, mexicana) de vasta obra, que seria constituída de 6 livros, tratando de: capital; propriedade da terra; trabalho assalariado; Estado; comércio internacional; mercado mundial e crises¹⁰⁸. Só o primeiro desses livros foi escrito e publicado como *O capital*, do qual Marx concluiu o livro 1. Os rascunhos preliminares dos *Grundrisse* foram concluídos em 1858 e publicados em 1939-41, mas só na década de 1960 passaram a ser bastante citados por estudiosos do marxismo. Uma parte foi incorporada por Engels a *O capital*. O texto dos *Grundrisse*, conforme Bottomore, “constitui, como observaram muitos comentaristas, um vínculo essencial entre os primeiros e derradeiros escritos de Marx, revelando o modo pelo qual as idéias filosóficas foram transformadas em conceitos econômicos e sociológicos. E proporcionam uma explicação muito mais pormenorizada da tendência do desenvolvimento capitalista, das contradições que levarão ao colapso do capitalismo e das condições para uma transição ao socialismo, do que se encontra nos volumes de *O capital*” (1981:18). Para McLellan, os *Grundrisse* são “a viga-mestra do pensamento de Marx” (*apud* Bottomore, 1981:9). Mas deve-se salientar que esses esboços eram de leitura muito difícil até para Engels, como disse em carta a Marx de 9/4/1858: “O estudo de teu resumo [...] me tomou muito tempo; é, na verdade, um resumo muito abstrato [...]. Muitas vezes me vejo obrigado a gastar muito tempo para buscar as transições dialéticas, porque perdi totalmente o hábito do raciocínio abstrato”¹⁰⁹. Conforme os organizadores da 15ª edição dos *Grundrisse* publicada pela Siglo Veintiuno, o estilo em que está redigido o texto “complica terrivelmente a tarefa de obter texto em espanhol que, respeitando o caráter de rascunho, não se torne absolutamente ininteligível [...]. Compreende-se então que a apreciável quantidade de erros, imprecisões, confusões e critérios contraditórios contidos na edição [do Instituto Marx-Engels-Lenin, de Moscou] compliquem bastante a tarefa do tradutor” (*Apresentação*, p. viii). Mas esses organizadores dizem que a tradução russa de 1968-9 facilitou muito a tradução para o espanhol. Tendo em vista que Marx conseguiu escrever só a primeira obra (e incompleta) planejada nos *Grundrisse*, conclui-se que a produção de Marx não deve ser considerada como algo acabado, nem remotamente. Aliás, qualquer obra científica, particularmente em ciências humanas, é inacabada.

A *Contribuição à crítica da economia política* foi publicada em 1859. Muito do conteúdo desse livro está nos três primeiros capítulos de *O capital*.

As *Teorias sobre a mais-valia* foram compiladas e publicadas por Kautsky em 1905, a partir de manuscrito feito por Marx entre 1861 e 1863, para ser um livro 4 de *O capital*. Os livros 2 e 3 foram parcialmente rascunhados nessa época, ou pouco depois. O Instituto Marx-Engels-Lenin, de Moscou, publicou edição reformulada das *Teorias* na década de 1950.

Salário, preço e lucro, publicado em 1865, é um texto breve que contém a teoria da exploração e algumas outras idéias básicas de *O capital*.

O Capital – crítica da economia política é considerado a principal obra de Marx. Só o livro 1 foi publicado por ele (1867), o 2 e o 3 são póstumos, concluídos por Engels a partir de manuscritos incompletos. É muito comum o leitor limitar-se a ler partes do livro 1. Há autores,

¹⁰⁸ Cf. comentários de Marx em carta a Lassalle de 22/2/1858, citada no prólogo da 1ª ed. em alemão dos *Grundrisse*, reproduzido na 15ª ed. dos *Grundrisse* publicada pela Siglo Veintiuno, p. xliii.

¹⁰⁹ *Apud* apresentação escrita pelos organizadores da 15ª ed. da Siglo Vientiuno, p. viii.

inclusive marxistas, que consideram o livro 1 detalhista e prolixo. E. P. Thompson (1981:223) diz que Rosa Luxemburgo, autora do clássico *A acumulação de capital*, escreveu que “o famoso livro 1 de *O capital*, com sua ornamentação hegeliana rococó, me é abominável” e acrescenta que compartilha dos sentimentos dela a respeito. Os livros 2 e 3 são de leitura muito difícil, em parte por não terem sido concluídos pelo autor. Há muita repetição na obra. Alguns marxistas, como Joan Robinson, professora em Cambridge e autora do clássico *Economia marxista*, admitem que há muitas obscuridades e contradições em *O capital*. E Otto Kallscheuer, ao discutir a interpretação althusseriana de Marx, diz que “Althusser desmontou ‘Marx’, o mito do caráter unitário do ‘sistema do socialismo científico’. E pôs diante dos olhos de muitos marxistas a realidade de extremo pluralismo problemático que se esconde por trás da unicidade dialética de *O capital*” (1991:71-2).

O livro 1, *O processo de produção capitalista*, em 2 volumes, contém análise micro-econômica da estrutura do capitalismo e seu funcionamento. O v. 1 trata de mercadoria e dinheiro (incluindo a teoria do valor), transformação do dinheiro em capital e mais-valia. O v. 2 discute produção da mais-valia, salário e acumulação do capital.

O livro 2, *O processo de circulação do capital*, em um volume, contém teoria macro-econômica, com elementos para a construção de uma teoria das crises do capitalismo. Segundo Ureña, economista marxista, a obscuridade dos capítulos iniciais do livro 2 “deve-se, de um lado, à linguagem sofisticada e dialética, e de outro lado, ao tratamento desordenado de demasiados aspectos de uma só vez” (1981:119).

O livro 3, *O processo global de produção capitalista*, em 3 volumes, esboça uma teoria do futuro do capitalismo a partir da análise de sua estrutura e funcionamento. Procura explicar como se opera a divisão dos lucros capitalistas. É muito discutida a coerência entre, de um lado, os livros 2 e 3 e, de outro, o livro 1. Böhm-Bawerk, um dos primeiros economistas a criticar a economia marxiana, afirma: “Muitos críticos, entre eles o autor destas linhas, entendem que o conteúdo do livro 3 de *O capital* contradiz o livro 1 e vice-versa” (1947:429).

A guerra civil na França, publicado em 1871, analisa o levante dos trabalhadores em Paris que levou ao que Marx considerou como o primeiro governo dos trabalhadores. Marx faz avaliação muito favorável sobre a Comuna.

Crítica do Programa de Gotha, escrito em 1875 e publicado em 1891, é a crítica feita por Marx ao projeto de programa do Partido Socialista Operário da Alemanha, apresentado no Congresso realizado em Gotha, onde se constituiu o novo partido. A opinião de Marx sobre o programa era muito desfavorável, como mostra carta a Bracke (Marx e Engels, *Obras escolhidas*, v.2,p.207-8). As críticas são dirigidas principalmente aos seguidores de Lassale, que Marx considerava utópico. O texto de Marx é um dos poucos onde ele trata da sociedade socialista. Mas as referências são poucas e apresentadas de modo assistemático, uma vez que o texto é constituído por comentários a passagens do programa. Mesmo assim, para Philippe van Parijs (1997:113) é o “texto normativo mais explícito” de Marx.

APÊNDICE 2 – GLOSSÁRIO

Apresentamos abaixo os sentidos em que usamos na dissertação algumas palavras ou expressões cujo sentido varia de autor para autor. Não temos a pretensão de que esses sejam os *verdadeiros* sentidos das palavras ou expressões. Muitas vezes é arbitrário dizer qual o verdadeiro sentido de uma palavra. Por exemplo, *formidável* significa *assustador* em linguagem erudita, o que está de acordo com a etimologia, e *muito bom* em linguagem popular, sendo arbitrário dizer que um sentido é certo e o outro errado.

Altruísmo – Orientação ética de acordo com a qual o outro (*alter*, em latim) é tão importante para uma pessoa quanto ela, ou mais importante.

Capitalismo – Sistema no qual a apropriação dos bens de capital (bens usados na produção de outros bens) é privada. A palavra não implica, para nós, que haja, como acontece muito, exploradores e explorados, que as decisões sejam tomadas fundamentalmente em função do mercado ou que a força básica que move o sistema seja a busca de lucro.

Classe social – O conceito, que consideramos obscuro, é discutido em 3.4, seção I. Devido à obscuridade, evitamos a expressão, ou a usamos no sentido marxiano. Para Marx, simplificando, *classe social* parece designar agrupamento de pessoas que apresentam algumas características sócio-econômicas em comum, particularmente a origem da renda.

Comunismo – Sistema no qual a apropriação dos bens de capital (bens usados na produção de outros bens) é coletiva. A palavra não se refere, para nós, à existência ou não de classes, à existência ou não de ditadura e à força do mercado e da busca de lucro. Sinônimo de socialismo. Marx também usou as duas palavras como sinônimos, mas há autores que associam *comunismo* a revolução e *socialismo* a transformação através de reformas.

Direita – Posição de quem privilegia interesses de pessoas de alta renda em relação a interesses de pessoas de baixa renda. A palavra não se refere à postura em relação ao marxismo.

Ditadura do proletariado – O conceito é discutido em 3.5, seção I. Marx não esclareceu se a usou para se referir a ditadura exercida pelos trabalhadores ou seus representantes, logo após revolução socialista.

Dogmatismo - Concessão de status de certeza ao que poderia ter sido colocado só como hipótese.

Esquerda – Posição de quem privilegia interesses de pessoas de baixa renda em relação a interesses de pessoas de alta renda. A palavra não se refere à postura em relação ao marxismo. Pode-se ser de esquerda e ter postura acentuadamente crítica em relação ao marxismo.

Marxiano – Referente a Marx, sem incluir seguidores.

Marxista – Referente a Marx e seguidores.

Materialismo histórico em sentido restrito e em sentido amplo – Ver 3.3, seção I, par. 1.

Opressão – Conceito muito problemático, como mostra Iris Young (1990,cap.2). Baseando-nos em parte nessa autora, consideramos razoável considerar opressão como um processo institucional sistemático que reduz possibilidades de pessoas desenvolverem e exercerem capacidades e expressarem necessidades, pensamentos e sentimentos. A opressão atribui direitos injustificáveis aos opressores e reduz liberdades dos oprimidos de modo injustificável. Admitimos que essas considerações são insuficientes para conceituação precisa e que talvez não haja elementos comuns nas diferentes formas de atitudes negativas em relação a pessoas ou grupos para que se possa chegar a conceituação precisa de opressão em sentido geral.

Religiosidade – Religião não-institucionalizada, busca pessoal de algo transcendente.

Socialismo –Sinônimo de comunismo (ver acima).

Solidariedade - Orientação ética no sentido de pensar e sentir que nossa responsabilidade para com os outros ultrapassa os deveres que assumimos ou que são estabelecidos por lei, e disposição de agir de acordo com essa orientação. Em poucas palavras, fazer pelos outros mais do que o exigível por compromissos ou lei.

Utopia – Esclarecemos no texto quando parecer necessário dizer se usamos a palavra no sentido de ideal realizável ou de fantasia.